

SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM NÉHÁNY KORAI SZÍR KERESZTÉNY FORRÁSBAN

VASSÁNYI MIKLÓS

Ha a vallási szenvedélyeket és érzelmeket történetileg mint olyan szellemi csatornákat tekintjük, melyeken keresztül az Isten iránti szeretet megnyilvánul és áramlik, akkor a korai bizánci görög filozófiai teológia, különösen az alexandriai és a kappadókiái hagyomány vívmányait joggal tekinthetjük a későbbi keleti és nyugati keresztény misztika eszmei megalapozóinak.¹ Így a kappadókiái atyák, akiket gyakran az új-platonikus Egy metafizikája inspirál, ismeretes módon szigorúan tagadják az isteni lényeg megismerhetőségét, miközben megerősítik annak tapasztalati hozzáférhetőségét a voüç, az intuitív értelem számára. Ugyanakkor azonban hajlamosak vagyunk megfeledkezni arról, hogy a bizánci hagyomány nem korlátozódik a görög nyelvű forrásokra; konkrét példaként az ilyenfajta feledésbe merülésre Karl Heussi (1877–1961) *Kompendium der Kirchengeschichte* c. műve említhető mint mérvadó monográfia, mely a szír hagyományt alig veszi figyelembe.² Pedig a szír misztikus hagyományban, amely a bizánci misztika második legnagyobb részét alkotja a görög után, nemcsak a nyelvezet, hanem a szemlélet és a témakörök is jellegzetesen eltérnek a görög örökségtől. A vallásos szenvedélyek és lelki állapotok, mint a sírás, az örvendezés, a bűnbánat, melyek a szívben – és nem az értelemben – gyökereznek, itt a középpontba kerülnek, és olyan aszketikus gyakorlatokkal párosulnak, mint a magány, a böjt, az önmegtartóztatás, a virrasztás, a szüzesség és legfőképpen az imádság.

Az ima a korai szír vallási gyakorlat egyik sarokköve, különösen a tiszta ima (*šluto' dkito'*), mely a tiszta szív (*lebo' dkito'*) műve; míg a szíriai kereszténység alapkaraktere aszketikus és szerzetesi.³ A korai időkben, vagyis legalábbis a IV. század végéig ez a

¹ A Radboud Universiteit Nijmegen és a Titus Brandsma Instituut, Nijmegen által 2022. december 1–2-án rendezett *Passions and the Mystical* c. konferencián elmondott előadás szerkesztett, bővített magyar változata.

² Antik ellenpéldaként Kaisareiai Eusebeios korai *Egyháztörténete* (cca 260–cca 340) hosszú szakaszokat szentel a szír egyháznak a I. könyv 13. fejezetében. Eusebeios, mint maga írja itt, tudott szírül is.

³ A korai szír keresztény aszketikus gyakorlatot általában összefoglalja Brock: *Early Syrian Asceticism*; valamint Vööbus klasszikus, nagyszabású monográfiája: *A History of Asceticism in the Syrian Orient*, vol. 1.

hagyomány feltűnően különbözik a hellén hagyomány „logocentrikusabb” filozófiai teológiai, intellektuális vizsgálódásától: ’Aphrahaṭ beszédeiben nyoma sincs a „nyugati” (görög) filozófiának, míg Szent Ephraim, a „Szentlélek hárfája” kifejezetten elutasítja a „görög bölcsesség mérgét” („lme’rto’ dḥekmat yawnoyo” a 2. *himnusz a hitről* c. műben). Csak az első, utánozhatatlan szellemi virágzás időszakának vége felé fordítottak egyre inkább görög forrásokat szír nyelvre, befolyásolva a kialakulóban lévő szír egyház eredeti mentalitását. Az első fontos szereplő, aki katalizálta ezt a folyamatot, a IV. századi sivatagi atya, Euagrius Pontikos (346–399) volt, akit talán már életében is sokat fordítottak szírre. A jelen cikkben azonban a IV. század három jelentős szíriai spirituális forrásához szeretnék visszatérni: ezek ’Aphrahaṭ *Demonstrációi*; az úgynevezett *Liber graduum* avagy *Fokozatok könyve*; és Szent Ephraim *Himnuszok a hitről* című gyűjteménye; amelyek mindegyike nagyrészt mentes (sőt érintetlen) a görög gondolkodás befolyásától, és érvelésükben jellegzetesen biblikusabbak, mint a korabeli görög szerzők, mint még a kappadókiak is. Ezekben a forrásokban fogom vizsgálni, hogy a vallási érzelmek és szenvedélyek milyen szerepet játszanak a hívők misztikus törekvéseiben.

1. SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM 'APHRAHAṬ DEMONSTRÁCIÓBAN

A IV. századi „Perzsa Bölcs,” ’Aphrahaṭ, a szírül „Demonstrációk” (*taḥwite’*) címen emlegetett, 22 episztolából álló gyűjtemény szerzője az első jelentős, nem gnosztikus keresztény spirituális író a klasszikus szír hagyományban;⁴ és Sebastian Brock szerint egyszersmind az első keresztény szerző, aki elméletben ír az imádságról anélkül, hogy kizárólag a *Miatyánkra* támaszkodna (amint ez Tertullianus, Órigenés, Cyprianus idevágó műveiben történik).⁵ 4. *demonstrációja* – valójában egy levélformájú értekezés – az imádságról (*ṣluto’*) szól; emellett jelen kontextusban érdemes vizsgálni még az 1. *demonstrációt* („A hitről”) is, mely a hitről szóló értekezés, valamint a 6. *demonstrációt* („A szerzetesekről”), mivel ezek is foglalkoznak az imádság működésével.

⁴ Parisot (ed.): *Aphraatis Demonstrationes*. – ’Aphrahaṭ 22 „demonstráció”-jának tematikája: 1. A hitről; 2. A szeretetről; 3. A böjtről; 4. Az imádságról; 5. A háborúkról; 6. A szerzetesekről; 7. A bűnbánókról; 8. A halottak feltámadásáról; 9. Az alázatosságról; 10. A pásztorokról; 11. A körümetétkedésről; 12. A húsvétről; 13. A szombatról; 14. Buzdítás; 15. Az ételek különbségeiről; 16. A pogányokról, akik a nép helyett meghívtak; 17. A Felkentől, Isten Fiáról; 18. A zsidók ellen a szüzességről és a megszentelődésről; 19. Ama zsidók ellen, akik azt mondják: újra összegyűjtettek; 20. A szűkölködők támogatásáról; 21. Az üldöztetésről; 22. A halálról és a végítéletéről.

⁵ Brock: *The Syriac Fathers on Prayer*, 2.

'Aphrahaṭ értekezései annyiban „bizonyítás”-ok, hogy általában egy tézis felállításával kezdődnek, majd a szerző ezt a tézist biblikus példák sokaságának felsorolásával és elemzésével bizonyítja. A fő tézis részét képező altézisek, illetve azok bizonyításai lehetnek egyes szakaszok önálló témái; ezért a szövegekben visszatérő fordulat, hogy 'Aphrahaṭ nyugtazza, hogy aktuális tézisének bizonyította. Így a 4. *Demonstráció* kiindulási tézise, hogy „a szív tisztasága kiválóbb imádság minden fennhangon elmondott imánál.”

Ezekben a beszédekben 'Aphrahaṭ a szív tisztaságában (*dakyut lebo'*) elmondott titkos imát jellemzi – az ilyen imát, ha csendben (*šetko'*) és csendes elmével (*bre'yono' šapyo'*) végzik, „tisza imá”-nak (*šluto' dkito'*) nevezi. Az elme nyugalma az imádság klasszikus előfeltétele ugyan, amelynek posztulálása több evagriánus aforizmában is közhely, például Az *imádságról* szóló gyűjteményben (*Περὶ προσευχῆς*, 2; 11; 21; 34b; 82 stb.); 'Aphrahaṭ azonban természetesen nem hivatkozik Euagriosra. A „Perzsa Bölcs” továbbá meg van győződve arról, hogy a tisza ima szó szerint természetfeletti erővel – *ḥaylo*; lásd különösen a 4. *demonstráció* 4. szakaszát és az 1. *demonstráció* 17–18. szakaszát – rendelkezik, amely megegyezik a tisza böjt (*šawmo' daky'o'*) erejével.

