

- Logodi utca 1. földszint.*” – KD levele Kner Imrének, Budapest, 1916. máj. 27., in *KDL-Réz*, 371. Lásd még: KD levele Tevan Andornak, Budapest, 1916. máj. 27., in *KDL-Réz*, 371.
193. Vö. Kosztolányiné.
194. Lengyel András: A négerkedő Kosztolányi, in *Képzelet, írás, hatalom*, 144.
195. Kosztolányiné.
196. Füst Milán: Még egy emlékezés Kosztolányi Dezsőről, in – –: *Emlékezések és tanulmányok*, Budapest: Magvető, 1986, 76–77.
197. Napló33-34, 817, 821.
198. Lengyel András: A négerkedő Kosztolányi, in *Képzelet, írás, hatalom*, 143.
199. Havass Rezső: Előszó, in – –: *Fényben... Három magyar-dalmát történeti kép. Színmű*, Budapest: Magyar Adria Egyesület, 1924, 7.
200. Vö. Lengyel András: A négerkedő Kosztolányi, in *Képzelet, írás, hatalom*, 144–147.

SZILÁGYI ÁKOS

## *A vak angyal*

A SÁTÁN ALAKJA AZ ÖRTODOX IKONOGRÁFIÁBAN

„Vak ugyanis a gonoszság, és a sorsnál is erősebbnek hiszi magát, s le akarja azt győzni... Azon mesterkedett tehát, hogy megölje őt, s rossz döntései folytán harcba indult ellene a vak (tüphlosz) és gonosz (ponérosz) ördög készítésére...” (Origenész)

A bukott angyal, Lucifer vagy Sátán legmeghatározóbb tulajdonsága – vaksága (a caecitas). A bukott angyal – vak angyal. Alábukása a földre, kihullása a mennyei hierarchiából, méghozzá annak is a csúcásáról, az Isten Arcát legközelebről látó szeráfok karából – megvakulását jelenti. Engedetlensége, szembefordulása Istenrel nem más, mint vakká válás Istenre. Istenlátásának elvesztése azonban egyszersmind létezése elvesztésével azonos, mivel az angyali lét teljességgel a látáson – Isten látásán vagy másként: az Istenlátáson – áll és bukik. „*Nil sunt angeli, nisi videndo te.*”<sup>1</sup> Semmik az angyalok, ha nem látnak Téged – mondja Szent Ágoston a 34. zsoltárt kommentáló szentbeszédében. Semmik, azaz nemlétezők, mert Isten – a Lét, az Igazság – Arcának (*proszópon*), a *teremtetlen fénynek* a látása egyszersmind *részesülés Istenben, részesülés a Léiben*. Amikor a szabadnak teremtett angyal saját akaratából elfordul Istentől, hátat fordít az Arcnak, és kiszakad mintegy az Istenlátás angyali tükörrendszeréből, akkor egyszersmind a Létből is kiszakad, elveszti *valóságos létezését*, látszatlétezésre kárhoztatja magát, *szellemi* egészéből a mulandó anyagi világ *részévé*, a Lét árnyékává, semmivé válik. Így lesz belőle az árnyékvilág, evilág fejedelme, a halál ura.

1

Amikor a bukott angyalt, a Gonoszt vagy a Sátánt – a keresztény ontológiát neoplatonikus alapokra helyező görög egyházatyák – vaknak (τυφλός – tüphlosz) nevezik, akkor ezen azt értik, hogy az ördög metafizikai síkon, az igazi realitás síkján nem létezik. A látszólagos realitás, az anyagi világ síkján persze nincs létezőbb

nemlétező, nincs élesebb szemű vak, mint a Gonosz. A vak angyal csakugyan maga a nemlétező létező, a visszájára fordult vagy negatív lét, *aki bukását követően a minden anyagi és testi realitást romba döntő és megsemmisítő idő vesztőhelyének ura lesz – foglár, kínvallató pribék és ítéletvégrebajtó hóhér* egyszemélyben, aki azonban nem testek, hanem elkárhozott lelkek kínszenvedésével táplálkozik, igaz, anélkül, hogy e lelkeket – a testekkel ellentétben – el tudná emészteni. Az „abszolút semmi sötét szívóhatása”, amelyről nagyszerű Bosch-monográfiájában Wilhelm Fraenger beszél Hieronymus Bosch triptichonjának, az *Ezeréves Birodalom*-nak jobb belső szárnyán látható Pokol-látomást elemezve, a Pokol árnyékszéken trónoló karvalyfejú-embertestű Urának alakjában jelenik meg: ez a pokoli karvaly kimeredt szemmel, mohón tömi magába zsákmányát, az elkárhozottak lelkét, de örülni már nem tud táplálékának, mert amikor „felül épp elnyeli pokoli pecsenyéjét... alul szapora beléből mint valami kémiai retortából... két homoculus pottyán ki; ilyesmivel már magdeburgi Metchil látomásaiban is találkozunk, mikor ezt írja az ördögről: »A kapzsiakat felfalja, mert ő maga is mindig többet akar. *De ha lenyelte őket, mindjárt ki is adja hátul...*».<sup>2</sup> Fraenger aztán ki is mondja e pokoli konyha közepének árnyékszéktrónusán „hasmenéses vacogásban gubbasztó” rémalak – a Sátán – igazi nevét: „Így hangzik: EGO. Három betű, se több, se kevesebb. De ebben a csupa nagybetűvel írott személyes névmásban minden világpusztító tulajdonság benne rejlik.”<sup>3</sup>

Az angyal bukása az Égből, csakúgy mint a bukott angyal által elcsábított ember bukása a Paradicsomból, éppen az EGO megképződésével, közelebbről: az önhittséggel, dölyffel, göggel (*superbus*) mint ősbűnnel veszi kezdetét. Angyal és ember lázadása egyaránt abban áll, hogy *különbözni* akar: *különb* akar lenni a többi teremtménynél, *több* vagy *más* akar lenni, mint akinek teremtett, fölébe akar kerülni a többi angyalnak és Teremtőjének. Ezzel az önhitt, kihívó, vetélkedő mozdulatával azonban csak azt éri el, hogy kiszakítja magát a mennyei és paradicsomi Egész-Lét teljességéből, az Istenben való időtlen együttléteből, a Fényből, elveszti azonosságát az Egésszel. Bukott egésszé, résszé válik. A minden európai nyelven közszájon forgó mondás, miszerint az ördög a részletben (részletekben) lakozik, azt a mély, de elhomályosult ontológiai igazságot rejti magában, hogy a Rossznak (a nemlétezőnek) csak a rész lehet a birtoka, csak a rész (e világ) fölött van hatalma, a Léttel azonos Egész – a Rossz számára kikezdhetetlenül és leront-hatatlanul – a Jóé.

Ám a teremtményi lét angyali és emberi fokozatai közötti különbség miatt egészen más következményei vannak az angyal és az ember bukásának. Az ember – a Gonosz csábításának engedve – az eredeti vagy eredendő bűn elkövetésével *nem a létezést veszti el, hanem csak az osztoottság nélküli (a paradicsomi) létállapotot, az Egész-létet*, de minden részlegessége, látásának, megismerésének minden töredékessége ellenére, potencialitásként megmarad benne az egésszé válás lehetősége, nem veszti el istenképességét,<sup>4</sup> ilyenformán nem is válik vakká Istenre, látása csak elhomályosul. A hit révén ezt a látást visszaszerezheti, ami a bukott angyal esetében kizárt. Az ember létezése tökéletesből töredékessé válik,<sup>5</sup> ő maga osztatlanból osztott, halhatatlanból halandó lényvé, de nem szűnik meg Isten számára, nem válik semmivé, ezért az ő bűnbeesése nem is visszafordíthatatlan, mint

a bukott angyalé, máskülönben miről is szólna az üdvtörténet, az isteni oikonómia.

Ezért nem terjedhet ki a Megváltás a Sátánra. Bűnétől és bűne következményétől – a haláltól – csak az ember váltható meg, a Halál vagy a Halál Ura nem. Az Utolsó Ítéletkor, az eredeti állapot helyreállításakor – „mindenek visszatérésekor” – a Sátán, az alvilággal és a halállal együtt vagy a „kénköves tüzes tóban” (Jel. 20,10) – *a semmi örökkévalóságában* – végzi, amelyet a *Jelenések Könyve* „második halálnak” nevez (Jel. 20,14), vagy őt magát is a mindent újjáteremtő, minden könnyet, halált, gyászt, gondot eltörölő, könnyörülő isteni kegyelem rántja vissza a nemlétből, ebből a fekete lyukból a létezésbe.<sup>6</sup>

2

A Megtestesülésre, vagyis a *manifesztációra* – az *Ószövetség* magát Létként proklamáló Istenének Jézus Krisztus személyében láthatóvá válására – épülő kereszténységben, *e hellenizált judaizmusban*<sup>7</sup> Isten, a Lét olyan fokig a látáshoz van kötve, hogy a szerzetes Kallisztész Katafugiotész még az Isten névben – *Theosz* – is a „látni” (*theorein*) ígét vélte felfedezni. Istent magát mindmáig gyakran ábrázolják *mindent látó szemnek* a templomokban. A kerubok – a szeráfok és a trónusok mellett Istent legközelebből látó angyali rend képviselői – Izajás látomásában így jelennek meg: „*Egész testük, hátuk, kezük és szárnyuk, valamint a kerekek<sup>8</sup> körül tele voltak szemekkel.*” (Iz. 10,12).

Andrei Pleșu egyik angyaltani előadásában – az egyetlen szemmé, „csupaszemmé” vagy „félszeművé”<sup>9</sup> váló „földi angyal” – a szerzetes példája kapcsán Raffael Pettazzoni valláskutató egyik tanulmányára utal, amelyben a „szent többszeműség egyetemességét az éjszakai, csillagokkal borított ég analogonjaként” tárgyalja.<sup>10</sup> A „harmadik szem”, a „szív szeme” (*oculus cordis*), a „belső ember” szeme, a hit szeme a belső látás „természetfeletti szerve”. Ha ezt a „harmadik szemet” – a szív szemét – az aszketikus gyakorlat, a szüntelen imádkozás és a világtól elvonult meditáció *felnyitja* és állandóan nyitva is tartja, akkor – a keleti atyák szerint – lehetővé válik *Isten látása*, azaz megismerése (az istenismeret és az istenlátás a teológiában azonos fogalmak), ezáltal pedig lehetővé válik az Istenben való *részesülés* és a vele való *egyesülés*. A szerzetes osztozni akar az angyalok istenlátásában, mely látástól az „eredeti bűn” fosztotta meg az embert. „Imádkozz, hogy *szemet nyerj egész viselkedésedben*”<sup>11</sup> – foglalja össze Antiokhiai Izsák a *Filocaliában* az „izangeliá”-ra – az angyallal azonossá válásra – törekvő keleti szerzetesség alapbeállítottságát, mely azt a követelményt is magában foglalja, hogy ezt a „harmadik szemet” pillanatra sem szabad behunyni, *szem elől veszítve* az igazi, a mennyei realitást: „Amely lélek örködni igyekszik (...), *annak kerubszeme van, hogy azt örökké az ég látványára függessze, és azt fürkészsze.*”<sup>12-13</sup>

