

AZ ÖNALACSONYÍTÁS MOTÍVUMA CANTERBURYI ANSELMUS IMÁDSÁGAIBAN ÉS MEDITÁCIÓIBAN

SZÉKELY TAMÁS

ABSTRACT

Self-abasement as a motif in the Anselmian prayers and meditations

Anselm of Canterbury (1054–1109), on the one hand, was a well-known philosopher as the author of the *Proslogion*, *Monologion* and *Cur Deus homo*, and a well-known ecclesiastic leader of his era, being the abbot of Bec and later, the archbishop and primate of Canterbury and the abbot of Christ Church Monastery of Canterbury at the same time. On the other hand, he was also an outstanding author in the history of spiritual literature by virtue of his prayers (*orationes*) and meditations (*meditationes*). In his Letter to Adelaide (*Ep10*) he drew up a double-aimed spiritual program, wherein he wanted to help busy, noble and married people to develop their faith in God by self-examination (the function of his meditations) and by the fostering of love towards God (the fundamental function of his prayers). In this project, he used the motif of self-abasement permanently, which we can conceive of as a rhetorical device, a type of *captatio benevolentiae* whose theological background deserves being analyzed. In my paper, I am trying to interpret this motif, first, as a stylistic instrument (following Eileen Sweeney's view as expounded in her monograph concerning Anselm, and Tamás Adamik's handbooks of rhetoric). Next, I am investigating his prayers and meditations as parts of a theological-ethical problem, in the light of writings composed by earlier authors about pride and humility. Here, I am referring to Cassian (*Institutes of the Coenobia*), Augustine (*Confessions*, *The City of God*, *Tractates on the Gospel of John*), Benedict of Nursia (*Rules*) and Gregory the Great (*Pastoral Rule*). Finally, I would like to give advice to the pastors of our century regarding the spiritual direction of people suffering from compunction – or from the absence of it.

Megrémít engem az életem. Hiszen alaposan megvizsgálva önmagamat kitűnik, hogy szinte egész életem bűnös vagy terméketlen. És ha valami gyümölcs látszik is rajta, az annyira színlelt, vagy tökéletlen, vagy másféleképpen romlott, hogy képes arra, hogy akár el se nyerje sőt, kifejezetten a nem tetszését nyerje el Istennek. Ezért,

ó bűnös, a te életed már nem majdnem teljesen, hanem egészen biztosan teljesen vagy bűnös és kárhozatos, vagy gyümölcstelen és hitvány. De miért különböztetem meg a gyümölcstelenet a kárhozatostól? Ha terméketlen, akkor mindenképpen kárhozatos is. Bizonyos és igaz az, amit az Igazság mondott: „Minden fa, amely nem terem jó gyümölcsöt, kivágatik és tűzre vettetik.” Továbbá, ha valami hasznosat tesz, semmiképp sem tudom ezzel ellensúlyozni a test táplálékát, amelyet felélek. De kicsoda legeltet egy marhát, ami nem használ annyit, mint amennyit felemészt? És Te mégis, Jóságos Istenem, Te táplálsz és várokozol a te férgecskédre, aki haszontalan, és bűnöktől rohad. Mennyivel elviselhetőbben bűzlik a rothadó kutya az emberek számára, mint a bűnös lélek az Isten számára! Mennyivel szerencsétlenebben bűzlik az az Istennek, mint ez az embereknek! Ó jaj, nem is ember, hanem „emberek gyalázata,” értéktelegebb a marhánál, rosszabb a halottnál! „Undorodik lelkem az életemtől.” Élni restellek, meghalni reszketek.¹

BEVEZETÉS

Canterburyi Anselmust a XI. század anglo-normann világában a legmeghatározóbb teológusok és egyházi vezetők között tartják számon. A bec-i kolostor második perjeleként (1063–1078), majd második apátjaként (1078–1093) sokak számára vált meghatározó lelki vezetővé Normandiában. Mesterét, Páviai Lanfrancust pedig hivatalában követve Canterbury primás érseke lett (e tisztséget 1093-tól 1109-ben bekövetkezett haláláig viselte). Ez utóbbi hivatala nyomán szokás őt megnevezni Canterburyi Anselmusként, s jóval gyakrabban előforduló név ez a szakirodalomban, mint a születési helyét megjelölő Aostai (Szent) Anselm megnevezés.

¹ *Meditatio ad concitandum timorem*, I (*Lelkigyakorlat a[z Isten-]félelem ösztönzésére*; részlet): „Terret me vita mea. Namque diligenter discussa apparet mihi aut peccatum aut sterilitas fere tota vita mea. Et si quid fructus in ea videtur, sic est aut simulatum aut imperfectum aut aliquo modo corruptum, ut possit aut non placere aut displicere deo. Ergo o peccator, vita tua, non iam fere tota, sed certe tota, aut in peccato est et damnabilis, aut infructuosa et contemptibilis. Sed quid separo infructuosam a damnabili? Utique si est infructuosa, est et damnabilis. Constat enim et verum est quod veritas dixit: »Omnis arbor quae non facit fructum bonum, excidetur et in ignem mittetur«. Denique si quid ago utile, prorsus nullatenus illud compenso alimentis corporis quibus abutor. Sed quis pascit pecus, quod nec tantum prodest quantum consumit? Et tamen tu benignus deus, tu nutris et expectas tuum inutilem vermem et foetentem peccatis. Quam tolerabilius canis putris foetet hominibus quam anima peccatrix deo! Quam infelicius ista deo quam ille hominibus! Heu non hominem, sed »opprobrium hominum«, vilis pecore, peius cadavere! »Taedet animam meam vitae meae.« Vivere erubescio, mori pertimesco.» (F. S. Schmitt, ed., 1946, 76.)

Anselmus a lelkiségi irodalmat 19 imádsággal (*oratio*val) és 3 lelkigyakorlattal (*meditatio*val) gazdagította.² 10. sorszámú levelének tanúsága szerint a lelkigyakorlatok alapvető funkciójaként a bűnbánatra vezető önvizsgálatot határozta meg, az imádság funkciójaként pedig az isteni feloldozásért fohászokodó bűnvallást.³ Mindez Anselmus saját bevallása szerint sem válik el élesen, egyfajta műfaji határként e kétféle szövegben, de jelzi azt a célrendszert, amelyet a szövegek megalkotásakor Anselmus szem előtt tartott.

Mind az imádságok, mind a lelkigyakorlatok egyik közös jellemzője a címben megjelölt önalcsonyító motívum alkalmazása.⁴ A motívumot bizonyos visszatérő kifejezések alkalmazása révén azonosíthatjuk.

² A *meditatio* szó fordítása kapcsán a „lelkigyakorlat” és az „elmélkedés” szavak mint fordítási lehetőségek között vívódtam már a lelkiségi szövegekről készített doktori értekezésem elkészítése során is. Az elmélkedés szó talán jelenti azt a befelé irányuló, *introspektív* szellemi tevékenységet, amelynek a kor kolostori spiritualitásában is komoly hagyománya van. A lelkigyakorlat szó ugyanakkor jobban kifejezi azt az erőfeszítést, amely állhatatosságot és az önvizsgálathoz való visszatérésnek ismétlődő gyakorlatát foglalja magában. Elmélkedésen inkább azokat a – részben imádságokat, részben traktátusokat, részben *meditáció*-részleteket – értem, amelyek egy-egy bibliai szakasz vagy teológiai kérdés feletti merengést tartalmaznak. Ilyenek a rövid dialógusok, az imádságok közül a Krisztushoz szóló második ima (*Oratio ad Christum cum mens vult eius amore fervere* – Or2); továbbá a rövid lelkigyakorlatok közül a harmadik (*Me3: Meditatio redemptionis humanae*). Ettől a vizsgálódó szellemi „rágódás”-tól célszerű elhatárolni azt a sokkal intenzívebb belső vívódásra vezető szövegforrást, amelynek ereje abban áll, hogy az embert cselekvésre készteti, hatalmas emocionális nyomást helyezve az olvasóra, amint az dolgozatom nyitó idézetéből is kiolvasható.