A tisza ima akár végtelen erővel is bírhat, mint ahogyan Mózes imája is („*ḥaylo' dašluteh dMuše' dlait loh soko'*” 4. *demonstráció*, 7. szakasz); és Isten tisza áldozati ajándékként (*qurbono' daky'o'*) fogadhatja el, így az ima egyfajta áldozat is. Fordítva, a tisza ima isteni ajándékokat közvetít az embernek („*bašluto' 'etqabalu qurbone'*”) – hasonlóan ahhoz, ahogyan Ál-Areopagita Dénes, az 500 körül működő szíriai görög teológus-óriás az elme Istenhez vezető útjának befejezését az isteni misztériumokba való beavatással, a Szent Háromság természetfeletti ajándékainak befogadásával gondolja el (*Isten nevei*, 3. rész, 1. fejezet; *Egyházi hierarchia*, 1. rész, 1–3. fejezetek stb.). Az imádság 'Aphrahaṭ számára is „felfelé” vezető út – az imádság működésének bemutatására Jákób létrájának képét használja, amely e világból a mennyekbe vezet fel (4. *demonstráció*, 5. szakasz). Végül a 4. *demonstráció* záró szakaszai megismétlik azt a kezdeti posztulátumot, hogy az imát az elmén belül, titokban kell végrehajtani (10. szakasz: „*dahwaytun msaleyn bkesyo' lkasyo'*”), egyfajta belső kamrában (*tawono'*), amely a zárt száj (*'ahid pumo'*) „temploma” (lásd még 6. *demonstráció*, 1. szakasz; és 1. *demonstráció*, 3. szakasz). Az emberi elme (sőt az emberi test) belsejét jelölő „templom”-ban elmondott ima titokzatossága vezérmotívum, amely megtalálható a szíriai *Tamás Júdás-actában* is (8. *actum* [cselekedet], Migdonya' és Kariš tragikus története); majd kidolgozottabb és szisztematikusabb formában a *Fokozatok könyvében* (12. *homília*); és ismét, költőibb formában, Szent Efrém *Himuszok a hitről* c. gyűjteményében (20. *himnusz*), így a lelki-vallási élet Szíriában általánosan használt metaforájának tekinthető. – A vallási szenvedélyek és az emberi személyiség középpontjaként felfogott szív tehát az Istennel való titkos, misztikus érintkezés fő helyszíne és eszköze 'Aphrahaṭ számára.

2. SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM A FOKOZATOK KÖNYVE 12. HOMÍLIÁJÁBAN

Az első kiadója, Kmoskó Mihály (1876–1931) pusztazámori plébános, a keleti nyelvek budapesti egyetemi tanára által a *Fokozatok könyve* (*Liber graduum, Ktobo' dmasqoto'*) cím alatt megjelentetett 31 *mimrē'* („beszéd, homília”), a IV. század végéről származó, jól ismert gyűjtemény egy olyan szír prédikátor műve, aki a ma Északkelet-Irakban található Kis Zab (*Zabo' Z'uro'*) folyó vidékén élt, s aki valamilyen okból nagy gondot fordított névtelenségének megőrzésére.⁶ Beszédei vallási tökéletességre törekvő, „világos fejű” és elszánt aszkéták közösségének szóltak: a „tökéletesek”-nek (*gmirē'*), akiket a gyűjtemény gondosan megkülönböztet az „igazak”-tól (*zadiqē'*), vagyis a „közönséges” hívőktől, akik csak a „kis parancsolatok” teljesítésére képesek (erről a nagyon is egyértelmű megkülönböztetésről lásd különösen a gyűjtemény 2. és 11. homíliáját).