De mit láthat az angyallal egyenlővé vált szerzetes ezzel a „harmadik szemével”? Mit látnak maguk az angyalok? Mit kell azon érteni, hogy *látják* Istent és hogy Isten látásán kívül nem is léteznek? Az Istenlátás, *azaz* Isten megismerése és ezáltal a részesülés Istenben, az egyesülés Istennel<sup>14</sup> (hiszen nem valamilyen spekulatív fogalmi megismerésről van itt szó!) nem érinti Isten lényegét (*uszia*), termé-

szetét (*phüszisz*). A Sinai-hegyen épült szerzeteskolostor vezetője, Sinai Anasztáz, akit „új Mózesnek” is neveztek, a VII. században a monofiziták ellen írt *‘Οδηγός* (Kalauz) című polemikus traktátusában azzal vádolja ellenfeleit, hogy nem választják külön az isteni természetet, a *φύσις*-t és az isteni arcukat (Isten Arcát), a *πρόσωπον*-t, holott éppen ezen a szétválasztáson alapul az angyali karok istenlátása, akik szintén nem természete szerint látják a Mennyei Atyát, hanem Arca (*πρόσωπον*) szerint, mint azt az Evangélium is tanúsítja: „angyalaik [mármint a „kicsinyeknek”, a gyerekeknek az angyalai – Sz. Á.] az égben szüntelenül látják mennyei Atyám arcát.” (Mt. 18,10) Az, hogy természete, avagy lényege szerint az Atya láthatatlan, vagyis megismerhetetlen, olyan alapelv volt a keresztény egyházban, hogy a sinai szerzetes ennek bizonyításával egyáltalán nem is foglalkozik. Pál apostol szavaira hivatkozik, aki a Korinthosziakhoz írott első levelében beszél az eljövendő színről színre (arcról arcra) látásról és természetesen nem a *φύσις προς φύσις*, hanem *πρόσωπον προς πρόσωπον* (facie ad faciem) kifejezést használja (1 Kor. 13,12). Hogy is láthatná a teremtett – emberi vagy angyali – természet Isten természetét? Az ortodox keresztény teológia és a szerzetesi lelki tapasztalat szerint láthatja azonban Istent „arcról arcra”, színről színre az ember is, föltéve, hogy *képpé válik* erre a felfokozott lelki-szellemi látásra, hogy a testnélküli (aszómatoi) angyalokhoz hasonlóvá, teljesen *arccá és szemmé* válik.<sup>15</sup> „Haldokolva így szólt Bészarión abba: »A szerzetesnek csupa szemnek kell lennie, mint a keruboknak és szeráfoknak.«<sup>16</sup> Ez a szemmé válás, ami szüntelen ébrenléttel, virrasztással párosul (az *akoimétoszok*, vagyis a nem-alvók, a szemüket soha-le-nem-hunyók Bizáncban külön szerzetesi rendet, „angyalrendet” alkottak), természetesen sohasem a testi, hanem a lelki szemekre, a szív szemekre vonatkozik. A lelki szemek megnyílásának éppen az ördög érzéki csábításainak leginkább kitett *testi szemek bezárása, a fizikai látástól való elzárkózás* – a „szem böjtje” – a feltétele. Az atyák mondasáinak (az apoftégmák) gyűjteményében külön történet illusztrálja, mit is jelent a testi szemek „bezárása”, vagyis a teljes elfordulás az érzéki-anyagi világtól: „Egyszer, mikor Sziluanosz abba a Sinai-hegyen tartózkodott, tanítványa, Zakariás elment egy szolgálatot elvégezni, s azt mondta az öregnek: »Meríts vizet, és öntözd meg a kertet!« Ő kiment, betakarta arcát a kukulionnal, és csak nyomait látta. Meglátogatta őt ugyanabban az órában egy testvér, s amikor messziről megpillantotta, észrevette, hogy mit tett. Mikor bement hozzá a testvér, azt mondta: »Mondd meg nekem, abba, miért takartad le a kukulionnal az arcodat, s így öntözted a kertet?« Azt mondta neki az öreg: »Azért, gyermekem, hogy ne lássák szemeim a fákát, s ne bogy értelmem munkájától feléjük forduljon.«”

3

A fizikai vakság korántsem azonos a szellemi vaksággal, ahogyan megfordítva: a szellemi vakság a fizikai vaksággal. Különös élességgel mutatja be a különbséget a kétféle látás és a kétféle vakság között a *János Evangéliumában* elbeszélte történet, amelyben Jézus *kettős értelemben* adja vissza egy vaknak született ember látását: előbb a fizikai vakságból emeli ki őt, hogy aztán a fizikai látás – a pusztá látás – vakságából is kiemelkedhessen. Mert a történetben elbeszélte és Jézus szavaival ki-

emelt *igazi csoda* nem a testi szemek, hanem a lelki szemek felnyitása, nem a fizikai látás, hanem a szellemi látás – a hit – elnyerése:

„Egyszer útközben [Jézus] látott egy vakon született embert. Tanítványai megkérdezték tőle: »Mester, ki vétkezett, ez vagy a szülei, hogy vakon született?« »Sem ez nem vétkezett – felelte Jézus –, sem a szülei, hanem az Isten tetteinek kell rajta nyilvánvalóvá válniuk.«” (Jn. 9,1–3 – Kiemelések itt és a továbbiakban – Sz. Á.)

Ezen a ponton az elbeszélés jól kivehetően elszakad a földi realitás síkjától, az Itt – a gond és baj profán, evilági síkja – egy másik síkra – az isteni realitás –, az Ott síkjára vetül, hogy ettől kezdve mindennek, ami Itt történik, erre az Ottra való vonatkozása adja meg igazi jelentését, mélységét, igazságát. A szerencsétlen ember veleszületett vaksága erre az isteni síkra vonatkoztatva nem büntetés, hanem kegyelmi adomány, amennyiben arra szolgál, hogy rajta mutakozhassanak meg és váljanak nyilvánvalóvá Isten tettei. Maga a vakságból való meggyógyítás ugyanezen vonatkozás miatt szűnik meg bűvészmutatvány, mágikus vagy orvosi praktika lenni, és ugyancsak ezért kell továbbhaladnia egy mélyebb értelmű vakságból, a lelki vakságból, a hitetlenségből való meggyógyítás felé. Jézus vakságból szabadító cselekedete most már erre a magasabb síkra vetülve értelmeződik: Ó, aki Itt van, nem a maga nevében cselekszik, hanem annak tetteit hajtja végre, aki küldte őt, aki tehát Ott van:

„Addig kell végbevinnem annak tetteit, aki küldött, amíg nappal van. Eljön az éjszaka, s akkor senki sem munkálkodhat. Amíg e világban vagyok, világossága vagyok a világnak.» Míg ezeket mondta, a földre köpött, nyálával sarat csinált, s a sarat a vak szemére kente, majd meghagyta neki: »Menj, mosakodj meg a Siloe tavában.« Ez annyit jelent, mint: »küldött«. Az elment, megmosdott, s amikor visszatért, már látott.» (Jn. 9,4–7) Bámulat, ahogyan a történetnek ezen a pontján az Ott és az Itt, a sejtelmesen sokatmondó prófétikus beszéd elvontsága és a gyógyító praxis vaskos realizmusa összeérnek, szinte összecsapnak egymással, hogy aztán az utolsó mondatban valamilyen különös névmágia („aki küldött” és Siloe jelentése: „küldött”) folytán feloldódjon ellentétük és a vakság, a vakság meggyógyítása egy magasabb, isteni létsíkra vetülve nyerje el igazi értelmét.

Jézus meghallotta, hogy kidobták [mármint a farizeusok a vakságából meggyógyult embert], s amikor találkozott vele, megkérdezte tőle: »Hiszel az Emberfiában?« »Ki az, Uram – kérdezte az ember –, hogy higgyek benne?« »De hisz látod – felelte –, ő beszél veled.« Erre felkiáltott: »Hiszek, Uram! – s leborult előtte. (Jn. 9, 35–38) Jézus pedig azt mondta: »Azért jöttem a világba, hogy ítéletet tartsak, hogy akik nem látnak, azok lássanak, és akik látnak, azok vakok legyenek.« Amikor a körülötte álló farizeusok közül ezt néhányan meghallották, megkérdezték: »Csak nem vagyunk mi is vakok?« »Ha vakok volnátok – felelte Jézus –, nem volna bűnötök. De azt állítjátok: Látunk. Ezért megmarad bűnötök.« (Jn. 9,39–41) Ezen a ponton a két sík egyé válik: világos, hogy az a vakság, amelyből Jézus a vak embert meggyógyította – az igazi csodatétel –, nem a testi szemek vaksága volt, hogy a vak nem a fizikai látás, hanem az istenlátás kegyelmét nyerte el, hiszen saját szemével látta az Emberfiát, mert hitte, hogy őt látja, a Megtestesült Igét, aki beszélt vele. Ezzel szemben a farizeusok bűne abban áll, hogy teljesen biztosak benne, hogy látnak, holott nem látnak semmit: mivel nem hisznek, vakok marad-

nak az Igazságra, nem ismerik fel az Emberfiát, a Megváltót, nem tudják, kivel beszélnek.

Ebben az értelemben, a *hitbéli vakság* értelmében jelent meg a klasszikus középkor nyugati keresztény ikonográfiájában a zsidóságot jelképező Zsinagóga megszemélyesített alakja – a *velatio-revelatio* egyházi tanításához illeszkedve – bekötött szemmel vagy vakon. A *velum*, vagyis a kendő, a lepel egyrészt arra utalt, hogy míg az Igazság az *Ószövetségben* elkendőzött volt (*velatio*), az *Újszövetségben* kendőzetlenné vált (*revelatio*): az *Újszövetség* lényegében a kendőzetlenné, leplezetlenné vált *Ószövetség*, a Megtestesülés pedig a leplezetlenné vált ószövetségi kinyilatkoztatás: a Hóreb hegyén hallható Ige megtestesülése és ezáltal láthatóvá válása Jézus Krisztus személyében. A középkori keresztény egyház szemében a zsidók – természetesen nem mint valamely származási-etnikai, hanem kizárólag mint vallási, felekezeti csoport – a János evangélium farizeusaihoz hasonlóan, látták ugyan Jézust, de nem ismerték fel benne a Megváltót, vakok maradtak az Igazságra: látásukat az *Ószövetség* leple takarta el az Igazság elől. Voltaképpen ez a lepel vagy fátyol (*velum*) választotta el a diaszpórában élő zsidókat a keresztény társadalomtól, amely úgy tekintett magára, mint Corpus Christire, Krisztus organikus és szellemi testére, amelybe csak keresztények tartozhatnak. A zsidók ebben a testben szükségképpen idegenek maradtak, de – ismétlem – nem származásuk miatt, ez képtelenség lett volna, az etnikai származás egyáltalán nem játszott szerepet a keresztény középkorban, végtére mit csináltak volna akkor az apostolokkal és az evangélistákkal, Máriával és magával Jézussal, az Új Szövetség alapítóival, akik leszármazásukra nézve kivétel nélkül zsidók voltak. Épp ezért ez az idegen-ség a *velatio-revelatio* egyházi doktrínája szerint nem tart örökké: az idők végezetén, amikor minden lepel lehull (a *revelatio* görögül *apokalipszis*, ami szintén leplezetlenné válást jelent, csak az idők végezetén a két világ közti fal omlik le és az igazi világ válik leplezetlenné), a zsidók is látni fogják és elismerik Krisztust, ők is inkorporálódnak, mintegy a keresztény társadalom szellemi testébe, sor kerül a *concordatióra*, az *Ószövetség* és *Újszövetség* közötti összhangra, a kiegyezésre.