³ F. S. Schmitt, 1946, 113. Ezen a helyen a lelkigyakorlat meghatározása is olvasható: „...qua se peccatoris anima breviter discutiatur, discutiendo despiciatur, despiciendo humiliatur, humiliando terrore ultimi iudicii concutitur, concussa in gemitu et lacrymas erumpat;” éppúgy, mint az imádságoké: „quae si intimo corde dicantur, cum vacat, plus tendunt ad accendendum amorem.” Eszerint a lelkigyakorlatot olvasó bűnös lélek magát röviden megvizsgálja, e vizsgálat révén magát megveti, megvetve megalázkodik, megalázkodva a végítélettől való rettegésétől megrendül (felrázódik, felkavarodik), és e megrendült állapotában sóhaj(ok)ban és könnyekben tör ki. Az imák pedig azt a célt szolgálják, hogy – amennyiben a szív elrejttségében szólnak meg – jobban ösztönözzenek a(z) Isten iránti szeretet felforrósítására.

⁴ Az 'önalcsonyító motívum' fogalmát először Péntek Dániel, a KRE HTK tanársegédje társaságában használtam egy *bűnvalló imádságokról* szóló szabadon választható kurzus közös előadása alkalmával. A fogalom dicséret, méltatás ellentétéként megjelenő erőteljes és az olvasót is kissé zavarba ejtő irodalmi eszközt jelöli, melynek Anselmus által történő használatát szeretném vizsgálni dolgozatomban. Fontos hangsúlyozni, hogy a fogalom Anselmus szövegeiben nem jelenik meg, ellenben van egy visszatérő irodalmi jelenség, amelyet próbálok felcímkézni, értékelni és elemzésnek alávetni.

Ilyen jellemző kifejezések az önvizsgálatot végző lélek, avagy az imádkozó hívő megnevezésére szolgáló *homunculus* kifejezés („emberke, kis ember”)⁵ szó, hasonlóan a *vermis* („féreg”), a *putritudo* („rothadás”), az *opprobrium* („szégyen, gyalázat, botrány”) szavak alkalmazása. Az igei alakok között megtaláljuk az alábbi igék használatát: *f(o)eteo* („bűzlik,” amikor valaki beteg és ezért rossz szaga van), *taedet* („undorodik, elege van, [bele]fáradt...”), *erubesco* („szégyenkezik, pirul”). Ezek a szavak gyakran együtt állnak a betegség, beteg állapot gyengeséget, bénaságot, benuhátságot, sebzettséget megfogalmazó kifejezéseivel, amelyek a keresztény gondolkodás történetét a kezdetektől végigkísérő *betegség-hamartológia*⁶ megnyilvánulásaként is értékelhetők.

Az *önalacsonyítás* motívumának vizsgálatára két út kínálkozik számunkra. (1) Egyrészt a motívumot alávethetjük egy stilisztikai vizsgálatnak, amit a szakirodalom már korábban elvégzett, ezért erre csak röviden szeretnék kitérni. (2) A másik út az *önalacsonyító* motívum teológiai gyökereinek vizsgálata lehet. Ez az az út, amely az *önalacsonyítást* alázat és gőg fogalmi ellentétének keretei közé helyezve Anselmus megváltástani koncepciójába is beépítheti. Ehhez a második úthoz szükség szerű, hogy azoknak a szerzőknek a kérdéskörhöz kapcsolódó tanításába beletekintsünk, akik Anselmusra bizonyára jelentős hatást gyakorolhattak. (3) Ezután érdemes néhány szövegrészlet rövid elemzésére is vállalkoznunk. (4) Végül korunk lelki vezetőinek szeretnék néhány továbbgondolásra szánt szempontot megfogalmazni.

AZ ÖNALACSONYÍTÁS MOTÍVUMÁNAK STILISZTIKAI ELEMZÉSE

Adamik Tamás Cornificiusnak az *Ad Herennium* című művét elemezve kiemeli, hogy Cornificius ebben az írásában három stílusnemet határoz meg, úgymint fennkölt, közepes és egyszerű stílusnemet.⁷ Amint Adamik Tamás rámutat, ezek

⁵ Ezt a kifejezést munkám során rendszerint ’parányi ember’-ként fordítottam a szövegekben, esetleg ’csekély ember’-ként, mivel az előbbi fordítási megoldások problematikusnak bizonyultak volna egyéb, a mi magyar nyelvű kultúránkban létező konnotációk miatt.

⁶ A kifejezés alatt azt a bibliai gyökerű gondolatot értem, amely a betegségben Isten büntetését, Isten ítéletét látja egyfelől, másfelől a betegségben és a bűnben analógiát lát, mivel mindkettő szenvedést okoz és halállal fenyeget. A megváltás éppen ezért gyógyítás, megmenekülés a halálból és kiút a szenvedésből. Jézus magát is a bűnösökhöz küldött orvosként aposztrofálja (vö. Máté 9,9–13).

⁷ Adamik Tamás, 1998, 99–120. A fennkölt a lehető legcsiszoltabb stílus (célja a nagyítás és megindítás, és a beszéd végére kívánczik: ritka szavak, felsőfok, költői kérdések, gondolat és szóalakzatok, ritmikus záradékok jellemzik), a közepes alacsonyabb (nem tartalmaz merész metaforákat, alakzatokat, legfeljebb költői kérdést és *sententiát*), az egyszerű pedig köznyelvi megfogalmazásokat alkalmaz (egyszerű, hétköznapi nyelv, feltehetőleg a *narratió*ban látja hasznosnak alkalmazását).

a stílus nemek Augustinus *A keresztény tanításról* (*De doctrina Christiana*) című művének negyedik könyvében is megtalálhatóak.⁸ E művében Augustinus, Cicero nyomán, arról ír, hogy minden beszédnek fontos funkciója a tanítás, gyönyörködtetés és megindítás.⁹ Bár az egyszerűen kifejtett üzenet akár önmagában is képes tanítani, az igazság kifejtése révén gyönyörködtetni, s igazságtartalmával a hallgatóságot cselekvésre ösztönözni, a keresztény szónoknak készen kell állnia a retorikai eszköztár tudatos használatára. A szónok ennek megfelelően az egyszerű stílust a tanítás leg egyszerűbb és legvilágosabb kifejtésére alkalmazza, amelyet „fogyaszthatóbbá” tehet a közepes stílus egynémely szöveg-ékesítő eszközének alkalmazásával. Amennyiben pedig mindez kevésnek bizonyul, s az üzenet önmagában, sőt gyönyörködtető megfogalmazásában sem indítja cselekvésre, döntésre, változtatásra a hallgatóságot, akkor válik indokolttá a fennkölt stílus alkalmazása.¹⁰

Eileen Sweeney Anselmus munkásságáról szóló monográfiájában¹¹ ír Anselmus imáinak lehetséges retorika-kritikai olvasatáról. Anselmus ima- és lelkigyakorlat-szövegeinek elemzésekor a retorika-kritikai olvasat valóban legitim, hiszen szövegei retorikai alakzatokban gazdagok, számos retorikus kérdést, fokozást (*climax*) és felkiáltást (*exclamatio*) tartalmaznak, továbbá jellemzően szóképekben is gazdagok, időnként egészen extrém *víziókat* és *allegóriákat* tartalmaznak, és a felsőfokú jelzők is gyakorinak tekinthetőek. A fennkölt stílus alkalmazása tehát igazolt.

