



Schmelowszky Ágoston (1969) filozófus, pszichológus. A Szent János Kórház és Rendelőintézet Pszichiátriai Osztályán dolgozik. Kutatási területe a vallástörténeti jelenségek, vallásfilozófiai problémák pszichológiai vonatkozásainak vizsgálata.

Az orvosi szemlélet megjelenése a késő antik keresztény lelkiiségben

Adalék az órigenista vita értelmezéséhez

Schmelowszky Ágoston

Az órigenista vita (Kr. u. 4. század vége) legfontosabb elméleti kérdése a képi megjeleníthetőség volt: vajon lehet-e, szabad-e az istenséget formában látni. A korabeli Egyiptom keresztény szerzetesei számára ez nem pusztán elméleti kérdésként jelentkezett, hanem a mindennapi vallásgyakorlatot is érintette: mi a helye a képiségnek az imában, hogyan értékeljük a spirituális gyakorlás alatt felmerülő látomásokat?

A szigorú képtilalmat hirdető „órigenista” csoport teoretikusa, Pontoszi Evagriosz (346–399) az imák alatt felbukkanó képeket a démonok csalfa játéknak tulajdonítja. Ugyanakkor a csoport névadó atyjának, Órigenésznek (kb. 185–kb. 254) a munkáiban egy ettől eltérő, a képiségnek inkább teret engedő szemlélettel találkozhatunk.

A következőkben Órigenész és Evagriosz egy-egy, az imáról szóló értekezésére koncentrálna arra a kérdésre keresem a választ, hogy minek tulajdonítható a spirituális gyakorlásban felmerülő képek eltérő megítélése. Vallástörténeti szempontból ez a vizsgálódás az órigenista vita elméleti alapjainak jobb megértéséhez szolgáltat adalékot.

ÓRIGENÉSZ, EVAGRIOSZ ÉS AZ ÓRIGENISTA VITA

A kereszténység ismerői számára Órigenész és Pontoszi Evagriosz neve szorosan összekapcsolódik. Egyrészt az utókor ítélete tanít minket erre: Evagrioszt Órigenésszel együtt zárták ki a „szentek” sorából, először az ötödik Ökumenikus Zsinaton, 553-ban. Másrészt a „hagyomány láncolatából” is ez következik: Evagriosz a kappadókiai atyák tanítványa volt. Nevezetesen azé a Nagy Szent Vazulé (kb. 330–379) és Nazianzoszi Szent Gergelyé (329/330–389/390), akik számára Órigenész tanítása olyan nagy értéket képviselt, hogy a nagyszabású életművet elsajátítva annak esszenciális változatát alkották meg, egyfajta Órigenész-antológiát, *Philokalia* címmel. Mindenekelőtt azonban az órigenista vita az az alkalom, amikor Evagriosz neve Órigenész tanival kapcsolatban először felmerül.

383 körül Evagriosz bevette magát Egyiptom sivatagába, ahol hamarosan egy szerzetesközösség szellemi vezetőjének tudhatta magát. Ehhez a szerzetesközösséghez tartoztak az úgynevezett „magas testvérek”, akiknek később Órigenész tanai miatt üldöztetés lett az osztályrészük.

Közvetlenül Evagriosz halála után, 399-ben tört felszínre az a feszültség, amely feltehetően már korábban is megosztotta az egyiptomi sivatag keresztény spirituális gyakorlóit. A kiváltó okot Theophilosz körlevele szolgáltatta, melyben az alexandriai pátriárka kifejtette azon álláspontját, mely szerint Isten nem rendelkezik semmilyen testiséggel. A sivatag lakóinak egy része fellázadt, és pálfordulásra készítette a vallási vezetőt: ettől kezdve Theophilosz az antropomorfizmus védelmezőjévé vált az úgynevezett órigenista szerzetesekkel, nevezetesen a „magas testvérekkel” szemben.