Az itt vizsgálandó 12. homília (*mimrō'*) számára egyházból nem egy, hanem három van: a látható egyház (*'idto' dmethazyo'*) a maga tekintélyes kegyelem- és szentségközvetítő hierarchiájával; a szív lelki egyháza (*'idto' dlebo'*); és a láthatatlan mennyei egyház (*'idto' drawmo'*), melyben maga a Felkent, a *Mšiho'* celebrálja az isteni szolgálatot. Mielőtt a „szív tiszta imája” (*šluto' ksito' dlebo'*) megszülethetne a szív templomában, a hívőn meg kell jelennie a bemelegítés (keresztség, *ma' mudito'*), az evangéliumi szegénység (*msarquto'*) és a szüzesség (*btuluto'*) külső, testi jeleinek; s ezeket a sírásnak (*dem'e'*, szó szerint: „könnyek”), a böjtnak (*šawmo'*) és a virrasztásnak (*šahro'*) kell kiegészítenie. Mindezeket a munkából, Szentírás-olvasásból, imádságból és vándortanításból álló Krisztus-követő élet során kell megvalósítani – akárcsak a IV. század végi, valószínűleg szintén Mezopotámiában keletkezett pseudo-makariosi homíliák kontextusában (lásd különösen Pseudo-Makarios 3. homíliáját).⁷ A szívnek mint az érzelmi vallásosság székhelyének tehát a testre (*pagro'*) kell támaszkodnia, és azzal kell együttműködnie ahhoz, hogy a magányos istenkereső vagy a közösségben élő szerzetes elérje a „tökéletesség” fokozatát; ami azt jelenti, hogy a testnek is teljesen meg kell szentelődnie, és „rejtett templom”-ként (*hayklo' kasyo'*) kell működnie. Mindez azonban csak a látható egyház közvetítő, üdvözítő közreműködése révén történhet meg, amely még a legtökéletesebb *solitarius*, μοναχός számára is a megváltó szentségek egyetlen forrása.⁸ Ezért az anagógikus

⁶ Kmosko (ed.): *Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum*, col. 285–col. 304. – A teljes gyűjtemény angol fordítása: Kitchen – Parmentier (transl.): *The Book of Steps*.

⁷ Dörries – Klostermann – Kroeger (eds.): *Die 50 geistigen Homilien des Makarios*, 20. *A corpus mezopotámiai háttéréről* lásd Brock: *The Syriac Fathers*, 42.

⁸ „<2.> Law geyr 'iqi' 'aqim Moran ukorozawhi qadmoye' wahroye' 'idto' umadbho' uma'amudhit holeyn dmethzeyn l'ayne' dpagro', 'elo' dmen holeyn dmethazyon nehwe' bholeyndlo' methazyon dbašmayo' l'ayne' dbesro', kad nehwon pagrayn haykle' ulebajn madbhe' unegle'

ima csak a földi intézmény által biztosított szentségi alapzatról képes felemelkedni a mennyei egyházba.

A *Fokozatok* könyvének 12. homíliája tehát ekkleziológiájában a látható egyházat védő, apologetikus stratégiát követ. A (megtisztult) szív a látható egyházból kiindulva a felemelő ima által képes eksztatikus utazásra indulni, maga mögött hagyva ezt a világot, és felemelkedni a mennybe.⁹ Ezért a szívből mint érzelmi centrumból kiinduló, a vallási érzületekre támaszkodó imádság (az ún. „ontológiai ima” közeli rokona)¹⁰ a *Fokozatok* könyve gyakorlati teológiája szerint is a misztikus mennybe emelkedés eszköze és közege.

une‘lul kad ‘itayn bhode’ ‘ido’ dmetħazyo ‘am kohnutoh w‘am tešmeštoh dnehwun ħawre’ t‘obe’ lkulhun bnaynošo’ dmetdameyn boh bšahro’ wabšawmo’ ubamsaybronuto’ dMoran ukoruzawhi une‘bed unalep.” („Mert nem hiába állították fel Urunk és első és utolsó hírnökei az egyházat és az oltárt s a keresztséget, ezeket, amelyek láthatóak a test szemeinek; hanem hogy azoktól a dolgoktól, melyek láthatók, eljussunk azokhoz, amelyek nem láthatók - mert az égben <vannak> - a hús szemeinek; hiszen a testünk templom lesz, és a szívünk oltár, és menekülünk <oda,> és lépünk be belé, amíg ebben az egyházban vagyunk, amely látható, annak papságával és szolgálatával együtt, amelyek jó példák minden emberfiának, akik imitálják <őket> az egyházban virrasztással és böjttel s Urunk és hírnökei önmegtartóztatásával...”) Kmoskó (ed.): *Liber graduum*, coll. 288–289.)