Ez a stilisztikai megoldás pedig önmagában is magyarázható teológiaiilag. Anselmus az imáinak és lelkigyakorlatainak megírásakor ugyanis egyértelműen törekedett a hallgatóság *megindítására*. A hallgatóság fogalmát természetesen az imák és lelkigyakorlatok kapcsán pontosítani kell. A lelkigyakorlatok esetében a megszólított hallgatóság ugyanis maga az olvasó, akit Anselmus többnyire keresztény léleknek nevez (*anima Christiana*), és egyes szám második személyben szólít meg. E „keresztény lélek” megindítása rendkívül fontos, hiszen így érhető el az a rémült, felzaklatott, érzelmileg felforrósodott lelki állapot, ami a hívőt bűneivel való szembenézésre és bűnvallásra indíthatja. Az imádságok esetében a szövegek igen szuggesztív módon egyes szám első személyben vannak megfogalmazva (ezért beszélhetünk *imádkozó énről*). E szövegekben a megszólított hallgatóság maga az Isten és a szentek közössége a mennyben.¹² Ebben a helyzetben a bűnös lélek egyetlen dologban reménykedhet: imádságán megindulva elnyerheti Isten bocsánatát: a feloldozást (*absolutio*).

A fennkölt stílus ugyanakkor nem jelent dagályosságot, a közepes sem veszítheti el a logikus feszességet, és az egyszerű stílus sem válhat szárazzá.

⁸ Augustinus: *A keresztény tanításról*, IV.12,27–28.

⁹ Cicero: *A szónok*, 23.75.

¹⁰ Adamik Tamás, 1998, 268–278.

¹¹ Eileen Sweeney, 2012, 23–34.

¹² És persze egy kicsit maga az olvasó is, aki Anselmus sorait olvasva nyilván maga is megindul, maga is a szöveg hatása alá kerül, a megfogalmazás szépsége pedig az olvasónak szóló tiszteletadás

Mindezeket figyelembe véve Sweeney a fenti helyen e szövegelem kapcsán *captatio benevolentiae*-ről, azaz a *jóindulat megnyeréséről* ír. Ez az értelmezés teljességgel elfogadható, és nem is vitatni kívánom ezt a megközelítést, hanem a motívum elemzése során egy másik megközelítést is megkísérlek felkínálni.

Ebben a megközelítésben azt az állítást szeretném a történeti előzmények és szövegi példák bemutatásával alátámasztani, hogy a retorikus hagyomány mellett létezik egy másik hagyomány is, amely indokolhatja ennek a motívumnak az alkalmazását. Ez a hagyomány az askézis, és az asketikus hagyományról elmondható, hogy a gőgöt a megszentelődésért vívott harcban úgy határozza meg, mint amely minden bűn között a legjelentősebb. Ezzel szemben egyetlenegy úton lehet felvenni a harcot: ha Jézust követve a hívó a szelidség és alázat útjára lép.

A gőg kísértésével harcolva tehát Anselmus bizonyára számos forrásból tudott meríteni a bec-i kolostor különösen jól felszerelt könyvtárának köteteit vizsgálva, azon szerzők írásait tanulmányozva, akiknek olvasását a bencés hagyomány Anselmus korában már kifejezetten hasznosnak találta. Nyilvánvalóan számára is meghatározó tanítást fogalmazott meg Johannes Cassianus (360–435), Augustinus, Nursiai Benedek (cca 480–547), valamint I. Gergely pápa (Gregorius Magnus, *sedít* 590–604). Tanításukhoz igazodva Anselmus az önalacsonyítás motívuma révén az alázatnak azt a legnagyobb mélységét igyekezett vállalni, amelyből a megváltás aktusában, ha maga Isten emel fel, teljessé válhat a követésében megvalósuló megszentelődés, melynek vége a megdicsőülés Isten jelenlétében az *eschatonban*.

AZ ÖNALACSONYÍTÁS MOTÍVUMÁNAK TEOLÓGIAI ELEMZÉSE

A probléma bibliai gyökereire csak röviden szeretnék kitérni exkurzusként, mielőtt a fentiekben megjelölt szerzők gondolatait bemutatnám. A *Szentírás* az alázatról erényként beszél, a büszkeségről, gőgről pedig veszélyként, kockázatként, bűnként. Isten alázatot vár népétől, hiszen azt nem azért választotta, mert minden népnél kiválóbb, hanem mert kicsiny és törékeny, és szüksége van a szabadító Isten oltalmára (5 Mózés 7,7). Éppen ezért Isten dicsőségére élő és alázatos szolgálatra vállalkozó népként kell szolgálnia, hiszen ahányszor elbizakodik, vagy bálványokhoz fordul, Isten leveszi róluk a kezét, és szenvedés, kiszolgáltatás lesz Izrael osztályrésze (erről

is egyúttal, aki gyakorta komoly és befolyásos személy, akivel szemben az előkelőségének is szól a finom nyelvhasználat. Bár Anselmus levelezőpartnerei a bec-i korszakban jellemzően még nem nemesek, hanem rendtársak, főként perjelek és apátok, jól tudjuk, hogy sok perjel és apát és püspök került ki a normann nemesi családok tagjai közül. Tehát a fennkölt stílus alkalmazása minden esetben szól valamennyire az olvasónak is.

leglátványosabban a *Bírák könyve* tudósít az Ószövetségben). Ebben az értelemben Krisztus igehirdetésében az alázatos, szelíd követés eszménye nem hat újdonságként, Jakab összegzése, mely szerint *Isten az alázatosokat szereti, de a kevélyeknek ellene áll* (Jakab 4,6) nem előzmény nélküli az Ószövetségben sem (Zsoltárok 116,6; Példabeszédek 3,34). Ez a hagyomány akkor válik igazán érdekessé, amikor az újszövetségi tanításról nyilvánvaló lesz, hogy nem csupán a zsidósághoz szól, mivel Istennek minden népben vannak választottai (Apostolok Cselekedetei 10,35), akikhez az üzenetnek el kell jutnia – azaz amikor az üzenet univerzálissá válik. Az üzenetnek pedig két, egymástól elválaszthatatlan eleme van: (1.) Az igaz Isten követése a teljes alávetetés vállalását és alázatot kíván meg a hívőtől; és (2.) ami igazán botrányos zsidóknak és görögöknek egyaránt (1Korinthus 1,18–25), az az, hogy erre az alázatos és alávetést vállaló attitűdre a példát maga Isten Fia szolgáltatja (*kenōsis*, lásd Filippi 2, 1–11), aki mindhalálig engedelmes volt Istennek, mégpedig a kereszthalálig. A *kenōsis* botránya Anselmus korában is élénk vitát okozott Angliában, amely vita a *Cur Deus homo* (*Miért lett Isten emberré*) című művének megírásához vezető egyik tényező volt.¹³

Lássuk tehát a folytatásban az Anselmus teológiai látására döntő hatást gyakorló szerzők gondolatainak összefoglalását röviden!

