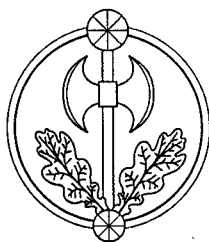


AXIS POLARIS

TRADICIONÁLIS TANULMÁNYOK

II



ANONIM SZERZŐ: A ZARÁNDOK ELBESZÉLÉSEI

(Pannonhalma, 1994, Bencés Kiadó, 271 old.,
Korzenszky Richárd fordítása)

A könyv, amelyhez itt gondolatokat szeretnénk fűzni, nem csupán keresztény, hanem olyan körökben is híressé vált, amelyek a kereszténységen kívüli szellemi hagyományok iránt érdeklődnek.

A mű elsősorban keresztény embereknek való; nekik íródott. Számukra – különösen, ha a mai kereszténység színvonalát vesszük tekintetbe – páratlan elméleti és gyakorlati útmutatásokat tartalmaz. Ami a nem-keresztény tradíciók felé orientálódó személyeket illeti, nekik *A zarándok* a benne foglalt legmélyebb tanítások esetében sem mond egyedülálló dolgokat; legfeljebb váratlan, hogy azok a kereszténységben is felbukkantak.

Ahhoz, hogy a legmélyebb tanításokat észrevegyék, mindkét olvasótábornak körültekintésre van szüksége, mert irodalmizált jellege miatt általánosságok és partikuláris érvényű dolgok is bőséggel találhatóak a könyvben; ezek tompítják és eltakarják azt, ami a legértékesebb. Ezenkívül, felépítésében súlyos logikai hibák vannak, olyannyira, hogy a szerkezeti következetlenség miatt okunk van azt hinni, megírása egy Athosz-hegyi szerzetes magánakciója volt, amit Remete Feofán püspök utólagos javításai sem tökéletesítettek (vö. Utószó, 264–265. o.). Bizonyos, hogy a névtelen szerzetes célja ezzel az orosz zarándok személyében elbeszélte művel az volt, hogy az athoszi szerzetesség szellemiségét¹ ismertté tegye a XIX. század második felében; könnyebben elérhetővé azt, ami addig többnyire csak a monostorok sajátja volt; az is bizonyosnak látszik azonban, hogy feljebbvalóitól nem kapott engedélyt erre, vagy azok nem nézték át a végeredményt.

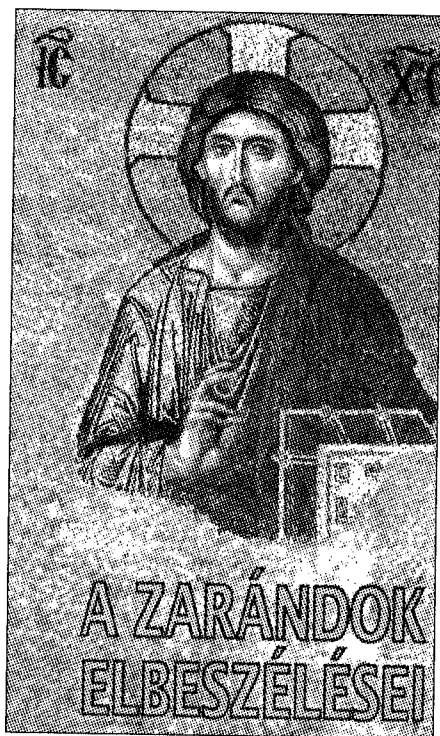
A zarándok legmélyebb tanításai egytől-egyig a »szüntelen ima« ideájához kapcsolódnak. Ez az, amit az elbeszélő már az első fejezetben keres: »Végigjáróm a templomokat, ahol azt mondják, hogy jól prédikáló papok vannak, hátha talállok magyarázatot. (...) Nagyon sok prédikációt hallottam az imádságról. De mind általánosságban beszéltek: mi az imádság, hogyan kell imádkozni, milyen gyümölcssei vannak az imádságnak, arról azonban, hogyan lehet *előrehaladni az imádságban*, senki sem beszélt. Volt egyszer ugyan egy prédikáció a *lelki* imádságról és a *szüntel nélkül* való imádságról, de nem magyarázták meg, hogyan lehet erre eljutni. (...) Elkezdtem járni a templomokat, hogy prédikációkat hallgassak az imádságról, de akármennyit is hallgattam, egyben sem találtam tanítást arról, hogyan kell *szüntel nélkül* imádkozni. Mindig csak az imádsághoz való előkészületről beszéltek, vagy a gyümölcseiről, vagy hasonlókról, de nem tanítottak arról, hogyan kell *szüntelenül* imádkozni és *mit jelent* ez az imádság.« (7–8., 12. o. – Kiemelések tőlünk.) Mindjárt a mű elején találkozik egy *sztarecc*el, egy öreg bölccsel vagy lelkiezetővel, aki a Jézus-