Az álláspontok tehát határozottan körvonalazódtak: antropomorfitá szerzetesek egyfelől, órigenista szerzetesek másfelől. „Antropomorfitá” és „órigenista” feltehetőleg dehonesztáló elnevezések, amelyeket a szembenálló frakciók tagjai alkalmaztak egymásra. Az előbbieik számára Isten és az égi világ formával bír, megjelenhet és megjeleníthető; az utóbbiak számára mindez a démonok csalfa játéka csupán.

A probléma nem pusztán elméleti, hanem vannak fontos gyakorlati konzekvenciái is. Ez annak az öreg szerzetesnek, Szerapionnak a panaszából is nyilvánvaló, aki úgy érezte, hogy az antropomorfitá megközelítés lehetőségének tiltása által elvették istenét. Hogy az öreg szerzetes panaszát mit takar, arra meglehetősen pontosan tudunk következtetni. Az egyiptomi szerzetesség nagy gyűjteménye, az *Atyák mondásai*, tartalmaz néhány olyan történetet, melyek arról számolnak be, hogy az ima vagy a szertartás során maga Isten vagy az égi világ láthatóvá válik. Jellegzetes példát nyújt erre a Silvanus nevű szerzetesről szóló legenda. Eszerint a szerzetes egyik tanítványa, amikor belépett mestere cellájába, őt extázisban, az ég felé kitárt kezekkel állva találta. Még kétszer próbálkozott, de az eredmény mindig ugyanaz volt. A harmadik próbálkozásra a mester már „visszatért”, és a tanítvány intenzív faggatására elmondta, hogy az égben járt, ahol Isten dicsfényét látta (*Silvanus*, 3; *Patrologia Graeca* 65, 409a). Ha ezek alapján feltételezzük, hogy az egyiptomi szerzetesek egy részének, az „antropomorfitáknak”, vallási gyakorlataik, imáik során látomásokban volt részük, vagy legalábbis nyitottak voltak az ehhez hasonló jelenségek felé, akkor érthető, hogy ezek a szerzetesek kétségbeesett felháborodással fogadták az „órigenisták” álláspontját, mely spirituális tapasztalataikat alapjaiban kérdőjelezte meg. És mennyivel inkább így lehetett ez, ha ezt az álláspontot egy olyan vallási autoritás nyilvánította ki, mint Alexandria pátriárkája!

EVAGRIOSZ ÉS ÓRIGENÉSZ: KÉPISÉG ÉS IMA

Ha most az „órigenista” csoport álláspontját kezdjük vizsgálni annak érdekében, hogy jobban megértsük, mit is gondoltak képviselői az imák során felmerülő képekről, akkor abban a szerencsés helyzetben vagyunk, hogy közvetlenül a csoport szellemi vezetőjéhez, Evagrioszhoz fordulhatunk útmutatásért. Tudniillik a szerzetes élete vége felé – feltehetően 390 és 395 között – egy 153 rövid fejezetből álló tanulmányt írt az imáról, melyet a hagyomány később Szent Nílusnak tulajdonított. Az irat címzettje feltehetően Evagriosz korábbi tanuló társa, Rufinus volt (345–kb. 411), a neves történész és fordító, aki Órigenész több művének latinra való átültetésével oly sokat tett az alexandriai mester tanainak terjesztéséért, és – tehetjük hozzá – fennmaradásáért. Órigenész fennmaradt műveinek egy része ugyanis csak az ő latin fordításában jutott el hozzánk. Evagriosz szerint az ima a lélek emelkedése Istenhez (Evagriosz, *Az imáról* 35 – a továbbiakban is e mű fejezetszámaira hivatko-