1. Johannes Cassianus *De institutis coenobiorum* című művének I–IV. könyve a szerzetesi élet praktikus kérdéseit szabályozza (öltözék, zsoltározás rendje, testvérek felvétele a kolostorba), majd az V–XII. könyvekben ír arról a lelki-spirituális harcról, amely a szerzetesi életet jellemzi. A szerzetessé válásról szóló 4. könyv utolsó alfejezetében Cassianus az egész könyv mondanivalóját igyekszik néhány mondatban összegezni:

Üdvösségünk és a bölcsességnek kezdete a Szentírás szerint az Úr félelme (Példabeszédek 1,7). A szív töredelme a világról való lemondásra készítet, vagyis hogy mondjunk le mindenről, s vessük meg összes javainkat. E lemondásból alázatosság születik. Az alázatosság akaratumk megtagadására vezet. Akaratumk megtagadása gyökerestül kiirtja minden vétkünket. Ha pedig kiűztük vétkeinket, megerősödnek és virulnak az erények...¹⁴

¹³ A *Cur Deus homo* című értekezés Isten méltóságának sértetlensége mellett érvelve igyekszik választ adni a zsidó vitapartnereknek. A nemzetközi Anselmus-kutatás napjainkban reneszánszát éli, aminek köszönhetően számos, kifejezetten a *Cur Deus homo* elemzésével foglalkozó cikk és kötet jelenik meg, néhány klasszikus és újabb munkára szeretnék csak utalni e helyen: Southern, 1990, 198–202; Emery de Gaál Gyulai, 2002, 182–192; Dér Katalin, 2001, 236–241.

¹⁴ Johannes Cassianus: *A keleti szerzetesek szabályai*, 1999, 76.

Ez a szöveg kísértetiesen hasonlít Anselmus egyik levélrészletére, amelyben szeretett orvosát arról győzködi, hogy a világ kevélységét (*superbia*) elhagyva és a szerzetesi szegénységet vállalva munkálkodjon üdvösségén Anselmus szerzetestársaként:

Ha tehát már meggyőződtek arról, hogy minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége, ami nem az Atyától, hanem a világtól van (1 János 2,16, Káldi ford. alapján); ha már tudjátok, hogy a világ és az ő kívánsága elmúlik, (1 János 2,17), ha már olvastátok, hogy e világ barátai az Isten ellenségeivé válnak (Jakab 4,4), ha már hisztek abban, hogy mindenki, aki elhagyta házát, fivéreit vagy nővéreit, apját vagy anyját, gyermekeit vagy földjét az én nevemért, százannyit kap majd, és örök életet fog örökölni; (Máté 19,29 Káldi), bátorítalak titeket, hogy ne szeressétek a világot, sem azt, ami ebben a világban van (1János 2,15 Káldi), hanem hagyjátok magatok mögött e világot, és kövessétek Krisztus szegénységét, és százannyit kaptok cserébe, és örök életetek lesz.¹⁵

Ennek az életmódnak a vállalása különösen nehéznek tűnik, hiszen a vétkekkel való harcban talán a legádázabb démonként kell küzdeni a *kevélység szellemével*, melyről Cassianus művének XII. könyvében ír:

Nincs még egy bűn, amely annyira tönkretenné az összes erényeket, s az embert annyira megrabolná és kivetkőztetné a megigazulásból és életszentségből, mint a kevélység gonoszása. Olyan ez, mint az egész szervezeten eluralkodó halálos betegség: nem elégszik meg azzal, hogy egy tagot vagy annak egy részét bénítsa meg, hanem az egész testet halálos pusztulásba dönti. Különösen azokat igyekszik súlyos bukásba taszítani és megölni, akik már az erények tetőfokán állnak.¹⁶

Tekintve, hogy a mű olvasását Benedek *Regulája* ajánlja a szerzetesek figyelmébe,¹⁷ e szövegeket Anselmus bizonyosan jól ismerte. Nem véletlen, hogy ezeknek a szövegeknek a hatása döntően meghatározta Anselmus gondolkodását.

¹⁵ „Si igitur iam experti estis, »quoniam omne quod est in mundo concupiscentia carnis est et concupiscentia oculorum et superbia vitae, quae non est ex patre, sed ex mundo est«; si iam cognoscitis quia »mundus transibit et concupiscentia eius«; si legistis quia »amicus« »saeculi huius inimicus dei constituetur«; si creditis quia »quicumque reliquerit domum« suam »vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum, centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit«; hortor vos: »nolite diligere mundum, nec ea quae in mundo sunt«; sed relinquite ea et sequimini paupertatem Christi, ut pro eis centuplum accipiatis et vitam aeternam possideatis.” (F. S. Schmitt, 1946, 157.)

¹⁶ Johannes Cassianus: *A keleti szerzetesek szabályai*. 1999, 194–195.

¹⁷ *Regula Benedicti* 42,3; vö. Kardong magyarázatával: Kardong, 1996, 346: „ha kétszeri étkezés van, ahogy felkeltek a vacsorától, üljenek le mindnyájan együtt, és az egyik olvasson föl

2. Augustinus egész életművét végigkíséri az alázat és gőg problematikája. A fenti megfogalmazáshoz megszólalásig hasonlít a *János Evangéliumáról* szóló magyarázatok között a 25. beszéd alábbi részlete:

Minden betegség feje a gőg, mert minden bűn feje a gőg... Honnan gyarapodik a gonoszság? A gőg által. Gyógyítsd a gőgöt, és nem lesz gonoszság! Tehát, hogy minden betegség oka meggyógyuljon, azaz a gőg, azért szállt alá, és lett alázatos az Isten Fia. Miért kevélykedsz, ember? Az Isten érted lett alázatos. Talán szégyelled utánozni az alázatos embert – legalább az alázatos Istent utánozd!¹⁸

Cassianus és Augustinus egyaránt minden bűn fölött állóként vagy minden bűn forrásaként ír a gőgről, amely pusztító betegséggé emészti fel az ember életét. Ezt a betegséget csak az *Áldott Orvos*, Jézus Krisztus gyógyíthatta meg, azáltal hogy alázatos Istenként eljött a világba, hogy az alázat és szelídség követendő példáját adja az ember számára. Istennek ez az alázata a *kenősisban* valósul meg, amely a *testetöltés* egyik legnagyobb botránya.¹⁹ Krisztusnak ezt az áldozatát és az alázat kevélységgel szembeni helyes útját a filozófia nem képes feltárni és megmutatni, ezt az utat csak a Szentírás olvasása révén lehet megismerni.²⁰

Ettől a helyes életformától az embert az Édenkertben saját kevélyége térítette el, hiszen Isten szeretete helyett az önmagára irányuló szeretetet választotta, ez pedig a rosszakarat gyökere, amely a jónak és tökéletesnek és szentnek teremtett világba becsempészte a gonoszságot, s amelynek mentén a világ maga is két részre szakad: Krisztus királyságára, ahol a szeretet uralkodik, és a Sátán birodalmára, ahol pedig az önszeretet. Ez az önszeretet azonban egy alacsonyabb létformába és végső soron a semmivé váláshoz, a megsemmisüléshez vezet. Éppen ezért különös módon „... van valami az alázatosságban, ami csodálatos módon fölemeli a szívet. És van valami a gőgösségben, ami lenyomja a szívet.”²¹

Augustinus alázatról szóló tanítása révén Anselmus a megváltás aktusát is meg tudja fogalmazni úgy, hogy az alázatos Isten a kevély ember életútjával ellentétes utat jár be. Amennyiben az ember követi Megváltó Urát az alázatban, akkor a mennyei öröm, gazdagság, felemeltetés és megdicsőülés (*glorificatio*) reményében küzdhet a földi életben démonaival. Ágoston életében is ez volt az a meghatározó fordulat,

a *Beszéletekből* vagy *Az atyák életéből* vagy esetleg valami mást, amin épülnek a hallgatók.” *Szent Benedek Regulája*, 108.