A vakság már az *Ószövetségben* a hitelenség és hitvesztés jelképe (Iz. 7,9–10) volt. Az *Újszövetségben* ehhez képest – döntően a neoplatonizmus hatására – a látás és a vakság, a hit és a hitelenség (máshitűség) ontológiai síkra kerül át. Különösen szemléletes példája ennek a Konstantinápolyban – az Abgár-kendő (Mandülion) mellett – legnagyobb tiszteletben álló *Hodégétria* (a középkori kiejtés szerinti fonetikus átírásban: Odigitria) ikon (*Útmutató Istenszülő* ikon), illetve a hozzá kapcsolódó hagyomány és legendakör. Ezen, a Szent Családdal, a gyermek Jézus és Mária életével legtöbbet foglalkozó evangélium alapján Lukács evangélistának tulajdonított<sup>17</sup> ikonon az Istenszülő, azaz Szűz Mária látható, bal karján a kised Jézussal, jobbával pedig felé (azaz a leplezetlenné vált Igazság, a Megtestesült Ige irányába) mutat, mintegy felé kalauzálva, a hitelenség vakságából *kivezető* utat (Ego sum Via) jelezve az emberiségnek. Így függ össze az ikon neve (*Hodégétria*, Útmutató) annak a vakvezetők (*hodégoi*) számára Konstantinápolyban épült, de vakok menhelyéül is szolgáló kolostortemplomnak a nevével (*Ton Hogedon*, Kalauzoló, illetve Vakvezető), ahol az ikont őrizték. Állítólag még az V. században került a Szentföldről Konstantinápolyba egy sor más szent ereklye között, hiszen

nemcsak szent képnek, hanem – Szent Lukács révén – érintésereklyének is számított. Kultusza mindenesetre jóval később alakult ki, de kétségtelen, hogy a magát Új Jeruzsálemként koncipáló Konstantinápolyban a IX. századtól a város palládiumának számított és a birodalom sorsával kapcsolták össze jelenlétét. Bizonyos, hogy az ikon kapta nevét a kolostorról és nem megfordítva. A Hodigon kolostor a Konstantinápolyt a tenger felől védő erődfalnál, a város keleti részében épült és hírnevét (talán nevét is) egy itt feltörő forrásnak köszönhette, amelynek vakságot gyógyító erőt tulajdonítottak. Valószínűleg ezért épült éppen ide a vakvezető szerzetesek kolostora és a vakok menhelye. De ugyanezért kerülhetett éppen ide a Hodégétria (Kalauzoló, Vezető Istenszülő) ikon is, annak a legendának a kíséretében, hogy egyszer maga az Istenszülő, Szűz Mária vezette templomába az általa megvilágosított vakokat. A vakság állapotából a látásba való csodaszerű átmenet ezekben a legendákban mindig a keresztény értelemben vett hitetlenség vakságából a keresztény hit látásába való átmenetet jelenti.

A konstantinápolyi Hodégétria-ikont, melyet lefüggönyözve, rács mögött, baldachin alatt egy állványon tartottak a templomban, csak ünnepi alkalmakkor mutatták meg a hívőknek, viszont minden héten körmenetben hordozták körül Konstantinápolyban. A korabeli zárándokok beszámolóiból tudható (hiszen az ikonnak később nyoma veszett, a templomot pedig a törökök rombolták le), hogy az ikon négyzet alakú volt, rengeteg drágakővel ékesített ezüstborítás (*riza*) fedte, és két tartónyelhez erősítve hordozták a körmeneteken. A leírások arról is beszámolnak, hogy aki az ikont tartóyeleinél fogva vitte (az ikon szolgálatát egy külön e célra alakult szerzetesközösség látta el), *úgy lépkedett, mintha léptei irányát nem ő, hanem az ikon határozná meg, tehát – nevéhez híven – az ikon vezetné őt, az ikon mutatná számára a helyes utat*. Azt mondhatnánk, hogy a körmeneteken bizonyos értelemben pantomimikusan *megelevenítették, színre vitték az ikon nevét és e névbe foglalt szimbolikus jelentését*, természetesen – mint sok más hasonló esetben – a kezdeményezést, a mozgatót magának az ikonnak, az ikonban megnyilvánuló szent erőnek, illetve magának az Istenszülőnek tulajdonítva, tehát csodaként – *a hit csodájaként* – adva elő (a rituális, tehát szent ismétlés elvén alapuló ikon, különösen az akheiropoiétosz, azaz nem emberi kéz alkotta ikon hatóerejét különös önállósága, megelevenedése, helyváltoztató képessége, csodatételei, csodás megnyilvánulásai, például könnyezése mellett önreprodukciós, önmagát megsokszorozó képessége tanúsította<sup>18</sup>).

4

Az angyalokhoz hasonlóan az ember is annak mértékében *létezik*, amilyen mértékben látja Istent, mert ennek mértékében *részesül* a Létben – Istenben. A „szív szemei” – a testivel szembeállított lelki/szellemi látás e metaforája – utóbb a keresztény teológiai irodalom egyik leggyakrabban használt metaforája lett. Pascal még évszázadokkal később is ebben a középkori értelemben használja: „Ó milyen nagy pompában és csodálatos fényességben jött el a szív szemeinek, melyek látják a bölcsességet.”<sup>19</sup> Órigenész azt írja, hogy amikor nézünk (*prokópszomen*), olyanok vagyunk, mint az angyalok.<sup>20</sup> Az istenlátásnak ez az „ontologizálása” azonban –

ismereteim szerint – csak a keleti kereszténységben, elsősorban a keleti szerzetességben jutott el az eucharisztikus részesülés kimondatlan megkettőzéséig. Talán ez az a pont, ahol a legélesebben válik el egymástól a nyugati és keleti keresztény hagyomány. Keleten ugyanis az Istenben való részesülés és az Istennel való egyesülés nem merül ki a liturgia középpontjában álló *eucharisztikus* – az Isten testévé és vérévé átlényegült kenyérben és borban – *részesülésben* és *egyesülésben* (koinónia, communió, pricsascsenyije), hanem – a beavatottak számára – a teremtetlen fényben, a Tábor-hegyi Színeváltozás fényadományában részesüléssel, egyfajta fényeucharisztiaiával, fénylakomával emelkedik még magasabb, mondjuk ki: angyali szintre. Igaz, a Keleti Egyházban Aranyszájú Szent János liturgiájának csúcspontján – az *epiklészisz*, a szent adományokat a kenyeret és a bort Isten testévé átlényegítő Szentlélek lehívása, tehát az eucharisztikus részesülés előtt – a szívükben és elméjükben ekkorra már teljesen megtisztult hívek szintén fölemelkednek erre az angyali szintre, egyenlőkké válnak a szeráfokkal és a kerubokkal, és a mennyei erőkkel (seregekkel) együtt végzik a liturgiát: *„Gondold meg, kik mellett állsz, kiknek a társaságában készülsz az Istenhez fohászolni: a kerubokéban! Vedd számba, kikkel együtt alkotsz egy kart. S abhoz, hogy józanságra hangolódj, elég lesz, ha belegondolsz, hogy testet hordozó és hússal-vérrel összekötött ember létedre arra méltattál, hogy a testetlen erőkkel együtt dicsőítbessz mindenek közös Uralkodóját.* Senki se vegyen hát részt lankadt buzgalommal a szent és titokzatos himnuszénekülésben. Senki ne foglalgozzék ekkor az élet gondjának gondolataival! Hanem száműzve elméjéből mindent, ami földi, egészen költözzék át a mennybe, *mint aki közvetlenül ott áll a dicsőség trónusa mellett, és együtt szárnyal a szeráfokkal,* s így ajánlja fel szentséges himnuszát a dicsőség és nagyság Istenének. Ezért is szólítanak fel ekkor bennünket, hogy álljunk illendően. Illendően állni ugyanis nem egyebet jelent mint úgy állni, ahogyan az embernek az isten színe előtt állnia kell: rettegve és remegve, józan és éber lélekkel.”<sup>21</sup> A liturgia tetőpontján bekövetkező „átistenülésben” aztán leomlanak a két világ közötti válaszfalak és az ember, akinél pedig a zsoltárost (8, 5-6) idéző Aranyszájú Szent János szerint is „kicsivel tette [Isten] az embert kevesebbé az angyaloknál”, egyszerűben többé válik még az angyaloknál is: „Mily csodálatos a te neved! (Zsolt. 8.2) Hiszen ebben a névben megszűnt a halál, megköttették a démonok, megnyílt a menny, feltárultak a paradicsom kapui, leküldetett a Lélek, a szolgák szabadokká lettek, az ellenségek fiakká, az idegenek örökösökké, *az emberek angyalokká. De mit beszélnek: angyalokká? Az Isten emberré lett, és az ember Istenné. A menny befogadta a földi természetet, a föld befogadta azt, aki az angyali seregekkel a kerubokon trónol. A válaszfal lerontatott, a kerítés megszűnt, az elválasztottak egyesültek, eloszlott a sötétség, felfénylött a világosság, elnyeletett a halál.*”<sup>22</sup>

E közösen végzett, az embert az angyalok fölé emelő (hisz átistenítő!) eucharisztikus liturgia és az Istennel egyesítő *eucharisztikus lakoma* mellett (de semmiképpen nem helyette!) a keleti szerzetességben kialakult egyfajta *eucharisztikus fénylakoma*, amelynek nincs kidolgozott, közösen végezhető liturgiája, amelyhez nincs szükség gyülekezetre, közösségre, a hívek közösségre lépésére Istenben (koinónia, communió). Elég a „monász”, a sivatagi félrevonultságban vagy cellamagányban élő szerzetes lelki erőfeszítése, „csupaszemmé” válása, szellemi fele-



melkedése az angyali létszintre (de a liturgikus eucharisziától eltérően semmi esetre sem e létszint fölé), ami *apofatikusan*, az esendően testi-emberi létszint leépítésével valósul meg. Ezen az apofatikus úton (*via negativa*) haladva éri el a szerzetes az angyallal egyenlővő (*izangelosz*) válást, hogy most már ezen a módon, egymagában, a liturgia külső közvetítései nélkül is *részesülhessen* Isten proszopónjának (Arcának) látásában, abban a *fénylakomában*, amely az angyali karok kiváltsága (persze, olyan mértékben, amilyen mértékben a szerzetesnek személy szerint sikerült az angyalhoz hasonló látásra szer tennie, hiszen még a szeráfok sem tudják minden határon túl elviselni Isten Arcának ragyogását, hat szárnyuk közül kettőt-kettőt arcuk és lábuk eltakarására használnak<sup>23</sup>). Hogy e fénylakoma a valóságos isteni fényben részesülés, tehát a szerzetes által látott fény nem valamilyen természetes fényforrás, hanem a *teremtetlen fény*, maga Isten, a Lét ragyogása, az Igazság és a Dicsőség fénylése, annak bizonyossága Keleten a Jézus Krisztus Színeváltozásakor (Metamorfózis / Transfiguratio / Preobrazsenyje) három tanítványa által látott Tábor-hegyi fény, az *átistenült test fénye* volt. Ez a teremtetlen fény, a Színeváltozás fénye jelenik meg minden ikonon, hiszen az ikon – *az igazi realitás tükréként* – mindig a színében (természetében) elváltozott, romolhatatlanságba öltözött, átistenült embert mutatja meg. Ezért mondja teljesen megalapozottan Pavel Florenszkij, hogy az ikont fényre festik,<sup>24</sup> hogy a képet ebből a teremtetlen fényből hozzák létre, bontják ki. Ismeretes, hogy az ikon háttérét képező *arany* mint a színskálán nem létező, tehát metafizikai, *színfölötti szín* szimbolizálja ezt a nem-teremtett fényt. A Krisztus-ikon *angyali tükrében* minden – a szellemi látásig fölemelkedő – hívó a szív vagy elme szemeivel maga Isten Arcát, Fényarcát szemléli és részesül is ebben a fényben. A hangsúly ebben a mondatban az *Isten* szón van. Minden Krisztus-ikonon ott olvasható a Megtestesült Ige-Isten nevének kontraktúrája (IC XC) mellett, általában a Krisztus fejét övező keresztcsicsfénybe írva, a láthatatlan őszövetségi Isten önkinyilatkoztatásának (JHVH) görög fordítása (HO ÓN): a Lét (a Létező, a Vagyok, az Aki Van<sup>25</sup>): ezért lehetséges, hogy az ikon mint *újfajta istenkép*, mint az angyali tükrében megjelenő Isten, pontosabban Isten-Arc, Fény-Arc, Nap-Arc látása, szemlélése maga is az eucharisztikus fénylakoma („Istenevés”) valamilyen szintjének feleljen meg, ahol is a kép szemlélője Istenben, Isten Fény-Arcában, Fény-Testében (hiszen a Krisztus-ikon a kezek és a lábfejek szabadon hagyásával világosan jelzi, hogy a feltámadott test nem olvadt fel a fényben), a Szent Lélek ikonban jelenlevő erejében részesül (*metexisz*).<sup>26</sup> Ezért játszik akkora szerepet az ortodox hívő életében az ikon, mint olyan közvetítés, amely, ha persze nem helyettesítheti is az eucharisztikus részesülést,<sup>27</sup> sem pedig az imát, mindenestre képes rá, hogy a látás révén a hívőt Istenben részesítse.<sup>28</sup> Csodálatraméltó keresetlenséggel fejezi ki az ikon látásának ezt az egyszerű imádságos (a szemek imája) és eucharisztikus (a szemek részesülése a fénylakomában) jellegét Stefan Nenitescu, e „csodálatra méltó öregúr, egykori diplomata és műkritikus, költő és esztéta” egy odavetett mondata, melyet Andrei Pleșu idéz tőle sokatmondóan és mély egyetértéssel: „*Ha nincs időm imádkozni, elég, ha szemed sarkából vetsz gyorsan egy pillantást az ikonra...*”<sup>29</sup>