zom). A tökéletes ima ennek megfelelően Isten színe előtt történik. Ez olyan tudatállapotot jelent, melyben a hívó a földi vágyakat elfojtja, és apatikus attitűdöt vesz fel (40, 52, 54). Az emelkedés kifejezés tehát inkább allegória, mint valóság: az imára alkalmassá vált tudatállapot kialakulását jelöli. A Gonosz és démonselege azonban e folyamat során mindvégig ellenérdekelte. Ennek megfelelően mindent elkövet, hogy az apatikus állapotból a lelket kimozdítsa. A gyakorló ezért állandó harcban áll e démonseleggel (49). A gonosz hatására keletkeznek a képek is a tudatban, melyek elvonják az imádkozó figyelmét (46). Ezzel szemben az angyalok jelenléte azáltal érzékelhető, hogy a zavaró gondolatok, vágyak eltűnnek, és a tudat elcsitul. Ez a tiszta ima állapota (30, 74). A megfelelő ima tehát a gondolatokról, képekről, vágyakról való lemondás állapota, ezt jeleníti meg a testhelyzet is, amelyet az imádkozónak fel kell vennie: ez nem más, mint a lemondást és alázatot kifejező lefelé irányuló tekintet (110).

A felmerülő belső képeket azonban nemcsak akkor kell elutasítani, amikor azok a profánnal kapcsolatosak, hanem akkor is, amikor a szent jelenik meg bennük. Ezen a ponton különösen érdemes Evagriosz tilalmaira figyelni, hiszen feltehető, hogy ezek működő gyakorlatra, mégpedig éppen az „antropomorfitáknak” nevezett szerzetesek gyakorlataira vonatkoznak. Evagriosz szerint az ima során semmilyen alakban sem szabad az Istenséget vizualizálni (66, 114). Nem szabad arra vágyani, hogy a gyakorló az angyalokat, az isteni erőket, vagy akár magát Krisztust megpillantsa. Ha ilyesmi történik vele, biztos lehet benne, hogy a látomás a démonok műve (115).

Még a tiszta ima állapotában is megeshet, hogy valamilyen forma jelenik meg, melyet a gyakorló Istenhez tartozónak vél – ám ez is csak a démon műve (67). A cél a teljes formanélküliség állapota (117). A forma keletkezéséről Evagriosz a következőket írja:

72. *Amikor pedig a tudat tisztán, szilárdan és igazán imádkozik, akkor többé nem balról lépik meg a démonok, hanem jobbról. Mert Isten dicsfényét (doxa Theu), vagy pedig az érzékek számára kedves alakzatok valamelyikét jelenítik meg neki azért, hogy úgy tűnjön, már teljesen elérte az imával elérni kívánt célját. Ez azonban – mondja egy csodálatos és tudós férfi – az imádkozó dicstelen szenvedélyének (kenodoxia pathusz) és a démon tevékenységének a következménye, aki megérinti az agy egy bizonyos helyét, és a keringést összezavarja.*

73. *Úgy gondolom, hogy a démon, miközben megérinti az említett helyet, akarata szerint fényt irányít a tudatra, és ezáltal támad a dicstelen szenvedély... (PG 79, 1181d–1184b)*

A fentiek alapján árnyaltabb képet alkothatunk az imában felbukkanó képek keletkezéséről. A szerző a kiemelt részekben egy jelentéssel teli szójátékot használ. Mint írja, az imában megjelenő kép, Isten dicsfénye – vagy ha job-



ban tetszik, Isten fénytete (*doxa Theou*) – egyáltalán nem isteni valami, hanem a dicstelen szenvedély (szó szerint: *kené* – üres; *doxa* – dicsfény) terméke. Ezt a démon kelti fel, aki az agy egy meghatározott részének keringését befolyásolva „fényt irányít a tudatra”. Az imában megtapasztalt fény tehát nem Isten fénytete, nem valóság, hanem – pszichiátriai szakkifejezéssel élve – vizuális hallucináció. Eredete nem isteni, hanem élettani, végső soron pedig démoni.