⁹ A 12. homília éppen ezzel a doktrínával kezdődik: „<1.> ‘Aħay, zodeq lan dkad mħaymninan d‘it msarquto’ ksito’ dlebo’ dšobeq loh l‘ar‘o’ wmet‘ale’ lašmayo’; nestaraq baggar ‘op men qenyonan wyortutan whoydeyn noħrin ħnan puqdonawhi dmaħe’ kul wyod‘inan d‘it šluto’ ksito’ dlebo’ lhaw man d‘et‘esar bMoran wrono’ beh ‘amino’it. Nšale’ ‘oph baggar ‘am leban; ‘aykano’ dbarek Yešu’ wšali baggar wabruħ; wašliħe’ wanbiye’ hokan šaliw.” („Testvéreim, illő hozzánk, hogy - mivel hisszük, hogy van titkos lemondása a szívnek, amely elhagyja a földet, és belép a mennybe - lemondjunk testben is a vagyonunkról és örökségünkről, s így őrizzük meg mindenki Megmentőjének [maħe’ kul] parancsolatait; és tudjuk, hogy van titkos imádsága a szívnek [šluto’ ksito’ dlebo’] annak számára, aki „meg van kötözve” Urunk által, és igazán medítál Órajta. Imádkozunk testben is, a szívünkkel együtt; ahogyan Jésuá áldást adott, s imádkozott testben és szellemben is; és az apostolok és a próféták így imádkoztak.” Kmoskó (ed.): *Liber graduum*, col. 285.)

¹⁰ Az „ontológiai ima” az isteni jelenléte helyezi és az Istennel való egyesülésre (*henōsis*) készíti fel a test kötelékei közül kilépő eksztatikus lelket (Trouillard: *L’Un et l’âme selon Proclus*, 178: „prière ontologique;” Louth: *Denys the Areopagite*, 92: „ontological prayer”). Az imádság ilyen vagy hasonló koncepciója megjelenik Dénes előtt keresztény oldalról Órigenésnél (*De oratione VIII/2* és *IX/2*), Euagrios Pontikosnál (*De oratione* 3, 35, 61, 65 stb.) és Nyssai Szent Gergelynél is (*De oratione Dominica de beatitudinibus* 1).

3. SZENVEDÉLY ÉS MISZTIKUM EPHRAIM HIMNUSZOK A HITRŐL C. GYŰJTEMÉNYÉBEN, KÜLÖNÖSEN A 20. HIMNUSZBAN

Mar Ephraim (306–cca 373), a „Szentlélek Hárfája” – aki hatalmas életművének részeként 87, főként ariánus-ellenes himnuszt is írt a hitről¹¹ – számára a tökéletes ima sírással (‘woto’) jár együtt, csak a szívben születik meg, és soha nem hagyja el ezt a helyet, hacsak nem hitvallás formájában (*haymonuto*; 20. himnusz).¹² A szív, akárcsak ‘Aphrahaṭ és a *Fokozatok könyve* számára, olyan lelki szerv, amely termékeny méhként (*karso*) működik, mivel belsőleg hozza létre, szüli meg az imát, amely viszont külsőleg, a száj útján vallja meg a hitet. Ahogyan ‘Aphrahaṭ, a *Fokozatok könyve* és részben Ál-Areopagita Dénes szerint, a szív mint az imádság helye Ephraim szerint is hasonlatos egy belső kamrához (*gnuno*), ahol teljes csend és nyugalom (*šli’ ušetqo*) van, vagy kell legyen. Az imádságnak a csukott száj rácsa mögött kell maradnia (ami ‘Aphrahaṭ „templom”-ára, a csukott szájra – *aḥid pumo* – emlékeztet). Az ilyen „néma imá”-t – *šluto dadlo’ qolo* vagy *ḥaršo’ šluto* – „tisztá imádság”-nak (*bo’ uto’ mšalalto*) is nevezik, írja a költő.