Tehát kétféle eucharisztikus lakoma van: az egyiket az Utolsó Vacsorán maga Krisztus alapította, az embereket az égbe, a kerubok mellé emelő *misztikus lako-*

*ma (müisztikon deipnon)* a Jézus Krisztus misztikus testében való részesülés által; a másik az angyali *fénylakoma*, amelyre e világról csak a „földi angyal”, a szerzetes nyerhet bebocsátást, hogy az angyalokkal együtt *a tisztán szellemi Isten Fény-Arcának látványában részesülhessen a teljesen szemmé, tiszta és tökéletes tükörré vált szív szellemi látása révén.*<sup>30</sup> A fénylakoma az Istent szemlélő, Isten tükrképévé vált angyali rendek szünet nélküli és gyönyörteli lakomája, amelyben a szerzetes – egész életének legfőbb törekvése ez – már itt a földön részt akar venni. Innen a liturgikus, a templomi, az egész közösséget magában foglaló eucharisztikus lakoma (koinónia, communió) bizonyos mértékű leértékelődése a szerzetességben a mennyei fénylakomához képest, hiszen az eucharisztikus kenyértől és bortól eltérően ez a fény eleve *anyagtalan*, és *átlényegülnie*, azaz istenivé válnia (theózis) sem az adománynak, hanem a hívőnek, a testi embernek kell.

„Egyszeművé” válni a földi életben annyi, mint angyallá – földi angyallá válni –, és ezzel bebocsátást nyerni a mennyei lakomára, amelyen nemcsak a száj, de *az egész test szerepét a „harmadik szem” veszi át.* Az átistenülés, átváltozás/színeváltozás nem más mint az egész test szemmé válása: *a minden érzékelhetőn és felfoghatóon túli Isten Fényét a „szív szeme”, az „értelem szeme” issza magába.* De nem azért, hogy élvezze a látványt, hanem hogy – nem képletesen, reálisan és közvetlenül, tehát a liturgia közvetítése nélkül – részesülhessen benne, és egygé váljon vele. A paradicsomban nemcsak a mindennapi kenyér, de az Isten testévé átlényegült eucharisztikus kenyér helyére is a látvány – a szemek „kenyere” –, Isten mennyei valóságának látványa kerül: „Krisztus és a Szentháromság látása [visio] szolgál ételül és italul és magának Istennek a szív tiszta szemével [*puro cordis oculo*] való szemlélése [*contemplatio*].”<sup>31</sup> Ezzel szemben a pokolban a látás Istenben részesítő és Istennel egyesítő gyönyörét a látás gyötrelme-kínja váltja fel, miután – e fordított mennyországban – a bűnösök a Gonosz látványában részesülnek: „szüntelenül gonosztevők és démonok, sőt, maga a Sátán látványával szembesülnek”.<sup>32</sup>

5

A Sátán „misztikus története” még a középkor előtt kialakult. A hagyomány szerint a Sátán eredetileg a szeráfok egyike a mennyei hierarchiában. Ő Lucifer (Fényhozó), aki társaival felkelt Isten ellen. A Sátán e szeráfi eredetére utal *tüzessége és hat szárnya* (Dante is így jeleníti meg Lucifert a Pokolban<sup>33</sup>), végül – paradox módon – ugyancsak erre a szeráfi eredetre vall, hogy alaptulajdonsága lett a gyűlölet, ami az abszolút isteni szeretet visszájára fordulásának felel meg. A szeráfok – az Isten Arcát legközelebből látó angyali rend<sup>34</sup> – ugyanis Istent *mint tüzes szeretetet* tükrözik vissza, *Istenben (a Létsben) mint szeretetben részesülnek*, e lángoló szeretet áttüzesedett tükrei, ez adja a létrendben szeráfi fokozatukat és méltóságukat. Amikor Lucifer elfordul Istentől (vagyis szembehelyezkedik vele), akkor ez a szeráfi tükr megvakul, elfeketül, vagyis előjelet vált: a létesítő, egyesítő, életadó isteni szeretet átcsap létellenes, romboló, pusztító démoni gyűlöletbe. És ahogy az

első és második kar angyali rendjei Isten Arcának egy-egy lényegi vonását testesítik meg, ezekkel azonosak, ezeknek létszerű tükrei, úgy a megvakult angyal – a Sátán – az *arctalan, vak (és elvakító) gyűlölettel* lesz azonos. A Vak Angyal *a*

*gyűlölet fekete tükrevé válik, amely minden gyűlölködő, acsarkodó, elfeketiült, eltorzult – pofává torzult – arc igaz tükre.* A gyűlölet csak átfogó megnevezése a létellenes és életellenes rossznak, mindannak, ami negatív, romboló, romlásba döntő, megosztó, összezavaró, de ami *az igazi realitás* – a Lét – síkján nem létezik, hiszen nem részesülhet Istenben, aki a Lét.

A bukott angyal ősbűne, eltévelyedése (*error*) a *superbus* és az *invidus*: az önhietség/dölyf/gőg/fennhéjázás és az irigység/féltékenység: ezek vakítják el. *Primum superbis ut caderet, deinde invidus ut noceret.*<sup>35</sup> A Sátán előbb felfuvalkodott és fennhéjázott, hogy alábukjon, azután iriggyé vált, hogy ártson.

Az egyik hagyomány úgy beszéli el Lucifer Isten elleni lázadását, hogy az a szeráfi tükör „meghibásodásával” vette kezdetét, mintha az isteni fény tükre azt képelné – éspedig annál inkább, minél tökéletesebben adja vissza Isten fényét –, hogy fényesebb a többi tükörnél, többre hivatott náluk, de fényesebb talán még magánál a Fénynél is, következésképpen nincs szüksége a Fényre (Istenre), fénylik ő önmagában, önmagától is. Engedetlensége nem abban állt, hogy rossz volt, hanem abban, hogy még a Jónál is jobb akart lenni. *Ezért vált rosszá.* Nem a gonoszság volt a feltett szándéka, hanem az, hogy ő legyen a legjobb, a legangyalabb angyal, aztán már az, hogy ő legyen a Jó. *A Sátán* – mint a nagy orosz vallásfilozófus, Grigorij Pomeranc nem győzte hangoztatni – *a habzó szájú angyallal veszi kezdetét.*<sup>36</sup>

Lucifer magát rekeszti ki a Létből, amikor *elvakultságában* összetéveszti szeráfi létét – e fényt hordozó tükröt – a Léttel, és amikor az Isten Arcának fényében részesülő és csak ezáltal létező angyali tükör maga akar a Fény helyére lépni, és éppen ezért sötétül el, vakul meg. A „fényhozó angyal” – a *Vulgata Lucifere*<sup>37</sup> – azért bukik le a szeráfok rendjéből, mert éppen Istennek (a Létnak) ezt *az angyalokat létesítő látását* veszíti el. Amikor az angyalokkal vetélkedve hátat fordít Istennek, akkor *kizárja magát* Isten látásából, egyszersmind a Lét köréből is: semmivé válik, mint Izajás jövődőlésében a gúnyosan „fényhozó hajnalcsillagnak” (Lucifernek) nevezett zsarnok: „Így hát te is semmivé lettél, akárcsak mi, te is hozzánk hasonlónak lettél” (Iz. 14,10). Csakhogy nem erőtlén árny lesz belőle, hanem dinamikus nemlétező, pusztító semmi, démon, aki arra ítélte magát, hogy ettől kezdve az idők végezetéig – természetlenül és hiábavalóan – a Lét ellen törjön, mindenekelőtt az Isten képére és hasonmására teremtett embert *vakítsa el* és tegye *magához hasonlónak, léleknélkülivé, semmivé, démonikussá*, magával rántva őt a semmi szakadékába: „emberölő volt kezdettől fogva”<sup>38</sup> (Jn. 8,44). Így válik Sátánná (Ellenségé), Ponürosszá (Gonosszá), Diabolosszá (Rágalmazóvá, Feljelentővé).

6

A mennyei hierarchia Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész feltehetően a VII. században írt és az angyaltant máig meghatározó traktátusában úgy fest, mint valami hatalmas fénytükörrendszer: „az Ő legistenibb szépségére tekint rendületlenül, és – amennyire lehetséges – magára ölti az ő képmását, s tagjait is Isten képévé teszi, *tökéletesen tiszta és hibátlan tükörré, mely képes felfogni a fény ősforrásából áradó ősisteni sugárzást, mely a rá sugárzó ragyogástól szentül eltelve nagylelkűen to-*

váabsugározza ezt a fényt az utána következő rendekre, az ősisetség rendelkezése szerint.<sup>39</sup> A mennyei hierarchia – mint az Istenhez való közelség, egyszersmind az Istenlátás intenzitásának vagy élességének foka szerint szétváló, karokba és rendekbe (taxisz, ordo) tagolódó „seregek” (cáváóth, dünameisz) szent alakzata – voltaképpen *szellemi szemek, tisztán szellemi szemléletek* vagy *tükrök* rendszere, amelyek egymásnak adják át föntről lefelé az isteni fényt vagy fényadományt. Az angyali karok és rendek (szeráfok, kerubok, trónusok stb.) közös tulajdonsága, hogy *testtelenek (aszómatoi)*, szellemi tökéletességük tehát azt is jelenti, hogy tökéletesen és teljesen *arccá és szemmé váltak* (mármint szellemi arccá és szellemi szemmé), *semmi sincs bennük, ami nem-arc, nem-szem, vagyis ami testi lenne* (az ikonokon az Istenhez legközelebb álló, *csak Isten* felé forduló és őt szolgáló-dicsőítő első három angyali rend mindig így is jelenik meg: alakjuk tökéletes testnélkülisége – eltérően az Isten és az emberek között közvetítő, szolgáló angyali rendek ikonográfiájától – abban jut kifejezésre, hogy csak szemük és szárnyuk, avagy csak arcuk és szárnyuk van, míg a hierarchia legalsó szintjét képező kar arkangyalainak és angyalainak kezük és lábuk, emberi alakjuk is).