Szemben az „antropomorfitákkal”, Evagriosz fellép az imában használt vizualizációs gyakorlatok ellen, és a spon-tán fellépő víziókat is vizuális hallucinációknak tartja. Nyilvánvaló, hogy olyan hangsúlyosan regresszív állapotokban, mint amilyen a hosszan tartó spirituális gyakorlatozás, szükségképpen a tudat működésének archaikusabb módjai, elsősorban a képi megjelenítés kapnak erőre. Ha az így keletkezett képek objektív realitás erejével bírnak, akkor ez a belső (az úgynevezett pszichés) és a külső (objektív) realitás közötti határ elmosódását jelenti. Ezért lehet a misztikus belső útja egekbe való emelkedés is egyben, mint azt Pálnál, vagy a késő antik zsidó misztikában is láthatjuk.

Evagriosz szemlélete ezzel szemben éles határt von a külső és a belső közé. Az objektív és a pszichés realitást elválasztja, és az utóbbi képi megnyilvánulásait diabolizálja. A transzcendens e szemlélet szerint ugyan objektív, de nem képi; ami transzcendensnek tűnik és képi, az valójában démoni eredetű szubjektív jelenség. Azokban az esetekben, amikor a képesség és a forma a hagyomány által szentesített módon a transzcendensben is megjelenik (gondoljunk csak az isteni megjelenés bibliai példáira, vagy az angyalok égi karára), ott Evagriosz úgy oldja meg a nehézséget, hogy a szóban forgó képeket csak és kizárólag úgy fogja fel, mint érzések és lelki történések képletes kifejezését. Szép példa erre az az értelmezés, melyet Evagriosz az égi áldozatra ad (75). Meglátása szerint az a kép, amelyben egy angyal füstölőt ég a szentek imáit tartalmazó edényben, valójában költői megjelenítése annak a pillanatnak, amikor az imában a hívő lelke elcsitul.

Az órigénista vita egyik fontos következménye az, hogy hajlamosak vagyunk Órigenész gondolkodásmódját Evagriosz munkáinak fényében értelmezni. Emiatt hajlamosak lehetünk azt gondolni, hogy az imában felmerülő képek Órigenész számára éppúgy elfogadhatatlanok és démoniak, mint követője számára. Az alexandriai mester imáról szóló írásában azonban szó sincs démonokról. Számára az ima a lélek valós emelkedése az égi világba. Ez a felemelkedés nem harc a tiszta formanélküliségért, hanem olyan folyamat, amely együtt jár egyfajta belső transzformációval (Órigenész, *Az imádságról* 9, 2; 22, 4). Ennek megfelelően az imához leginkább ajánlott testhelyzet az, ha az imádkozó kitarja a karját és szemeit az ég felé emeli. Így képezi le a hívő testében is azt, amit lelkében megtapasztal, tudniillik, hogy Isten felé kitarulkozik, és hozzá felemelkedik (31, 2).

Mint láttuk, Evagriosz külön hangsúlyozza, hogy az imádság közben semmit sem szabad vizualizálni. Ezzel szemben az Órigenész által javasolt attitűd nem zárja ki egyértelműen a vizualizációt:

Úgy vélem, az imádkozónak feltétlenül javára válik, ha a megfelelő módon imádkozik, de már az is sokféleképpen előnyére szolgál, ha legalább erejéből telhetően törekszik erre. Az első – úgymond – haszon mindenképpen az, hogy ha elmenket az imádságra összpontosítjuk, ebben az állapotban Isten előtt állunk, és úgy beszélgetünk vele, mintha jelen lenne, mintha ránk tekintene, és közel lenne hozzánk. (8, 2)

Isten valós jelenlétét tehát kifejezetten fel kell idézni. Az Evagriosz által tiltott, és az „antropomorfiták” által feltehetőleg gyakorolt vizualizáció ettől már csak egy lépésre van. Gondoljunk csak vissza arra a testhelyzetre, melyben az egyértelműen „antropomorfitá” Silvanus atyát extázisában tanítványa megpillantotta: ő is úgy imádkozott, hogy az ég felé tárta karjait. Pontosan ez az Órigenész által javasolt testhelyzet, mely leképezi, hívja is talán, az égi utazást. Végezetül, ami az égietek illeti, Órigenész nem győzi hangsúlyozni, hogy ők rendelkeznek testtel, méghozzá gömb alakúval (31, 3).