¹⁸ Szent Ágoston: *Beszédek Szent János Evangéliumáról*. 2008, 345.

¹⁹ Ez az a botrány, ami Anselmus korában is felzaklatta a zsidóságot, és amelynek nyomán a *Cur Deus homo* című műve megfogalmazódott.

²⁰ Erről ír Ágoston a *Vallomások* 7. könyvének 9. fejezetében: Szent Ágoston: *Vallomások*. 1987, 193–195.

²¹ *Isten városáról*, 14. könyv, 13. fejezet. Szent Ágoston: *Isten városáról*. 2006, 233–236.

amelynek hatására egész addigi életét mérlegelve elköteleződött az aszketikus életforma folytatása mellett.

3. Nursiai Benedek alázatos életviteléről és remeteként átélt csodás tapasztalatairól I. Gergely pápa írt életrajzot a *Dialógusok* II. könyvében, amely a középkor igen népszerű olvasmányai közé tartozott. Az alázatot mint az üdvösség útját a *Regula* leghosszabb fejezetében (*RB* 7.) részletesen taglalja azon allegória alkalmazásával, hogy az alázat 12 lépcsőjének végigjárása miként segíti a lélek üdvösségét. A 12 lépcsős létra allegóriája Jákob látomásának spirituális értelmezésén alapul, mely szerint a menny és föld között áll egy létra, amelyen felfelé haladva el lehet jutni Istenhez. Ez a felfelé jutás azonban csak egyféle módon lehetséges: ha az ember egyre alázatosabbá válik.²²

Az alázatra építő bencés aszkézis programját a 7. fejezet tanításánál is talán egyértelműbben fogalmazza meg a Húsvéti Nagyböjt helyes gyakorlatát ismertető 49. fejezetben:

A szerzetes életének olyannak kell lennie, mintha állandóan negyvennapos böjt fegyelem alatt élne, mégis mivel kevesekben van meg ehhez az erő, ezért azt tanácsoljuk, hogy a negyven napnak ebben az idejében teljes tisztasággal élje életét, ugyanakkor a más időkben elkövetett hanyagságait ezekben a szent napokban tegye jóvá. Ez akkor történik megfelelő módon, ha minden bűntől tartózkodunk, könnyek között imádkozunk, szent olvasmányokat olvasunk, a szív töredelmére és az önmegtagadás cselekedeteire törekedünk. Ezekben a napokban tehát szolgálatunk szokott mértékéhez adjunk hozzá valamit: külön imádságokat, ételben és italban önmegtagadást. A kiszabott mértéken felül mindenki ajánljon föl valamit saját akaratából... Azt azonban, amit ki-ki felajánl, terjessze apátja elé, és az ő imádságával és beleegyezésével tegye, mert ami a lelki atya jóváhagyása nélkül történik, elbizakodottságnak és hiú dicsőségvágyának számít, nem érdemnek...²³

A szerzetes egész élete Benedek megfogalmazása szerint önmegtagadás, aminek kiemelt gyakorlata a nagyböjt ideje, de ez az időszak főként emlékeztető csupán arról, amiről az egész szerzetesi életnek szólnia kell. Anselmus levélgyűjteményének számos darabjából az derül ki, hogy alázatra nevelő és buzdító lelki vezetőként (alanyainak üdvösségét munkálva) maga is erre az önmegtagadó életvitelre buzdítja az imák és lelkigyakorlatok, valamint leveleinek olvasóit.²⁴

E sorokból nagyon fontos felismerni az érdemteológia paradox kifejtését. Hiszen amire biztatja Benedek a szerzeteseket, az érdemszerzés, vezeklés, elégtétel

²² Az allegória alapjául szolgáló történet megtalálható itt: 1 Mózes 28,10-22.

²³ *RB* 49., 1-6. és 8-9.

²⁴ *Ep*59, *Ep*99, *Ep*101, *Ep*297; *Ep*333.

a bűnökért, amely gyakorlat azonban magában rejtje az elbizakodottság kockázatát, az erények növekedésének felismeréséből adódó megnyugvást. Ezért a lelki vezetőnek (*pater spiritualis*) felügyelnie kell az imádság, az olvasás, az önmehtagadás felajánlásának gyakorlatát, nehogy mindez a szerzetes vagy hívő alázata helyett valami azzal ellentétes állapotra vezessen.

Éppen ezért van nagy jelentősége a lelkigyakorlatok olvasása által megvalósuló önvizsgálatból fakadó bűnbánatnak és a bűnbánatot megfogalmazó bűnvalló imának.²⁵ Nem véletlen, hogy amikor Anselmus imaszövegein és levelein keresztül a lelki vezetés közvetett, *virtualizált* formáját gyakorolja, ennek a lelkiállapotnak az elérését célozza. Ezért a gyűjteményhez írott bevezetőjében hangsúlyozza is, hogy szövegeit csendben, nyugalomban érdemes olvasni, és csak akkora részletekben, amelyekben az olvasó még fenn tudja tartani a koncentrációt. Hiszen az imádság nem teljesítmény, hogy sokat vagy hosszasan kellene imádkozni, hanem az önmehtagadás egyik eszköze,²⁶ a bűneink okán vállalt vezeklés (*paenitentia*) egyik formája, amely megkívánja a koncentrált lélekjelenlétet.

4. Gergely alázatról szóló tanítása jól tanulmányozható a *Lelkipásztor kézikönyvében* (*Regula pastoralis*). A *Lelkipásztor kézikönyve* négy könyvből áll. Ez a négy könyv négy különböző megközelítésben fogalmazza meg a hívő ember, a lelkipásztor, sőt az egészen magas pozíciót betöltő lelkipásztor életében egyaránt zajló, alázat és gőg közötti küzdelem eredményes megvívásához szükséges feltételeket.

Az I. könyv arról szól, hogy kik azok, akik egyáltalán méltók arra, hogy komoly hivatalt töltsenek be az egyházban. Gergely életrajzát ismerve a 6. fejezetben olvasható kitétel nem áthallásoktól mentes. E helyen Gergely ugyanis megfogalmazza, hogy azok, akik alázatoságból (*humilitas*) menekülnek a kormányzás terhe elől, akkor igazán alázatosak, ha nem ellenkeznek az isteni paranccsal. Bár az alázatoság erény, nem alázatos az, aki engedetlen Isten parancsával szemben.²⁷

A II. könyvben Gergely megpróbálja megrajzolni a lelkipásztori pályára alkalmas ember portréját. Témánk szempontjából ennek a könyvnek a 6. fejezetét célszerű kiemelni, ahol így fogalmaz: „A vezető legyen a jók alázatos társa és a vétkezők bűneinek igazságos és ügybuzgó bírója: ne helyezze magát a többiek fölé a jók között, de ha a gonoszok bűne megkívánja, nyilvánítsa ki előljárói hatalmát.”²⁸

A III. könyv arról szól 40 fejezeten keresztül, hogy miként kell pásztorolni, inteni, tanítani, bűnbánatra vezetni a különböző típusú embereket. Az alázatosok és kevélyek intése kapcsán megfogalmazásai a ma lelkipásztorai számára is olyan jótanácssal szolgálnak, amely a XXI. században elvárt lélektani megalapozottság követelményeit is kiállja:

²⁵ Ezt a lelkievezetői célt a már említett *Ep10*-ben fogalmazta meg Anselmus.