Ebből a hatalmas mennyei tükrörendszerből hullik ki egy tükör, egy angyal, mert valamiért „felmondja” a szolgálatot, *elfordul Istentől, hátat fordít* Istennek, tehát vak testrészével fordul Isten felé, vakká válik Istenre: a „tökéletesen tiszta és hibátlan tükör” fénye kilobban, a tükör megvakul. E „használhatatlanná” vált, *nem elhomályosult, de egyenesen koromfekete tükör*, amelyben az *igazi realitásból* – a Léttől, a transzcendens isteni fényvalóságából – szemernyi sem jelenhet meg többé, éppen ellentéte az ikonnak, ennek az angyali szemnek, amelyet az ortodox teológiában *az igazi realitás földi tükrének* is neveznek. Az ikon innen nézve angyali közvetítő, az angyalok köztes világához (mundus imaginalis<sup>40</sup>), titokzatos tükrörendszeréhez kapcsolódik, amelyben az igazi realitás jelenik meg kendőzetlenül: időtlenül, haláltalanul, megdicsőülten. Mivel az ikon a Lét angyali tükre, az ontológiai értelemben *nemlétező* – a Gonosz, a Sátán, az ördögök, a nagy bűnösök, a halál – egyáltalán nem jelenhet meg benne, ha pedig, mint a narratív ikonon, kihagyhatatlan a történetből, akkor ikonográfiailag a nemlét jele (a léthiány, a léttől fosztottság ikonográfiai „mínusz” jele) választja el az igazi realitástól. A rossznak, különösképpen a Sátánnak és a Kárhozat Fiának, Júdásnak ezt az igazi realitáshoz nem tartozását, nem létezését, ontológiai semmi voltát többek között a félarcú, a profillal jelzett arctalanság (orcátlanság), a fekete szín, az alak görnyedt tartása, kicsisége stb. mutatja.<sup>41</sup>

A vak angyal (*angelus caecus, angelosz tüphlosz*) egyben tehát vak tükör is. A Lét Ragyogásának, Fényének (az Arcnak) hátat fordító angyal fényhordozó szellemi tükrökből a létezés *arctalan és vak hátoldalává* válik, *vak testté*, ahogyan a görögök és a rómaiak igen szemléletesen a test hátsó oldalát, a „test éjszakáját”, a *bátat* nevezték, ahol ugyanis nincsenek szemek, *amely tehát nem lát (τα τοπλα του σώματος, ta tüphla tu szómatosz, corpus caecum)*. Amikor az angyal elfordul Istentől (a Léttől, a Fénytől), akkor nemcsak *megvakul* (az angyalok fénytől sugárzó testnélküli alakjával szemben a démonok teste sötét és homályos), nemcsak megszűnik *létezni* az igazi realitás síkján, hanem ettől kezdve a létezés visszáját, hátoldalát, vagyis vak oldalát, anyagi-testi oldalát, e világot képviseli a Léttel, a látsza-

tot az igazi realitással szemben, amelyet reménytelenül bár, de lankadatlanul ostromol, hisz mást nem is tehet.

A Sátán amikor Isten látásából kizárja magát, megszűnik „tisztá és tökéletes tükör” lenni, egyszersmind *arctalanná, személytelenné,<sup>42</sup> szellemtelenné* válik. Visszafordíthatatlanul és teljesen az anyagi-testi létezés síkjára kényszerül, hogy itt *nemlétezőként a Létet, Istent imitálva* (a Sátán: *simia Dei* – Isten majma) e világ káprázataival vakítsa el az embert, és kaparintsa meg lelkét, az ember voltaképpeni *létezését*, amely révén Istenhez tartozik.

7

A Rossz (alaktalan, rendezetlen, rút) ontológiailag nem-létezőként (τό μή όν) vagy nem-igazi létezőként való felfogása az igazi létezővel, a lényege szerint létezővel (τό όντως όν) szemben a keleti kereszténység újplatonikus alapokon felépülő teológiájában éppoly alapvető, mint már Proklosznál, Plótinósnál, sőt, Platónnál is. Mivel a Lét, az Igazság Jézus Krisztussal, a világot teremtő és benne megtestesült Ige-Istennel vált azonossá, minden létező benne és általa létezett, míg a Gonosz (ponérosz), a Sátán és démonai vagy ördögei a nem-létező alakzataivá váltak, valamilyen nem-igazi létté, amely a Léttel szemben erőtlén és hatástalan, nem alkothat önálló princípiumot, nem férhet hozzá az igazi realitáshoz, *ontológiailag van vereségre ítélve*.

A rossz tehát a nemléttel azonos, amely felé a Gonosz akarata hajlik. Alexandriai Athanasziosz (295–373) különösen szemléletes megfogalmazásában: „Szabadsága tudatában a lélek felfedezi magában a képességet, hogy testének tagjait erre is és arra is használhatja, a létezőre is és a nemlétezőre is. A létező – a jó, a nem-létező – a rossz. *És a létezőt azért mondják jónak, mert mintáit (paradeigmata) a létező Isten adja; a nem-létezőt pedig rossznak mondják, mivel a nem-létező az emberi akarat-megnyilvánításból származik.*”<sup>43</sup>

De, mert a rossz (a Gonosz) lét nélküli, semmiképpen nem eredhet a természet szerint Jótól, a Léttől, azaz Istentől. Ha viszont mégis tőle ered (végtére azt az angyalt, akiből a Sátán lett, a Jó teremtette), akkor *természete szerint* még a rossz sem lehet rossz. Pseudo-Dionüsziosz azt írja *Az isteni nevekről* szóló traktátusában, hogy „a démonok sem természetük szerint rosszak (*φύσει κακοί*). Hiszen ha természetük szerint lennének rosszak, akkor nem származhatnának a Jótól, nem lennének a létezők között, a természetüket változtatni képes jók között, hanem örökre rosszak lennének. (...) Ha a démonoknak természetükből eredne az, hogy rosszak, akkor mindörökre ugyanolyan rosszak lennének. Ám a rossz változékony [*τό κακόν άστατόν έστιν*]. Így hát, ha a démonok létezése örökké tartóan változatlan, akkor nem lehetnek rosszak, mert az örökké tartó azonosság a Jó sajátja. Ha pedig a rossz nem mindig rossz, *akkor a rossz nem természeté szerint rossz, hanem csak az angyali jóknak [javaknak] az elégtelensége [fogyatkozása, hiánya, szűkössége] folytán* [*ένδεια των αγγελλικων άγαθων*]. Ilyeténképpen pedig nem teljesen vannak híján<sup>44</sup> a Jónak [*άγαθου*], mivel léteznek, élnek, gondolkodnak és általában megvan bennük a mozgás [*κίνησις*] vágya. Azt, hogy rosszak, azért mondják, mert képtelenné váltak a természetüknek megfelelő működésre. *Rosszasságuk nem más, mint elpártolásuk, bitebhagyásuk, eltávolodásuk attól, ami őket természetük szerint meg-*

illeti, tebát nem más, mint mulasztás, tökéletlenség és erőtlenség, meggyöngülés, elszakadás, leválás az erőről, amely tökéletesnek teremtette őket. (...) A rossz [ilyeténképp] a démonoknak [ördögöknek] nem természetükben van, hanem abban, ami nem a természetük. Az a jó, amiben az [Isten által teremtett] démonok [a létezés révén] maguk is részesültek, változhatatlan, csak ők maguk pártoltak el ettől a jótól. Az anyagi javakról [jókról], melyben részesültek, sohasem mondható el, hogy megváltoztak, hiszen sértetlenül léteznek és tündökölnek tovább, jöllehet a démonok nem látják őket, miután ők maguk fosztották meg magukat a Jó látásának [μη ορωσιν απομυσαντες εαυτων τας αγαθοπικας δυναμεις] képességétől. Ugyan, hogy amennyire a démonok léteznek, annyira a Jóból eredően léteznek, és maguk is jók, és a Szép-és-Jó [καλον και αγαθον] felé törekednek, létezni, élni és a létezőt felfogni akarván. És a hozzájuk illő javak [jó] hiánya, a tőlük való eltávolodás és elpártolás okából neveztetnek rosszaknak. És éppen olyan mértékben rosszak, amilyen mértékben nem léteznek. És mivel nem a lét felé fordulnak, a rosszra törekednek.<sup>45</sup> Szent Ágoston a Lét és a létezők, Isten és a teremtett világ közötti ontológiai összefüggést *Vallomásaiban* a személyes átéltség hangján így mutatja be: „...mert nélküled nem volna létező dolog, azért minden valóságnak magába kell fogadnia téged? Nos, magam is létezek. Miért esdeklem tebát, hogy jöjj hozzám, hiszen nem léteznék, ha te nem volnál bennem? Lám nem vagyok még az alvilágban, ámde te ott is vagy. »Ha leszálok az alvilágba, jelen vagy.« (Zsolt. 138,8) Tebát nem léteznék Istenem, semmiképpen sem léteznék, ha te nem volnál bennem. Vagy inkább nem léteznék, ha nem volnék tebenned, mert »minden belőled, általad és érted van«. (Róm. 11,36). Így is helyes ez Uram, így van ez bizony. Hová hívogassalak tehát, ha benned vagyok? Vagy honnét jöjj belém? Ugyan hova iramodhatnék egeken és földeken túlra, hogy innét jöjjön belém az én istenem? Hiszen így szólítottál hajdan: én töltöm be az eget és a földet. (Jer. 23, 24).<sup>46</sup>

A lázadó angyal – a bűnbe esett embertől eltérően – nem a Paradicsomból, hanem a Létből üzetik ki, *nem halhatatlanságát, hanem létezését veszíti el*, és így nem halandóvá válik, hanem a mulandó evilág, az anyagi világ urává, sőt, *magává a halállá* (vagy vallási nyelven: a Halál Fejedelmévé). Halhatatlan marad, de negatív értelemben és ebbéli szerepében is csak addig, amíg az üdvtörténeti vég – az Utolsó Ítélet és az apokatasztázis – be nem következik és negativitását – akár a semmi teljes megsemmisülését, akár kegyelmet jelentsen is ez – ki nem oltja a könyörülő isteni szeretet, a részt magába nem fogadja a helyreállított Lét-Egész.

\*

A „vak” szó jelentésköre nemcsak a görögben (τυφλός – tüphlós), hanem minden nyelvben magában foglalja *a kijárat, kimenet, kivezető nyílás nélküli út* jelentését: vakvágány, vakbél, vakfal, vakablak, vakfolyosó, vakutca. Az ember elvakulása (rosszá válása, satanizálódása) azt jelenti, hogy a jónak álcázott rosszra csábító, félrevezető Sátán az embert egy olyan Ittbe zárja, amelynek nincs többé kimenete, *nincs kijárata az Ég felé*, nincs vonatkozása az Ottra. A kiúttalanság érzése mindig a kétségbeesés (*desperatio*) örvényébe rántja az embert, ezért jelentette a középkorban a kétségbeesés *vaksága*, a reményvesztettség bűne (*peccatum desperationis*)

a legnagyobb bünt, mert az egyes ember mulandó életét, a test életét az Ég felé, Isten felé megnyitó remény (spes) feladásával, az ördög előtti teljes fegyverletellel volt azonos.