Összefoglalóan azt mondhatjuk: nem találunk arra utaló jelet, hogy Órigenész a transzcendens tapasztalat képi megnyilvánulását démoni erőknek tulajdonította volna. Feltehető, hogy számára a belső tapasztalat, a pszichés realitás nem válik el élesen a külső, objektív realitástól. Az imában megtapasztalt emelkedés szerinte valós felemelkedés lehet, és az égi lények gömb alakú teste talán még a valóságban is szemlélhető.

KÍSÉRLLET AZ ÉRTELMEZÉSRE

Úgy tűnik, hogy a tudomány és a hagyomány talán kissé elhamarkodott véleményével szemben Órigenész és Evagriosz felfogása az imában megjeleníthető és megjelenő képekről nem azonos. A fentiekben a különbséget a realitáshoz való eltérő viszonyukban próbáltam megragadni. Ennek háttérében többféle okot feltételezhetünk. Ezek közül egyre hívnám itt fel a figyelmet.

Említettem, hogy Nagy Szent Vazul és Nazianzoszi Szent Gergely maradandó hatást gyakoroltak Evagriosz szellemi fejlődésére. Tudjuk, hogy mindketten tanultak orvostudományt Athénban, és így nem meglepő, hogy mindkettejüknél tettenérhetők az orvosi szemlélet nyomai. Az egyértelműség kedvéért fontos itt egy rövid definíciót adnom: orvosi szemlélet alatt ez esetben azt a megközelítést értem, mely a testben és a tudatban megjelenő zavarokat különálló — azaz nem transzcendens eredetű — fiziológiai jelenségekként szemléli. Mindez nem zárja ki persze, hogy ez a szemlélet is végső okként a transzcendenst jelölje meg. Evagriosz szemlélete ennek megfelelően orvosi, mert a felbukkanó képeket fiziológiailag magyarázza még akkor



is, ha végső soron valamilyen transzcendensre – a démonra – vezeti vissza őket.

Vazulról tudjuk, hogy különbséget tett a természetes eredetű és az Isten által küldött betegségek között, és természetes eredetű betegség fellépésekor azt tanácsolta szerzeteseinek, hogy használjanak gyógyszert. Gergely lelkivezetői munkájában pedig az orvosi szemlélet egyenesen meghatározó volt, mi több, tudjuk róla, hogy a lelki betegségeket mai értelemben vett, valódi betegségeként kezelte. Evagrioszt tehát neveltetése feltehetően determinálta arra, hogy elsajátítson egyfajta természettudományos szemléletet, és ennek megfelelően bizonyos lelki jelenségeket kellő távolságtartással kezeljen. Talán Egyiptom sivatagában is kapott olyan tanítást, mely ezt a szemléletet erősítette benne. Legalábbis a tőle idézett szöveg egy részlete – a „csodálatos és tudós férfi” említése – erre is utalhat.

Órigenésznél azonban az orvosi szemlélet értékelése meglehetősen ellentmondásos. Ezt látjuk például a *Kelszosz ellen* következő részletében:

Ha egyszerűbben és közönségesebben akar valaki élni, akkor a test gyógyítását orvosi szemlélettel kell végeznie; de ha a sokaságnál jobban akar élni, akkor az Isten iránti feltétlen engedelmesség és a hozzá intézett imák segítségével kell gyógyulnia (PG 11, 1607–1608b).