²⁶ Uo.

²⁷ Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*, 51.

²⁸ Uo., 86.

Másképp kell figyelmeztetni az alázatosokat és a kevélyeket. Hallják az alázatosak, hogy örökkévaló az, amire áhítoznak és mulékony, amit megvetnek; a kevélyek pedig, hogy mulandó az, amit birtokolni akarnak és örökkévaló, amit elveszítenek... Mondjuk meg az alázatosoknak, hogy amikor megalázkodnak, felemelkednek, Istenhez lesznek hasonlók; mondjuk meg a gőgösöknek, hogy amikor a lázadó angyalt utánozva felfújják magukat, elbuknak. Mi hitványabb a gőgnél? Önmagánál magasabbra törve letaszít minket az igazi nagyság csúcsáról. Mi fenségesebb, mint az alázat? Egészen lehajolva egyesül a Teremtővel, aki a legmagasabb magaslatok fölött trónol. ... A kevélyek feddésekor dorgáló szavainkat dicsérettel elegyítsük, hogy mi-közben szívesen fogadják a jót, amit szeretnek, a szidást is lenyeljék, amit gyűlölnék.

Azt a gyakorlati javaslatot is hozzáfűzi, hogy a kevély embert úgy vezessük a jó útra, hogy segítségét kérjük, ezáltal hasznossága teljes tudatában fogja lelkesen szolgálni Isten ügyét.²⁹

A IV. könyv alig néhány oldala arra figyelmeztet, hogy milyen fontos a lelkipásztor rendszeres önvizsgálata, mert enélkül elbizzá magát, és alkalmatlanná válik hivatalára. Az ígéhirdetésben aratott sikerek a lelkipásztort megrészegezhetik, ezért folyamatos bűnbánattal kell törekednie arra, hogy el ne feledkezzen arról, hogy ő maga is bűnös és nyomorult. Ennek döntő jelentősége van, mert erről elfeledkezve alkalmatlanná válik szolgálatára, és ezzel Isten ügyét rombolja. Ennek az iránymutatásnak a hatása fellelhető Anselmus Szent Benedekhez szóló imájában, ahol meglehetősen szarkazmussal mutat rá a fogadalmát megtartani képtelen szerzetes fogadalmához és öltözékéhez méltatlan gyarlóságára. Hasonló módon Anselmus Patrónus Szenthez szóló imájában is megjelenik ez a motívum, amelyet lentebb idézve szeretnék röviden elemezni.

Látható mindebből annak az aszketikus örökségnek a folytatása, amelynek közvetítését kortársai irányába maga Anselmus is fontosnak tartotta. A tavalyi évben megjelent egy monográfia³⁰ Anselmus egyik kortársáról, Fécamp apátjáról, Ravennai Jánosról (akit Jean de Fécamp néven is emlegetnek, †1078), aki a bűnbánatra, önvizsgálatra és a vezeklő életre helyezte a hangsúlyt lelki vezetői szolgálatában. Gondolatait egy teológiai értekezésben is összefoglalta *Confessio theologica*³¹ címen, amelynek forrásai között első renden Ágoston *Vallomások* és az *Isten városáról* című műveit éppúgy megjelöli, mint a *Lelkipásztor kézikönyvét* és Gergely pápa Jób könyvéről szóló magyarázatát. A két szerző munkásságának hasonlósága, időbeli és térbeli közelsége, továbbá az a körülmény, hogy mindketten a normandiai kolostori reform

²⁹ Uo., 178–181.

³⁰ Lauren Mancia: *Emotional Monasticism, Affective Piety in the Eleventh-century Monastery of John of Fécamp*. Manchester, Manchester University Press, 2019.

³¹ Dom Jean Leclercq – Jean-Paul Bonnes: *Un maître de la vie spirituelle au XI^e siècle*. Paris, J. Vrin, 1946.

meghatározó alkotói, Mancia monográfiája és saját véleményem szerint is további kutatást igényel annak megítélése végett, hogy mennyiben tekinthetünk Anselmusra kreatív újítóként, s mennyiben a fécamp-i apát munkájából inspirálódó, s annak stilisztikai megoldásait valamint lelkiségét folytató íróként.

SZÖVEGES PÉLDÁK BEMUTATÁSA

Fentebb már láttuk, hogy Anselmus kétféle szituációban alkalmazza az önalacsonyító motívumot - illetve talán helyesebb volna háromféle alkalmazásról említést tenni. A bevezetésben bemutatott lelkigyakorlathoz hasonlóan a motívum imáiban is megjelenik és a levelezésben is.

A levelezésben az alkalmazás oka kettős. Egyrészt a levelező partnerek jelentős része előkelő személy, és vagy egyházi vezető, akikkel szemben a fennkölt stílus alkalmazása olyannyira elkerülhetetlen, mint a levelezésben kötelező formai elemként szintén megjelenő *captatio benevolentiae* alkalmazása. Másrészt a szituáció is megkívánja, hogy apátként, érsekként, lelki vezetőként sem feledkezhet meg Anselmus arról, hogy a pozíciója nem jogosítja fel arra, hogy fölényesen lépjen fel levelezőpartnerével szemben, és ebben Anselmus hanghordozása kevés kivételtől eltekintve következetesnek is mondható.³²

Avégett, hogy az imádságban történő alkalmazásra is lássunk példát, álljon előttünk egy különös ima: a templom védőszentjéhez szóló püspöki avagy apáti ima (*Oratio 17*) egyik részlete! Ez az imádság azért is érdekes, mert „paraméteres” ima, „Szent N”-hez szól, úgyhogy „N” helyébe be lehet helyettesíteni bármelyik helyi védőszentet. Ebben az imában a *Regula* apátokkal szemben megfogalmazott elvárásainak antitetikus megfogalmazása olvasható, ami hasonló a Szent Benedekhez szóló imához (*Oratio 15*), amelyben a szerzetesi életmód támasztotta elvárásokkal kapcsolatban mondja ki Anselmus (talán nem kevés túlzással): alkalmatlan vagyok ezek teljesítésére.

³² E kevés kivételt főleg az élete végén keletkező levelezés képezi, melynek darabjait második száműzetése idején és röviddel halála előtt, Angliába visszatérve írta. Ekkoriban Anselmus idős volt már, beteg, és a politikai csatározások miatt némiképp meg is keseredett. Hiábavalónak érezte küzdelmét, erős ellenállásba ütközött a korrump angliai felső papság körében éppúgy, mint a királyi udvarban. Ráadásul élete végén megrendítette Hugo lyoni érsek halála is, aki közeli barátja volt, és száműzetése idején vendéglátójaként is szolgált. Ezek a különleges körülmények emberileg is indokolják a hangváltást, de nem csak emberileg. Úgy tűnik, hogy Anselmus élete végén saját politikai szerepét is felülvizsgálta, és arra jutott, hogy eredményeket csak jóval határozottabb fellépéssel, jogi eszközök alkalmazásával lehet elérni, különösen a yorki érsekséggel folytatott harcban.