A hit feltételezi az evilágból kivezető utat, a másik világ szüntelen jelenlétét a reményben és a szeretetben, mivel – amíg *itt* vagyunk – hinni csak abban lehet, ami *nincs itt*, ami *ott van*. Ha pedig nincs többé Ott, nincs „másik világ”, ha megszűnik az Itt minden vonatkozása az *Otra* (ha Isten halott), ha „nincs kijárat” ebben a világban, akkor remény sincs többé, és akkor megnyílnak előttünk a pokol kapui. Franz Kafka egyetlen rendkívül mélyértelmű mondatba tömörítve Itt és Ott, hitnélküliség és hit metafizikáját, lenyűgöző szemléletességgel világítja meg, miért nem lehet *hinni* az ördögiben, a rosszban: *egyszerűen azért, mert Itt van*. Ördögi praktikákat művelhet, ördögivé válhat az ember, de hinni csak abban lehet, ami nem Itt van, hanem Ott. Az Itt – szó szerint – hihetetlen. „Járatosak lehetünk az ördögiben – írja Kafka –, de nem hihetünk benne, hiszen ami ördögi van, *az itt van mind*.”<sup>47</sup> Itt van mind, tehát Ott – az igazi, a transzcendens realitás síkján szemernyi sem lehet belőle.

Az ördög – a Vak Angyal – azonban képes a hitet is elvakítani, a hitből is látzatot – *vakhitet* – csinálni, képes az Ott *látzatának* felkeltésére, valamilyen nemlétező, hamis isten, hamis ég – *vakablak* – felé megnyitni az ember életét, azaz még végzetesebben bezárni őt az *Itt*-be. A *vakhit* – a *hit diabolikus látszata* – azzal vakít el, hogy megnyitja e világot az Ég felé, miközben éppen ezzel zár el minden valóságos kivezető utat belőle. A *hit megvakulása* mint a hitre leselkedő legnagyobb veszély, a vakhit diabolikus természete messziről megismerszik az elvakultak élet- és világgellenes türelmetlenségéről és erőszakosságáról. A *habzó szájú angyal ördögi vágátája* a világban mindig vérözönbe és rombolásba torkollik.

## JEGYZETEK

1. *Patrologiae Cursus Completus. Seria Latina* (továbbiakban: PL), Psalmus XXXIV Sermo 1. 36,34 Col. 331.

2. Wilhelm Fraenger: *Hieronymus Bosch*. Corvina Kiadó, 1975. 55. – Kiemelés – Sz. Á.

3. I.m., 58. Lásd ehhez e sorok írójának *Egónia* című esszéjét. In: *A vágy titoktalan tárgya*. Liget, 1992. 303–337. Lásd a könyv PDF-változatát: [http://www.szilagyiakos.hu/dokumentum/Avagytitoktalan\\_SzilagyiA\\_Liget.pdf](http://www.szilagyiakos.hu/dokumentum/Avagytitoktalan_SzilagyiA_Liget.pdf)

4. „A Biblia – írja Pavel Florenszkij – különbséget tesz *Isten képe* és az *Istenhez való hasonlatosság* között (1 Móz. 1,26). Az egyházi hagyomány rég föltárta, hogy az előbbi alatt egyfajta aktualitást, hatóerőt kell értenünk, *Isten ontológiai adományát, minden egyes ember szellemi alapját*, míg az utóbbi alatt a *potencialitást*, a szellemi tökéletessé válás *képességét, azt az erőt, amellyel az egész empirikus személyiséget, minden összetevőjében, Isten képére alakíthatjuk; arra a lehetőségre utal* tehát, hogy *Isten képe, bensőnkben őrzött örökrészünk* testet ölthet életünkben, személyiségünkben, s ily módon arcunkban megjeleníthetjük azt.” (Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Typogtex, 2005. 32. – Kiemelés – Sz. Á.)

5. Pál apostol Korintusiaknak írott első levele az ember bűnbeesés utáni – e világi – és feltámadás utáni – eljövendő – létezésének módját a *töredékesség* és a *tökéletesség* szembeállításával világítja meg, még a prófétálást is töredékesnek nevezve: *ex parte enim cognoscimus, ex parte enim prophetamus*. „Most megismerésünk csak töredékes, és töredékes a prófétálásunk is. *Ha azonban elérkezik a tökéletes, ami töredékes, az véget ér.*” (1 Kor. 13, 9–10 – Kiemelés – Sz. Á.) És a talán leggyakrabban idézett sorok: „Ma még csak tükör által, homályosan látunk, akkor majd színről színre. Most még csak töredékes a tudásom, akkor majd úgy ismerem mindent, ahogy most engem ismernek.” A *Vulgata* latinján: „*Videmus nunc per speculum in aenigmate; tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte; tunc autem cognoscam sicut et cognito est.*” (1 Kor. 13,12)

6. Lásd a Sátán végső sorsáról a korakeresztény kor óta folyó éles teológiai vitákat kiváltó és olykor egyházi kiátkozást, eretnekké nyilvánítást is maga után vonó *apokatastaszisz* modern katolikus értelmezésével próbálkozó Hans Urs von Balthasar kis könyvét: *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatastaszisz*. Sik Sándor Kiadó, 2006. Ha Jézus legfőbb neve *Salvator omnium saeculorum*, »minden világkor Megváltója«, aki *összekapcsol* minden embert, *egybegyűjti és kiengeszteli* az egész mindenséget, akkor »egyaránt Megváltó« a mennyel, a földdel és az *infernnummal* kapcsolatban, »mivel átfogók és megtartók magamban minden egyes teremtenyt. És amikor dicsérettel és hállával fordulok az Atyához, a legillőbb módon kipótlódik általam és bennem az összes teremtmény fogyaté-kossága.« – idézi Urs von Balthasar a 13. századi Hackeborni Mechtild revelációját. (I.m., 73.)

7. Természetesen a hellenizált judaizmus még nem kereszténység. Alexandriai Philón vallásossága köszönőviszonyban sem volt (nem is lehetett) a korabeli kumráni közösség vagy a későbbi nazarénu-sok judaizmusával, viszont a II-III-IV. századi keresztény teológia, az evangéliumok (különösen János evangéliuma) nyelve elképzelhetetlen a judaizmus és a görög vallási és filozófiai kultúra mélyreható érintkezése és kölcsönhatása nélkül. A kezdetet Alexandria, ez a nagyságát és szellemi pezsgését tekintve Rómával vetekedő ókori nagyváros jelentette, ahol becslések szerint a korabeli teljes zsidó népesség (4-4,5 millió fő) negyedrésze (nagyjából egy millió) görög ajkú, de vallási identitását megőrző zsidó élt. Az ő vallási ígéreteket elégitette ki a számukra héberül már nem érthető *Ószövetség* könyveinek (előbb a *Tórának*, majd az összes ószövetségi könyvnek) görögre fordítása. Hogy mit jelentett a judaizmus hellenizálása, azt legszemléletesebben alighanem a görögül író Alexandriai Philón szövegei mutatják. Lásd például: Alexandriai Philón: *Mózes élete*. Atlantisz, 1994.

8. Már mint a Pszeudo-Dionüsziosz mennyei hierarchiájában az első kar harmadik rendjeként tárgyalt eleven *trónusok* szárnyas kerekerei, melyeket ikonon is így, szárnyasan, szemekkel beborítva jelenítenek meg, leggyakrabban a megdicsőült Megváltó trónusának lábainál, a mennyekben az úgynevezett *Pantokrátor*-ikontípus Ezékiel látomására visszamenő változatain: *Szpasz v szilab*, *Szpasz na presztóle* (nyugati megfelelője *Majestas Domini*). Vö. Raffaello *Ezékiel látomása* című festményével.

9. Andrei Pleșu gyorslejtárja szerint: »Az egyetlen szemről, a »szellemi szem«-ről, a »szív szem«-ről, a »belső szem«-ről vallomásokot találhatunk Platónnál (*Az állam*, 533d), Plótinosznál és Szent Ágostonnál (*Enarrationes in Psalmos*, 44.), Lépcsős Szent Jánosnál, Nazianzi Gergelynél és Nicolaus Cusanusnál (*Idiota de sapientia*, II., 29,19), a keresztény (vö. többek között Szent Pál, Ef 1,18), a mohamedán, a hindu vagy a buddhista kultúrkörben. Olyan szövegeket szokás idézni, amelyekben a szerzetest, aki hozzászokott, hogy belső érzékelésének szervét kifinomítsa és az *egyetlen* szemévé vált belső szemmel lásson, »félszemű«-nek nevezik, mivel nincs is már több szeme, *csupán* az az egy, a lelki látásé: *monachus quasi monoculus*. A rejtett szem, amellyel a szerzetes látja, akárcsak az angyalok Isten arcát, az isteni »érzékenység« visszfényeként kialakult »hiperérzékenység« egyik formája.» (Andrei Pleșu: *Angyalok*. Koinónia, Kolozsvár, 2006. 142.)

10. Raffaele Pettazzoni: *Le corps parsemé d'yeux*. In: *Zamolxis* (Mircea Eliade vezette vallástudományi folyóirat), 1938. I. 3–12. Andrei Pleșu: *Angyalok*. I.m., 139. Lásd még: Andrei Pleșu: *Az angyalok – Éptőkockák a közelség elméletéhez*. In: Andrei Pleșu: *A madarak nyelve*. Jelenkor, Pécs, 2000. 149–166.

11. Antiokhiai Izsák: *Filocalia*. X. 347. Idézi Andrei Pleșu: *Angyalok*. i.m., 139. – Kiemelés – Sz. Á.

12. Uo. – Kiemelés – Sz. Á.

13. Uo. – Kiemelés – Sz. Á.

14. Ilyen értelemben tekinti az ortodox kereszténység misztikus teológiáját *bogovigyenyijének* – istenlátásnak – a múlt század nagy ortodox teológusa, Vlagyimir Losszkij. Lásd: V. Lossky: *Vision de Dieu*. Neuchâtel, 1962.; Uő: *Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*. Párizs, J. Vrin, 1960.; Losszkij V. Ny.: *Bogovigyenyije*. Moszkva, Izd. ASZT, 2003.

15. Lásd Lossky V.: *Vision de Dieu* (Neuchâtel, 1962) című könyvének *Saint Jean Damascene et la spiritualité byzantine* című VIII. fejezetét (i.m., 113–125. Oroszul ugyanez a fejezet „*Vigyenyije Boga*” v *vizantijiszkom bogoszlovii* címmel jelent meg *Bogovigyenyije* című könyvében (i.m., 423–452.). Az Istenlátásról mint fénylátásról lásd bővebben: Szilágyi Ákos: *Lumen Gloriam. A dicsőség fénye a Színe-változás Egyházában*. In: Tanítvány, 2015. 1. szám.

16. *A szent öregek könyve. A szerzetesatyák mondásainak ábécésrendes gyűjteménye*. (166. mon-dás.) Bizantinológiai Intézeti Alapítvány, Budapest, 2001. 86.

17. Szent Lukács az első ikonkészítő, aki ily módon az ikonkészítést és a Krisztus-képet is szente-síti, a Megtestesült Ige látható képét (az ikont) fölemelve mintegy az evangéliumi Ige szentségének ma-



gaslatára. Nyugat-Európában is kultikus tiszteletben álltak az eredeti Lukács-kép rangjával felruházott Bizáncból származó Hodégétria-ikonok, de a késő reneszánsz festészetben nem az Istenszülő a kisdeddal, hanem „Lukács, a festő” vált témává: ezeken a festményeken Lukácsot mint valamilyen reneszánsz festőt műhelyében-műtermében látni, amint a neki modelt ülő Madonnát a kisdeddal elmélyülten vásznára viszi. Jól mutatja ez, milyen fokig értették félre Nyugaton az ortodox ikont és ikonkultuszt. Minden bizonnyal meglepte volna a reneszánsz mindent tudó virtuóz festőt, ha értesülnek róla, hogy az ikon legszebb dicsérete, ha semmilyen megkülönböztethetően egyéni, eredeti nem ismerhető fel rajta, vagy hogy a Lukács-ikont nem Lukács, hanem az ecsetet tartó kezét vezető Szentlélek (de legalábbis egy angyal) festette, és ezért Konstantinápolyban *akheiropoiétoszként* (nem emberi kéz készítette ikonként) tisztelték. Lásd erről bővebben: Szilágyi Ákos: *A kendőzetlen igazság képe. Ortodox ikon és reneszánsz festmény*. In: *Örök képmás* (Szerk.: Rugási Gyula), Jászöveg Műhely Kiadó, 2011. 170–200.