Tehát, olvashatjuk ki a sorok közül, a testi folyamatok nem csupán végső soron isteni eredetűek, hiszen ezek befolyásolására az istenes életmód közvetlenül is képes. Ha

IRODALOM

Köszönettel tartozom Csepregi Ildikónak, aki rövid londoni tanulmányutam alatt segítségemre volt abban, hogy a cikkhez anyagot gyűjtsek.

A szövegben szereplő Evagriosz-idézetet és az Órigenész *Kelszosz ellen* című művéből vett részletet a saját fordításomban közlöm.

Az *Atyák mondásait* a következő szöveg alapján fordítottam: *Patrologia Graeca (PG) 65., 409a*, angolul: *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection* (ford. Benedicta Ward), Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1975, 222–223 (Silvanus, 3).

Órigenész *Az imádságról* című művére a következő kiadás alapján hivatkozom: Paul Koetschau (kiad.), *Origenes Werke 2. köt.*, Leipzig, 1899, 295–403. A fordítás a következő kötetből való: Órigenész, *Az imádságról és a vértanúságról*, fordította Vanyó László, Budapest, 1997.

Evagriosz működéséről és tanításai utóéletéről jó összefoglalást nyújt John Eudes Bamberger az általa készített fordítás bevezetőjében: Evagrius Ponticus, *The Praktikos, Chapters on Prayer*, Kalamazoo, Michigan, 1981, xxiii–xciv.

pedig a helyzet így áll a testtel, akkor mennyivel inkább így lehet ez a lélekkel! A feltétlen hit számára nincs orvosi szemlélet, nem léteznek élettani folyamatok, pontosabban ezek nem lényegesek, mint ahogy az anyagi világ sem más, mint az örök dicsfényt megsűrő fátyol. Márpedig ha a lélek a fátylat fellebbentve elkezd látni a valóságot, akkor az, amit emelkedése közben lát, nem lehet valótlán. A belső és a külső ezért lehet egységes Órigenész számára.

Ezzel szemben az orvosi szemlélet megjelenése a keresztény spiritualitásban mindenképp magával hoz egy történet. Filozófiai–teológiai szempontból ez azt a problémát veti fel, hogy a világ nem egységes egész, hiszen jelenségeinek egy része nem vallási, hanem természettudományos módon értelmezhető és befolyásolható. Ez természetesen nem jelent rögtön szekularizációt, de a profán megjelenését a szenten belül mindenképpen. Ettől kezdve külön feladattá válik az így létrehívott profán integrálása, az egység megteremtése érdekében.

Lélektani szempontból az orvosi szemlélet megjelenése arra hívja fel a figyelmet, hogy az irracionálishoz való viszony ebben a korszakban változóban van. A lelki jelenségek egy része nem természetes – pontosabban természetesen természet fölötti – többé, hanem külön magyarázatra szorul, mi több, elutasításra kerül. Nem lényegtelen kérdés, hogy egy adott közösség hogyan értékeli és miként integrálja az irracionálist. Órigenész és Evagriosz további összehasonlító vizsgálatának konzekvenciái ezért számunkra is fontosak lehetnek.

Órigenésznél összefoglalóan lásd Henri Crouzel monográfiáját: *Origène*, Paris, 1984.

Az órigenista vitáról összefoglalóan: Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton, New Jersey, 1992.

Evagriosz gondolkodásmódját vizsgálja Antoine Guillaumont, *Les 'Képhalaia Gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les syriens*, Paris, 1962.

A korai zsidó misztikáról gondolatébresztő klasszikus mű Gershom G. Scholem írása: *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, New York, 1960.

A korai kereszténység és egyes ókeresztény szerzők orvosláshoz való viszonyáról hasznos információkat nyújt Michael Dörnemann, *Krankheit und Heilung in der Theologie der frühen Kirchenväter*, Siebeck, 2003.

Haszonnal forgatható még a késő antik orvoslás kérdésében Darrel W. Amundsen monográfiája: *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore–London, 1996.