Tanítónak hívnak, de nem tudom, az vagyok-e. Pásztornak neveznek, de nem tudok az lenni. Apátnak hívnak, de nem vagyok az. Mások azt látják, hogy az apát helyén ülök, de én látom, hogy nem végzem el azt, amit az apát tesz. Látják, hogy elől megyek, mint apát, de én látom, hogy nem élek úgy, mint egy apát. Megadják nekem az apátnak [járó] tiszteletet, de én nem mutatom előttük egy apát erényeit. Egy jó laikus életvezetésére sem vagyok képes, és azt várják tőlem, hogy éljek úgy, mint a szerzetesek. *Mit tettem [én], a parányi ember, a féreg és rothadás, mit tettem, mire merészkedtem, mibe egyeztem bele?*³³

(*Oratio episcopi vel abbatis ad sanctum sub cuius nomine regit ecclesiam* [17]; részlet)

Bár a teljes szövegrészletet az *imádkozó én* önalacsonyító narratívája határozza meg, az önalacsonyítás az utolsó, egyben kiemelt sorban már öngyalázásba torkollik. Ez egyfajta fokozásként is értelmezhető, éppen ezért erős érzéseket kiváltó, tudatosan felépített mondat. A parányi ember (*homunculus*), a féreg (*vermis*), a rothadás (*putritudo*) egyre undorítóbb képek, a jelentéktelentől a pusztulásra méltóig, sőt talán a halottig jut el a megfogalmazás felkavaró és gyomorforgató fokozásában.

Nyilvánvalóan párhuzama ennek a bevezetésben olvasható lelkigyakorlat, amely a jól ismert természetlen fügefa képétől eljut egy különös analógiáig, a döglött kutya tetemének bűzléséig, amely oly mértékben undorító az emberi orrnak, amely még így sem fogható Isten undorérzetéhez, amelyet a bűnös ember miatt kénytelen elhordozni. Érzékelhető a probléma súlya, amely okot és erős alapot szolgáltat az önvizsgálatra. Arra az önvizsgálatra, amely istenfélelemre vezet.

Ennek a lelkigyakorlatnak egy későbbi részletéből az is kiderül, hogy Anselmus az *istenfélelem* terminust szó szerint veszi, és valóban rettegést, borzongást akar kiváltani imáinak olvasóiból. Mindez az előzőekben tárgyalt szerzők megállapításait figyelembe véve teljesen érthető eljárás. E félelem nélkül ugyanis a lélek lagymatag, bénult, és a veszély iránt érzéketlenséget mutató álmatagságtól szenved. Ebből az állapotból a lelkivezetőnek a rábízott testvér lelkét ki kell mozdítania. Ennek pedig ideális eszköze az a fajta önostorozás, amely igen erőteljesen megjelenik az első lelkigyakorlat alábbi olvasható részletében:

³³ „Magister enim vocor, sed esse nescio. Pastor nominor, sed esse nequeo. Abbas dicor, sed non sum. Vident enim me sedere ubi sedet abbas, sed ego video me non facere quod facit abbas. Aspicunt me praecedere sicut abbatem, sed ego aspicio me non vivere sicut abbatem. Exhibent mihi honores abbatis, sed ego non ostendo illis mores abbatis. Nondum duxi vitam boni laici, et de me expectant quomodo vivant monachi. Quid feci, homuncio, vermis et putredo, quid feci, quid praesumpsisti, quid consensisti?” (F. S. Schmitt, 1946, 68.)

Terméketlen lelkem, mit művelsz? Miért vagy tétlen, bűnös lelkem? Az ítélet napja eljön. Közel van az Úr nagy napja, közeledik és igen gyorsan jön; ez a nap, ez a nap a harag napja, a nyomorúság és szükség napja, a boldogtalanság és gyötrelem napja, a sötétség és köd napja, a füstgomolygás napja, a harsonazengés napja. Ó keserű hangja az Úr napjának! S mégis mit szunyókálsz, te langyos, te kiköpésre méltó lélek, miért szunyókálsz? Aki nem ébred fel, aki nem remeg meg az ekkora mennydörgésre sem, az nem is alszik, hanem halott.³⁴

Arról a bűnös emberről, aki ebben az állapotban nem hogy nem fél és nem undorodik, hanem közönyösen szunyókál, miközben lassan rászakad az ég, és erre sem riad fel, kimondható, hogy nem is alszik, hanem egyenesen halott. Arra az emberre ítélet vár, arra az emberre pusztulás vár. Ebből akarja Anselmus a retorika eszközeivel kimozdítani és megindítani a rábízott lelkeket, és az önalcsonyítás motívumának alkalmazásával üdvös alázatra hívni, hiszen az fog felmagasztaltatni, aki kész magát megalázni (Máté 23,12). Aki nem képes e szavakat kimondani és komolyan venni, és érzéseit nem az istenfélelem uralja, az reménytelen eset, hiába tűnik úgy, hogy él, valójában halott. Ebből az állapotból igyekszik kigyógyítani őt Anselmus megrázó és felzaklató lelkigyakorlata.

A fenti szövegeket látva világossá válik, hogy Anselmus az aszketikus *humilitas-tradíció* teológiájára építő lelkivezetésében finom érzékkel alkalmazza a klasszikus retorika eszközeit. Bár Anselmus szövegei formailag meglehetősen bonyolult, olykor nehezen is követhető alkotások, a forma így sem kerekedik a tartalom fölé. Mind-ez Anselmus szerzetesi elkötelezettségéből fakadhat, hiszen pontosan tudja, hogy közössége lelkivezetőjeként a lehető legmagasabb morális követelményeknek kell megfelelnie.³⁵

Figyelnie kell arra, hogy a tartalom, a lelki vezetői cél megvalósulása uralja a szövegalkotás folyamatát. Így lesz a stilisztikai ismeret eszközzé. Hiszen a cél a bűnös lelki megtisztulásának és üdvözülésének segítése. Fontos Anselmus számára, hogy partnere legyen bár egyszerű laikus, szerzetestárs vagy akár apát, püspök, korának nagy hatalmú nemes ura és úrhölgye, a partner ismerje fel esendőségét, vétkeit, tárja fel azokat Isten előtt, és élje át a bűnbocsánat élményét. Legyen szava megindultságtól túlfűtött, s amit Isten elé tár, az a mennyei trónterem emelkedettségében is legyen kellően megindító beszéd.

³⁴ „Anima sterilis, quid agis? Quid torpes, anima peccatrix? Dies iudicii venit. »Iuxta est dies domini magnus, iuxta et velox nimis«; »dies irae, dies illa, dies tribulationis et angustiae, dies calamitatis et miseriae, dies tenebrarum et caliginis, dies nebulae et turbinis, dies tubae et clangoris«. O »vox diei domini amara!« Quid dormitas, anima tepida et digna evomi, quid dormitas? Qui non expergiscitur, qui non tremat ad tantum tonitruum, non dormit, sed mortuus est.» (F. S. Schmitt, 1946, 77.)

³⁵ Legalábbis ezt hangsúlyozza az apát feladatait rögzítő 2. fejezet a *Regulában*.

Ezért aztán a megindításhoz szükséges emelkedett, díszes stílust alkalmazza, amelyben viszont a bűnös nyomorúságát hangsúlyozza, sőt a motívum alkalmazásával túlhangsúlyozza, ezzel is a *bűnlátás-bűnvallás-feloldozás* folyamatának kibontakozását támogatva. Ez a fajta szövegalkotás tehát nem öncélú alkotói tetszelgés, hanem, mondhatjuk, a szent célnak alávetett eszköz. Ezért is fontos Ágoston példáját hangsúlyozni, aki a tanítás és retorikai eszközhasználat viszonyáról egészen hasonlóan értekezik *A keresztény tanításról* című művének IV. könyvében. Mondhatjuk: az ott megjelenő elmélet szép gyakorlati alkalmazásaként tekinthetünk Anselmus munkájára.