18. Lásd erről bővebben Hans Belting *Kép és kultusz* című alapvető monográfiájában a *Nem kézzel alkotott Krisztus-képek és érintésereklék* című alfejezetet (Balassi Kiadó, 2000. 53–58.), különös tekintettel az egyszerre ikonként és érintéserekléként is értelmezhető Abgár-kendő (a maga Jézus Krisztus által a megnedvesített kendőn hagyott, tehát nem emberi kéz alkotta arckép) csodálatos önreprodukciós képességére, többszöri lenyomódására más anyagokban, például ruhán (a pogány kamulánai asszony története) és az edesszai városkapu fölötti befalazása után a téglafalon (keramion, keramidion).

19. Blaise Pascal: *Gondolatok*, Gondolat Kiadó, 1978. 333.

20. *Corpus Berolinense*, Origenes. IV., 78,16. Idézi Andrei Pleșu: *Angyalok*, i.m., 139.

21. Idézi Perczel István *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája* című könyvében (Atlantisz, 1999. 175–176.)

22. Idézi Perczel István, i.m., 182.

23. „Mínthogy mindennemű keresztény élet célja az *isteni életben való részesülés*, a »megistenülés« volt, amelyet Ádám a bukás miatt elveszített, a szerzetesek legfőbb törekvése az volt, hogy *ezt a részesülést teljesen és ténylegesen megvalósítsák*.” (Jean Meyendorff: *Krisztus az ortodox teológiában*. Odigitria Osiris, 2003. 188.) Különös módon, mintha a szerzetesi mozgalom, amely a keresztény Kelet vallási életében kezdettől fogva központi helyet foglalt el, elégtelennek érezte volna az *eucharisztikus részesülésnek azt a lényegi módját* (az Isten testében való közösségre lépést: a *koinóniát* vagy *communiónót*), amelyet az Utolsó Vacsorán vagy Titkos Vacsorán (Müstikon Deipnon) az evangéliumokból ismert szavaival maga Jézus Krisztus alapított meg, és amelynek rituális megismétlése mindenkor a – csakis közösen végezhető – liturgia középpontjában áll. A bizánci szerzetesség ehhez még az Istenben való részesülésnek két további – a liturgián kívül, pusztán egyéni aszkézissal elérhető – misztikus módját is fölvette: az első a kép általi részesülés lett, aminek szellemi alapjait az ikonteológia fektette le a VIII–IX. században, a másik pedig a Tábor-hegyi fényben – a Színeváltozás isteni fényében – részesülés, amelyet a hészükhaszta fényteológia alapozott meg a XIV. században. A hészükhaszták (a *ήσυχία* – hészükhia – szó jelentése: nyugalom, békesség, csendesség, magány, egyedüllét, valamilyen tevékenység *szüneteltetése*, abbahagyása; a *ήσυχάζω* – hészükházó – ige pontosan fejezi ki e szerzetesi lelki gyakorlat lényegét: *mozdulatlan marad*, nyugton marad, *csendben marad*, *hallgat*, *tétlenül vár*) egyik legtöbbször idézett mondata Péter aposztoftól az *Újszövetségből* – Jézus Krisztus isteni „dicsőségével és erejével meghívott minket (...) hogy általuk részeseivé legyetek az isteni természetnek” (2 Pét. 1,2–1,4) – pontosan mutatja a kétféle részesülés közötti különbséget: a Krisztus-ikon szemlélése elsődlegesen a Szent Lélek *ereje*, a Tábor-hegyi fény szemlélése pedig elsődlegesen a dicsőség által teszi lehetővé, hogy az ember megtisztulása és felemelkedése mértékében az isteni természet részeseivé váljon, egyesüljön Istennel. (Lásd minderről bővebben: Szilágyi Ákos: *Lumen gloriae. A dicsőség fénye a Színeváltozás Egyházában*. In: Tanítvány, 2015. 1. szám.)

24. Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz*. Typotex, 2005. 143.

25. Lásd a tetragrammaton (JHVH) mélyreható elemzését André LaCocque *A kinyilatkoztatások kinyilatkoztatása* című tanulmányában Paul Ricoeur-rel közösen írt könyvükben: Paul Ricoeur – André LaCocque: *Bibliái gondolkodás*. Európa, 2003. 385–422.

26. Általában elmondható, hogy – mint Jean Meyendorff atya fogalmaz – „Keleten a »kegyelem« fogalma a »részesülésével« azonosult: a kegyelem sohasem valamilyen teremtett adomány, hanem az isteni életben való részvétel... „Mínthogy mindennemű keresztény élet célja *az isteni életben való részesülés*, a »megistenülés« volt, amelyet Ádám a bukás miatt elveszített, a szerzetesek legfőbb törekvése az

volt, hogy *ezt a részesülést teljesen és ténylegesen megvalósítsák.*” Jean Meyendorff: *Krisztus az ortodox teológiában.* Odigitria, Osiris, 2003. 183–188.

27. Alighanem a Krisztus-képnek ebből az ontológiai státusából eredtek a bizánci és általában az ortodox képkultusz olyan mágikus-babonás népi szélsőségei, visszasságai, mint amikor az eucharisztikus kehelybe ikonokról lekapart festékpontot kevertek, hogy – biztos, ami biztos – ezzel is hozzájáruljanak az adományok átlényegüléséhez, erősítsék a hatást és biztosabbá tegyék a részesülést, vagy amikor ikonok előtt álló mécsesek olaját kivették és megitták. (Lásd erről: Christoph Schönborn: *Krisztus ikonja.* Holnap Kiadó, 1997. 122.)

28. „Egy asszony, akit az 550-es években az ifjabb Simeon Antiochia mellett meggyógyított, ott-honában elhelyezte a szent képmását. A kép, »elborítottván a szentben lakozó Szentlélek által«, csodákat kezdett művelni. Mindez a ház nők által lakott részének bizalmas légkörében történt, sok mérföldre attól a dombtetőtől, amelyen Simeon élt. Az egyik asszony azért kereste föl a házat, hogy kigyógyuljon tizenöt éve tartó betegségéből: *Ezt mondta magában: »Ha csak a képmását látom, már meg vagyok mentve.«*” (Peter Brown: *Peter Brown: Az európai kereszténység kialakulása. 200–1000.* Atlantisz, 1999. 237.)

29. Andrei Pleșu: *Angyalok,* Koinónia, Kolozsvár, 2006, 141.

30. Félreértések elkerülése végett megjegyzem, hogy amit itt – a keleti szerzetesség sajátos aszketikus, a testnélküli anyagi létmód elérését megcélzó gyakorlatához (izangelosz, biosz angelikosz), a teremtetlen fény (Tábor-hegyi fény) lelki látásának, a theózisnak (átistenülésnek) és a „szív imájának” hészükhaszta felfogásához kapcsolódóan – „eucharisztikus fénylakomának” nevezek, nem valamilyen sajátos szerzetesközösségi liturgikus gyakorlatnak felel meg. A liturgia megkettőződéséig, saját liturgia létrehozásáig soha nem ment el az a kétségtelen feszültség, gyakran ellentét és küzdelem, ami a szerzetesség és az egyházi papság között folyt a kezdetektől fogva Bizáncon át Oroszorszáig (a képtisztelet győzelmétől, 843-tól kezdődően egyébként is mindinkább a szerzetesi spiritualitás hódítja meg az egyházat, amit csak megkoronáz Palama Szent Gergely személyében a szerzetesség kései győzelme a „fény-vitában”). Különben is képtelenség (vagy manicheista „fényevés”, azaz eretnekség) lett volna a fénylátás ritualizálása valamilyen közösen végzett szertartásban: az isteni fényben részesülés csak az egyes ember síkján, az egyes ember belső világában értelmezhető, külső, anyagi közvetítések nélkül (mint amilyenek a templomi eucharisztiaiban a szent adományok: a kenyér és a bor). Még a közösen végzett liturgiában is a szerzetesi közösségekben az egyesre, az egyes szerzetes belső szemlélődésére, a szív szemeinek megtisztítására helyeződik a hangsúly, a templomi liturgia közösségközpontúságától eltérően. „A korai szerzetesközösségekben nem szenteltek túl nagy figyelmet sem a szimbólumoknak, sem a szertartásoknak, sem a himnuszoknak, sem a közös énekléseknek, sőt, az időt megszentelő ünnepeknek sem. Nem arra összepontosítottak, hogy az imádságokat igazítsák hozzá a napszakokhoz vagy évszakokhoz, hanem hogy szívük teljes összhangban együtt dobbanjon Isten Igéjével. Mikor az erre a feladatra kijelölt szerzetes egymás után jó hangosan és lassan zsoltárokat olvasott fel, abban a sorrendben, ahogy a Bibliában követik egymást, szerzetestársai elméjükben forgatták a Szentírás e szavait, belső imájukkal válaszolva rájuk” – írja Robert Taft. (Taft R.: *Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction.* In: *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata*, 3 (62.), 2006.) Hogy a monasztikus (szerzetesi) és székesegyházi (templomi) – egyes kutatók szerint „sivatagi” és „városi” – liturgiavégzés között Keleten a „sivatagi kezdetektől” fogva jelentős hangsúlykülönbségek mutatkoznak, arra elsőként Anton Baumstark mutatott rá *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* című értekezésében (Ecclesia orans 10, Freiburg/B. 1923. 64–70.). Lásd erről bővebben: R. F. Taft: *Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited.* In: *Acts of the International Congress Comparative Liturgy Fifty Years after Anton Baumstark (1872–1948).* (Szerk.: R. F. Taft, G. Winkler) OCA 265, Rome, 2001. 191–232. Lásd még: Robert F. Taft, S. J. Hans-Joachim Schulz: *A bizánci liturgia.* Bizantinológiai Intézet Alapítvány, 2005.

31. *De tribus habitaculis liber.* PL, 53 Cap. IV. Col. 834.

32. I.m. Cap. I. Col. 831.

33. Pokol, huszonegyedik ének: „...úgy láttam én is, mögöttünk szaladva / egy éjszín ördögöt a hídra jutni. /Ah, milyen vad volt egész alakja! /a szárnya tárva, s könnyü, gyors a lába /ah, mint remegtem minden mozdulatra!” Pokol, huszonkettedik ének: „...Erre megdühödve im / felpattan Szárnyas: »Futhatsz, elszalajtunk, /Szárnyas nem fog kergetni lábain, / de a szurok fölött repülve hajtunk...»” (*Isteni színjáték.* Európa, 1971. 80. és 86. – Babits Mihály fordítása)

34. Az Istenhez – a láthatatlan isteni lényeghez – való közelségük foka szerint hármastagolású hierarchiába rendezett anyagi karok és rendek megnevezésében és elhelyezésében itt és a továbbiak-

ban Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész feltehetően VII. században született angyaltani alapművét követem. (Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: *A mennyei hierarchiáról*. In: *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák*. II. Atlantisz, 1994. 213–258.