De amikor a 20. himnusz záró soraiban Ephraim azt kívánja, hogy egy ilyen ima „egyesítse” az imádkozót, aligha a proklosi értelemben vett egyesülésére, ἕνωσις-ra utal, hanem inkább arra, amit a középső strófákban a jó és a rossz közé szorult lélek erkölcsi megosztottságaként ír le – ami alapvetően más fogalom. Ugyanakkor azonban a teljes *Himnuszok a hitről c.* gyűjtemény agnosztikus vezérmotívuma az isteni lényeg megismerhetetlenségének hangsúlyozása az isteni bőség megismerhetőségével együtt; és annak elismerése, hogy Isten végtelensége az Ő legfőbb különbsége a teremtéssel szemben, amelynek révén Őt soha nem lehet teljesen megragadni vagy megérteni, hanem mindig megfoghatatlan marad a véges emberi elme számára (lásd még *Himnuszok a hitről* 1, 2, 5, 72, 81 – valójában *passim*). Ez a komplex teológiai állásfoglalás szinte teljes összhangban van Ál-Areopagita Dénes végkövetkeztetésével az *Isten nevei* 13. részében. Ephraim 81. himnusza pedig – szintén Dénes imakonceptiójával összhangban (*Isten nevei* III/1) – hozzáteszi ehhez, hogy az imádság nem az isteni természet racionális kutatásának eszköze (Ephraim számára ugyanis ez egy ariánus félreértés). – A szív tehát Ephraim számára is az Istennel való misztikus kapcsolatteremtés eszköze.

¹¹ A nisibisi Szent Ephraim hatalmas (Anton Baumstark szerint 3.000.000 sorra rúgó) életművének főbb műcsoportjai: több száz *madrašo* különböző eretnekségek ellen, illetve dogmatikai témákról; a vegyes tartalmú „nisibisi költemények;” teológiai, illetve polemikus *mimro*-k (homíliák), köztük a *Himnuszok a hitről* és a *Himnuszok a szeretetről* stb.

¹² A szír eredetit kiadta Beck: Des heiligen Ephraem.

4. KONKLÚZIÓ

A korai szír misztikus források olvasójának feltűnik, hogy ezek a szövegek a valósi szenvedélyeket a hit, az imádság, az aszkézis és a Krisztus-követő élet tágabb keretei között vizsgálják. A *Fokozatok könyve* esetében az egyházpolitika, és az egyházi hierarchia tekintélyének kérdései is összefonódnak a szív gyakorlati teológiájával; míg Ephraimnál a szív belső imája és a száj külső vallomása nagyon szorosan kapcsolódik össze a Felkent kettős természetére vonatkozó kérdéssel az ariánus vita összefüggésében. Az a tendencia, hogy Ephraim a bonyolult teológiai kérdéseket az isteni megismerhetetlenségre való hivatkozással a hallgatás, és a vita elutasítása révén oldja meg, a korai szír keresztény vallásosság egyik jellemző vonása, melynek alapvető magatartása a vallásos hit megélése a szív (vagyis a lélek) és a test teljes tisztaságában, a Megváltó földi életének pontos utánzásával. Elvégre ez az élet az Atya mennyei tökéletességét utánozta – a földön; hiszen a Megváltó Mt 5, 48 szerint úgy rendelkezett, hogy Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ Πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν, „Legyetek azért tökéletesek, amint a ti mennyei Atyátok tökéletes.”

Ez pedig a korai szír kereszténység normatív elve a *gmiruto*, τελειότης, *perfectio* aszketikus, szerzetesi törekvésében: Semmi más nem elég, mint az erkölcsi tökéletesség, beteljesültség, melynek a hívőt anagógikusan fel kell emelnie a mennyei oltárra, ahol részt vehet az örök áldozatban, és élvezheti a Paradicsom tiszta lelki gyönyörűségét (ahogyan azt Ephraim gyakran javasolja a Paradicsomról szóló himnuszaiban). A *perfectio*, τελειότης, *gmiruto* terminusai egyaránt azt a jelentést hordozzák, hogy a hívő végigkövetett egy fejlődési folyamatot, és elérte, beteljesítette a célt, hiánytalanul megvalósította a benne rejlő lehetőségeket. Amire szükség van ahhoz, hogy elérjük ezt a célt, az a tisztaság, *dakyuto*, a szexuális lemondással járó szentség, *qadišuto* és az imádság, *šluto* – a teológia valójában nem szerepel a listán, különösen nem a rendszeres teológia.¹³ A görög kulturális hagyomány szerinti intellektuális vallásosság helyett a korai szír források egyöntetűen egy sémi, biblikus ihletésű, a szív érzületeire és a szívben mint a Szent Szellem templomában generált imádságra épülő, misztikus tendenciájú hitélet, hitgyakorlat mellett teszik le a voksukat.