ÖSSZEFOGLALÁS, KITEKINTÉS

Anselmus imádságainak és lelkigyakorlatainak retorikus megfogalmazásai egy régi retorikai és aszketikus hagyomány integrációjaként szemlélhetőek. Létező retorikai eszköz az, hogy a szónok leértékeli önmagát hallgatósága előtt, hogy ezzel hallgatóinak rokonszenvét elnyerje, és ügyének támogatását biztosítsa.

Ez a nyelvezet ugyanakkor nem csupán a szónoki szóhasználat eszköztárába illeszkedik, hanem az aszketikus lelkiségi irodalom alázatáról szóló tanítására is reflektál. Ennek az aszketikus lelkiségi irodalomnak íve Ágostontól Nursiai Benedeken át egészen I. Gergelyig követhető, sőt Anselmus kortársáig avagy közvetett mesteréig, Ravennai Jánosig, s mivel előbbieik írásai a bencés kolostori élet kötelező olvasmányait gyarapították, Canterburyi Anselmus kegyességét is meghatározták szerzetesként éppúgy, mint lelkivezetőként.

A lelki vezető fő feladata a rábízottak felügyelete, tanítása és a példaadás. Kolostori körülmények között a példaadás nyilvánvalóan könnyebben megvalósítható, hiszen a lelki vezetésben részt vevő testvérek látják lelki vezetőjüket, életét és példaadó életvitelét. Ebből logikusan következik, hogy aki kész ezt az utat járni üdvösségre biztosítása végett, annak célszerű vállalnia a kolostori életet (emellett érvelnek a kolostori elhívás elfogadására buzdító levelek is, amelyek egyik példája az Alberttal folytatott levelezés).³⁶ Akinek pedig ez megvalósíthatatlan, mert házasságban él, vagy birtokát igazgató nemes, esetleg uralkodó, annak lelki vezetését Anselmus közvetett módon, levelein és imaszövegein keresztül gyakorolta.

A kolostori kegyességi életben a fegyelem, az engedelmisség, a bűnökkel és kísértésekkel való harc (a remete életmódhoz hasonlóan) alapvető. Logikus, hogy az engedelmisséghez, a felsőbbiség – azaz az apát – elfogadásához is szükség van az aláazatra, de teológiailag igazolható Ágoston, Benedek és Gergely felvetéseit olvasva, hogy az aláazat több az együttélés megkönnyítését szavatoló hozzáállásnál. Több, mert

³⁶ Ep36 és Ep44.

Krisztus példáját követve maga az üdvösség legbiztosabb útja,³⁷ melyre mint egy vezető szálra a többi aszketikus gyakorlat végzése is felfűzhető.

Korunk lelkivezetői gyakorlatának fontos felismerése az a veszély, amelyről még röviden szólnunk kell. A lelkigondozói képzések visszatérő jelleggel hívják fel a lelkigondozók, lelkipásztorok figyelmét az *ekkléziogén neurózis* veszélyére. A túlzott lelki teherre váló vallásosság a lelki és fizikai egészség rovására mehet. Akár egészen súlyos egészségkárosodás, sőt pszichotikus elmezavar is kialakulhat a túlzott büntudat, vagy a vallásosságból levezetett negatív énkép hatására, amely pánikzavarokhoz és a depresszió különböző formáinak kialakulásához vezethet.

Ezt az eszközt éppen ezért a lelkipásztoroknak a túlzásokat elkerülve kell alkalmaznia. Fontos a spirituális gyógyítás mellett a testi és mentális egészség megőrzésére is törekednünk lelkipásztori működésünk során. Nem kockáztathatjuk meg a lelki vezetésünkre bízott testvérek büntudatának súlyosbodását, s bár ez az eszköz valóban életvitelük megváltoztatására motiválhatja gyülekezeti tagjainkat, nem mindegy, milyen áron. Éppen ezért az imádságokat és igehirdetéseket megfogalmazó lelkipásztoroknak a feddés alkalmazásakor is törekedniük kell az arányosságra, és az összefüggések polarizált bemutatásakor az ellentétes pólus ismertetésére is. Hiszen Jézusról beszélve egyszerre kell megszólaltatni a szeretetről és az ítéletről szóló tanítást. Mindkét véglet túlhangsúlyozása csökevényes hitéletre, ebből fakadóan egészségtelen spiritualitásra vezet. Ezért érdemes e kérdést interpretálva is egyensúlyra törekednünk.

BIBLIOGRÁFIA

ELSŐDLEGES FORRÁSOK

- Ágoston, Szent: *Beszédek Szent János Evangéliumáról* I. Ford. Révészné Bartók Gertrúd. Budapest, Jel Kiadó, 2008.
- Ágoston, Szent: *Isten városáról* III. Ford. Dr. Földváry Antal. Budapest, Kairosz Kiadó, 2006.
- Ágoston, Szent: *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat Kiadó, 1987.
- S. *Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*. 3 vols. Edited by F. S. Schmitt O.S.B. Edinburgh: Thomas Nelson & Sons, 1946.
- Szent Benedek Regulája*. Ford. Söveges Gergely. Pannonhalmi Főapátság, Bencés Kiadó, 2017.
- Cassianus, Johannes: *A keleti szerzetesek szabályai*. Ford. Simon Árkád OSB. Pannonhalma-Tihany, Efo Kiadó, 1999.
- Dér Katalin: *Canterburyi Szent Anzelm összes művei – Teológiai, bölcséleti írások*. Budapest, Szent István Szent István Társulat, 2007.
- Leclercq, Dom Jean - Bonnes, Jean-Paul: *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle: Jean de Fécamp*. Paris, J. Vrin, 1946.
- Nagy Szent Gergely: *A lelkipásztor kézikönyve*. Ford. Sággy Marianne. Budapest, Kairosz Kiadó, 2004.
- Ward, Benedicta: *The Prayers and Meditations of Saint Anselm with the Proslogion*. London, Penguin, 1973.

³⁷ Máté 11,29; Máté 23,12.

MÁSODLAGOS IRODALOM

- Adamik Tamás: *Antik stíluselméletek Gorgiától Augustinusig*. Budapest, Seneca Kiadó, 1998.
- Adamik Tamás - A. Jászó Anna - Aczél Petra: *Retorika*. Budapest, Osiris Kiadó, 2005.
- Demacopoulos, George E.: *Gregory the Great – Ascetic, Pastor and First Man of Rome*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2015.
- Dér Katalin: *Szépséges Értelem. Canterburyi Szent Anzelm teológiája és filozófiája*. Budapest, Szent István Társulat, 2001.
- Gaál, Gyulai Emery: *The Art of Equanimity: A Study on the Theological Hermeneutics of Saint Anselm of Canterbury*. Peter Lang, 2002.
- Kardong, Terence G.: *Benedict's Rule, A Translation and Commentary*. Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 1996.
- Mancia, Lauren: *Emotional Monasticism, Affective Piety in the Eleventh-century Monastery of John of Fécamp*. Manchester, Manchester University Press, 2019.
- Markus, Robert A.: *Gregory the Great and His World*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Richards, Jeffrey: *Consul of God – The Life and Times of Gregory the Great*. London, Routledge, 1980.
- Southern, Richard W.: *Saint Anselm – A Portrait in a Landscape Cambridge*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Sweeney, E.: *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*. Washington DC, The Catholic University of America Press, 2012.