35. Leo Magnus: *Sermones*. PL 54 IX. Col. 160–161.

36. „Дьявол начинается с ангела с пеной на губах” (Djaval nacsinajetsza sz angela sz penoj na gubah): „A jó valójában nem harcol és nem is győz. Nem helyezi lábát a legyőzött ellenség fejére. Fénye az egymás ellen harcolók zászlaira egyformán ragyog, de mindig szívesebben van a legyőzöttek, a vesztesek oldalán. A hadakozás, a harc, a győzelem mindig a rosszhoz tartozik, a gonosszal van eljegyve. És minél dühödtebben küzd valaki, annál mélyebbre süllyed a rosszban. Minél jobban gyűlöli a rosszat, amely ellen harcol, annál inkább rosszá válik maga is. Ez az igazság vonatkozik az abszolút rosszat megszemélyesítő Sátánra is. Nehezemre esik elképzelni, hogy Lucifer bukásának kiváltó oka az irigység volt. Sokkal inkább a túlhabzó féltékenység. Valahol az idők legmélyén, ami nem szerepel a Lét Könyvében a fényt árasztó angyal az Isten iránti legtisztább szeretetből és szolgáltni akarásból harcba szállt a teremtés inerciájával, amely szembehelyezkedett Isten örökké új akaratával. Az irigység csak ez után következett. *A Sátán a jóért, az igazságért és igazságosságért habzó szájjal harcba száll az angyallal veszi kezdetét, aki így jut el lépésről lépésre a tüzes gyebeennáig és Kolimáig.*” (Grigorij Pomeranc: *Nyeulovimij obraz. 1. Pena na gubah*. In Uő: *Otkritiszty bezdnye*. Liberty Publishing Hous, New York, 1989. 101–102.)

37. Az *Izajás (Ézsajás) jövendölésében* (14,12) szereplő égből aláhulló *Esthajnalcsillagot* fordítja a *Vulgata Lucifemek*. A *Septuagintában* is hajnalcsillag – εωσφορος – szerepel (szó szerint: hajnalpírt, virradati világosságot hozó). Az új magyar katolikus bibliafordítás így adja vissza ezt a szöveghelyet: „te fényes csillag, hajnalnak fia”. Maga a jövendölés kontextusa nem annyira transzcendens vagy apokaliptikus-kozmikus bukásra, sokkal inkább földi és politikai bukásra, a földi hatalom semmivé válására, a zsarnok (Babilon királya) bukására és megszegyenyülésére utal, méghozzá a maró gúny és a leplezetlen káröröm hangján. Ilyenformán csak tipológiai értelemben – mint minden túlhabzó és elvakult hatalomvágy, minden hübrisz, egetverő góg és hivalkodó kevélység, mint a saját népét gyilkoló és saját országát pusztító diabolikus hatalom *típusa* – hozható összefüggésbe ama kérkedő és vetélkedő angyal bukásával, aki az égből akart lenni az angyaloknál (a régiek a csillagokat mint Isten első teremtményeit az angyalokkal azonosították), és a többi csillag (angyal), sőt, maga Isten fölé akarta állítani trónusát, ezért zuhant alá az alvilágba, a mindennél mélyebb szakadékba: „Még a ciprusok és Libanon cédrusai is így ujjonganak bukásodon: *„Mióta ledőlél, nem jön fel senki sem, hogy kiirtson miniket. Miattad az alvilág is megmozdul odalenn, érkezésedet várva. Tiszteletedre felriasztja az árnyakat, a föld minden fejedelmét.* A nemzetek királyainak mind fel kell előtted trónjukról állaniuk. Mindnyájan megszólalnak, és ezt mondják neked: *„Így hát te is semmivé lettél, akárcsak mi, te is hozzáánk hasonlónak lettél.* A te dicsőséged is az alvilágba szállt hárfáid zengő hangjával együtt. *Rothadás lett a fekvőhelyed és férgek lettek a takaród. Hogy is bullottál le az égből, te fényes csillag, bajnalnak fia? Hogyan buktál a földre, te, aki szolgáságba döntötted a nemzeteket? Azt gondoltad magadban: én az égbe megyek föl, az Isten csillagai fölé állítom trónomat.* Az egybegyűlés hegyén telepszem majd meg, messze fenn, északon. *Felszállok a felbők magasába, hasonlók lesznek a Fölségeshez! És lám! Az alvilágba zubantál alá, a mélységek szakadékába.*” (Iz. 14,8–15 – Kiemelés – Sz. Á.)

38. „Ha az Isten volna a ti atyátok, szeretnétek engem: mert én az Istentől származtam és jöttem; mert nem is magamtól jöttem, hanem ő küldött engem. Miért nem értitek az én beszédemet? Mert nem hallgathatjátok az én szótát. *Ti az ördög atyától valók vagytok, és a ti atyátok kívánságait akarjátok teljesíteni. Az emberől volt kezdetől fogva, és nem állott meg az igazságban, mert nincsen ő benne igazság. Mikor hazugságot szól, a sajátjából szól, mert hazug és hazugság atyja.*” (Jn. 8,42–44 – Kiemelés – Sz. Á.) Érdemes már ezen a ponton felidézni René Girard kommentárját, amelyet az ördögnek (diabolosznak) e *János Evangéliumában* található megnevezéséhez (emberölő, embergyilkos – az eredeti görög szövegben: ανθρωποκτόνος, a *Vulgatában*: homicida) fűz kiváló könyvében: „Jézus tehát azt veti hallgatóni szemére, akik a tanítványainak mondják magukat, hogy nem Ábrahám és nem Isten az atyjuk, hanem az ördög. Azért ítél így róluk, mert nem Isten, hanem az ördög vágyait akarják beteljesíteni. *Az ördögöt választják vágyaik mintaképéül. A vágy tebát, amelyről Jézus beszél, vagy az ördög, vagy Isten utánzásán alapul.* Természetesen az általunk korábban értelmezett mimetikus vágyról van szó. Az Atya eszméje most is elválaszthatatlan attól a *mintaképtől*, amely nélkül az emberi vágy – minthogy nincsen saját tárgya – képtelen meglenni. *Isten és Sátán az a két „ősminta”, amelyek szembenállása*

megfelel annak az ellentétnek, amelynek egyik oldalán azok a mintaképek találhatók, akik sobasem válnak akadályokká vagy riválisokká bűveik számára, mivel vágyuk sobasem möbő és vetekedő, a másik oldalon pedig azok, akiknek möbősága azonnal átbáramlik utánczóikra, s ennélfogva egy csapásra ördögi akadályokká válnak. (...) Ha a választott mintaképek nem a jó, konfliktusmentes irányba vezérlik az embereket Krisztus segítségével, akkor előbb vagy utóbb egymás erőszakos másaivá teszik őket, akiken úrrá lesz az áldozatállító mechanizmus. Ekképp állítja elének az ördögöt *János Evangéliuma. Az ördög fia a vetekedő vágy körének foglyaivá válnak, és öntudatlanul a mimetikus erőszak bábjaként kezdenek működni.*” (René Girard: *Látám a sáitánt, mint a villámlást lebhullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*. Atlantisz 2013. 56.) A Sátán és csatlócai számára a létezés, az élő, lelkes ember megsemmisítése, ledarálása, feldolgozása lételem: a Rossz mint nemlétezés vagy negatív létezés rosszra tör és minden létezőt nemlétezővé akar tenni, mindent el akar nyelni, akár egy kozmikus fekete lyuk örvénylő torka. Caesarius Heisterbacensis (másként: Caesarius von Heisterbach vagy Heisterbachi Caesarius) *Dialogus Miraculorum* című könyvének egyik elbeszélésében egy ördög bevallja, hogy számára egyetlen lélek megrontása és elpusztítása is többet ér annál, mint a visszatérés a paradicsomba. (Lásd a mű részletét: Caesarius Heisterbacensis: *Csodás történetek démonokról*. In: *Pandaemonium (A keresztény démonológia tükre)*. Kairosz Kiadó – Palimpszeszt Kulturális Alapítvány, 2003. 75–88.)

39. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitesz: *A mennyei hierarchiáról*. In: *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák*. II. Atlantisz, 1994. 222.

40. Lásd: Andrei Plešu: *Az angyalok – Építőkövek a közelség elméletébe*. In: Andrei Plešu: *A madarak nyelve*. Jelenkor, Pécs, 2000. 149–166.

41. Lásd ehhez: Szilágyi Ákos: *Júdás „orcátlansága” a Júdás csókja ikonon*. In: *Alföld*, 2011. 4. szám, 74–101.

42. „Egészen más kérdés, mennyiben alkalmazható a „személy” fogalma a sátánra mint létezőre. A személy ugyanis pozitív viszonyban áll egy másik személlyel, a személy a rokonszenv vagy legalábbis a természetes jóindulat és együttlét valamiféle, formáját feltételezi. De éppen ez nem állítható egy olyan lényről, amely teljes valójában radikálisan Isten, maga a szeretet ellen döntött, s így J. Ratzinger nyomán »antiszemélynek« kellene neveznünk, amelynél »szétmállik, szétesik a személyes lét«; ez magyarázza, hogy az ördög »arctalanul jelenik meg, a felismerhetelenség a voltaképpen ereje«. Ugyanezt állítja E. Brunner is: »Személytelen, sőt egyenesen a személyt szétforgácsoló módon cselekszik.«” (Hans Urs von Balthasar: *Mit szabad remélnünk? Rövid értekezés a pokolról. Apokatasztaszisz*. Sík Sándor Kiadó, 2006. 104–107.)

43. Athanasii Alexandrini: *Oratio contra gentes*. 3. Idézi Szergej Averincev: *Poetika rannnyevizantijjszkoy lityeraturi*. Moszkva, Coda, 1997. 43.

44. Szó szerint: nem egészen *nem részesednek* (ἀμοιροί). Vö. ἀμοιρεω = nem részesedik v-ben, híjával van; amoirosz = nem részes, átv. szerencsétlen.

45. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitesz *Περί θείων ονομάτων* [De divinis nominibus; O bozseszt-vennih imenah; Az isteni nevekről] című traktátusának negyedik fejezetét (4.23) műveinek kétnyelvű, görög-orosz – Hitvalló Maximosz kommentárjainak kíséretében közölt – kiadása alapján idézem (Dioniszij Areopagit: *Szocinyenyitja*. Makszim Iszpovednyik: *Tolkovanyitja*. Szentpétervár, Aleteia, 2003. 374–377. – Kiemelések a szövegben – Sz. Á.), mivel Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitesz traktátusának e fejezete még nem olvasható magyarul. Lásd ehhez: Vassányi Miklós: *Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitesz: Isten nevei I-II*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013. 2. szám, 147–186. Lásd továbbá: Perczel István: *Areopagita Dénes és Szent Simeon, az Új Teológus*. In: *Filozófiai Szemle*, 1997. 1-2. szám, 153–172.; Czigány Ákos: *Mars Dombjának Hamis Dénese*. In: *Pannonhalmi Szemle*, 1997 (V) 2. szám; Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitesz: *A mennyei hierarchiáról*. In: *Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák*. II. Atlantisz, 1994. 213–258. Lásd még Uő: *Misztikus teológia*. I.m. 259–265. Lásd mindehhez a neoplatonikus eredetű – a létet és a jót, illetve a létet és a szépséget azonosító – keresztény szépség-ontológia kiváló bemutatását Szergej Averincev már idézett könyvének *Bityije kak szoverszensztvo – kraszota kak bityije* című fejezetében. In: Uő: *Poetika rannnyevizantijjszkoy lityeraturi*. Moszkva, Coda, 1997. 30–58.

46. Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, 1982. 24–25. – Kiemelés – Sz. Á.

47. Franz Kafka: *Az én cellám – az én váram*. Európa Könyvkiadó, 1989. 43.