Ha a Szentlélek templomává akarsz válni, akkor vedd meg és hagyd el ezt a világot („*nesbuq deyn^colmo' dlo' dilan*”), tisztítsd és szenteld meg magad egészen a testedig, tarts bűnbánatot, sírj, tartózkodj a testi örömtől (amennyire csak tudsz – a szexu-

¹³ Matthias Westerhoff némileg más véleményen van, amennyiben így ír: A *Fokozatok könyvében* „es geht um eine systematisch-theologische Fundierung asketischer Praxis,” és hozzáteszi, hogy „durch Argumente soll der Leser für den Weg der Askese gewonnen werden. Das Systematisch-Theologische bleibt dabei stets im Fluss der Rede und im Rahmen des Stils einer lehrhaften Predigt” (Westerhoff: Das Paulusverständnis, 26).

ális önmegtartóztatás két fokát implikálja a *Júdás Tamás-acta: qadišuto'*, tisztaság házas állapotban, és *btuluto'*, szüzesség), böjtölj és imádkozz. Ez a korai szír atyák tanítása nekünk, megkésett keresőknek és visszaeső bűnbánóknak.

BIBLIOGRÁFIA

- Baumstark, Anton: Geschichte der syrischen Literatur: mit Ausschluss der christlich-palästinensischen Texte. Bonn: A. Marcus und E. Webers Verlag, 1922.
- Beck, Edmund: Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de fide. Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1955. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 154 = Scriptorum Syri, vol. 73)
- Bremmer, Jan N. (ed.): The Apocryphal Acts of Thomas. Leuven: Peeters, 2001. (Studies on Early Christian Apocrypha 6)
- Brock, Sebastian P. (transl. & ed.): The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987. (Cistercian Studies, Volume 101)
- Brock, Sebastian P.: Early Syrian Asceticism = Numen, 20 (1973), 1–19.
- Dörries, Hermann – Klostermann, Erich – Kroeger, Matthias (eds.): Die 50 geistlichen Homilien des Makarios. Berlin: De Gruyter, 1964. (Patristische Texte und Studien 4)
- Kitchen, Robert A. – Parmentier, Maartien F. G. (transl.): The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2004. (Cistercian Studies, Vol. 196)
- Klijn, A. F. (ed.): The Acts of Thomas. Introduction, Text and Commentary. 2nd revised edition. Leiden – Boston: Brill, 2003.
- Kmosko, Michael (ed.): Ktobo' dmasqoto' – Liber graduum. = Patrologia Syriaca – Malponuto' d'abohoto' suryoye' Vol. 3. Parisii: Ediderunt Firmin-Didot et socii, 1926. E codicibus [...] edidit, praefatus est dr. Michael Kmosko in Universitate Budapestensi professor. [Reprint: Darmstadt: 1959.]
- Louth, Andrew: Denys the Areopagite. London – New York: Continuum, 2002. (Outstanding Christian Thinkers)
- Maloney, George A., SJ (transl.): Pseudo-Macarius: The Fifty Spiritual Homilies and the Great Letter. New York: Paulist Press, 1994.
- Parisot, D. Ioannes (ed.): Aphraatis Demonstrationes = Malponuto' d'abohoto' suryoye' – Patrologia Syriaca, Tomus primus. Parisii: Ediderunt Firmin-Didot et Socii, 1894.
- Scully, Jason: Lowering in Order to Be Raised, Emptying in Order to Be Filled: The Ascetical System of the Book of Steps = Heal – Kitchen (eds.): Breaking the Mind..., 297–312.
- Theodoret of Cyrrhus: A History of the Monks of Syria. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 2008. (Cistercian Studies, Vol. 88)
- Trouillard, Jean: L'Un et l'âme selon Proclus. Paris: Les Belles Lettres, 1972.
- Vööbus, Arthur: Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syriac Church = Papers of the Estonian Theological Society in Exile. Stockholm: Ministerium of the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1951, 22–23.
- Vööbus, Arthur: A History of Asceticism in the Syrian Orient, I–II. Louvain: 1960. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, No. 197) Online olvasható itt: archive.org.
- Westerhoff, Matthias: Das Paulusverständnis im Liber Graduum. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2008.