ima formulájának² és gyakorlatának a segítségével a »szüntelen imádságra« tanítja. Intenzív keresés, elméleti tanulmányok, Szentírás-tanulmányozás juttatták ehhez az életbéli kegyhez. Fenntartva ezeket és hallgatva a *sztarecre*,³ hosszás erőfeszítések révén megvalósítja a »szüntelen szívbeli imádságot«, ahogy azt a második elbeszélésben megvallja. A könyv azonban hét elbeszélésből áll, és a »szüntelen ima« szintjének elérése után három fejezet következik, amelyekben alig utal valami a megvalósított állapotra. Csupán az utolsó két elbeszélés vagy fejezet tartalmaz újra mélyebb megfontolásokat. Az olvasó három fejezeten át vallásos, erkölcsi és sokszor tértő szándékú történetek gyűjteményét kénytelen olvasni, amelyek kevés jelt adják annak, hogy a zarándok valóban elérte volna a »szüntelen ima« szintjét. Mintha az első két fejezetben semmi sem történt volna, zarándokunk például bűnös embernek tartja magát, ami nyíltan ellentmond a szüntelenség, a transzcendentális folytonosság effektív megvalósultságának.

A »szüntelen ima« eszménye az ima evangéliumi hagyományának⁴ csúcsát képezi. Az imának magától értetődően különböző típusai és intenzitásbeli fokozatai vannak.⁵ Nem annyira az imák típusai, mint inkább különböző fokú szellemi intenzitásuk alapján egy hierarchiát állapíthatunk meg,⁶ amelynek csúcsán a »szüntelen ima« áll. Végző soron ez minden imádkozás célja. Szent Pál intelme, a »Szüntelen imádkozatok« (*ITessz* 5:17) erre az ideára, erre a csúcspontra utalt.

Gyakorlati nézőpontból a következő állomásokat különböztethetjük meg a »szüntelen ima« felé vezető úton. 1. A megfelelő imaformula körültekintő kiválasztása, vagy megfogalmazása. Sok esetben valamely szellemi tekintélytől kapják. 2. Az ima megfelelő környezetben és rituális keretek között történő, hangos szóval való kimondása. 3. Az imádkozás gyakoriságának növelése. 4. A hangos szóval kimondott, »szájjal és nyelvvel« végzett ima bensővé tétele, »mentális imává« való átalakítása (itt a nyelv még mozoghat). Ez a fokozat az imádkozás rituális kereteinek kiterjesztését, a gyakoriság további növelését és a környezettől való fokozatos függetlenedést is jelenti. 5. A mentális, nem hangos szóval végzett ima fokozatos bensővé tétele, a »szív imájává« való átalakítása. »(...) a gyakori szóbeli imádságtól föl lehet emelkedni az értelem imádságáig, s tőle pedig a szívbeli imádságig«. (220. o.) Mert »a szív és az értelem nem egy és ugyanaz.« (39. o.) E szinten már nemcsak az ima gyakoriságára, hanem folytonosságára, szüntelenségére törekszenek. »Akár beszél, akár jár, akár tesz valamit az ember, akár eszik, akár valami mást csinál, mindenütt, minden helyen és mindenkor segítségül kell hívni az Isten nevét. (...) Végül úgy hozzászoktam az imádsághoz, hogy éjjel nappal ezt mondja a nyelvem«. (113. o.) A mozgásszervek, az ajkak, a száj, a nyelv működésének figyelmét és kontrollját már az előző szinteken is gyakorolják. Itt a szubtilisabb testi szervek és funkciók (nyelvmozgás, légzés, szív) figyelmét használják az ima folytonossá tételének támaszául. »Végül aztán, nem túl hosszú idő múlva, azt éreztem, hogy az imádság valahogy kezd átmenni a szívembe. Vagyis szívem a megszokott dobbanással egész bensőségesen kezdte kimondani az imádság szavait. Minden dobbanásnál, például: 1. Uram, 2. Jézus, 3. Krisztus, s így tovább. Abbahagytam az imádságot ajkammal [ez még az előző állomás], s arra kezdtem figyelni, mint beszél a szívem.« (28. o.) »(...) az ajkakkal végzett, de gyakori sóhaj észrevétlenül a szív igazi sóhajává válik, behatol a bensőbe (...), mintegy természetessé válik a lélek számára, megvilágítja azt, táplálja, és az Istennel való egyesülésre vezet.« (224. o.)

Ez a szint a »tevékeny ima« »öntevékeny imává« való fokozatos átalakítását is jelenti.⁷ 6. Az »értelem imáját« teljesen meghaladva, a testi funkciók figyelésének támaszától teljesen elszakadva megvalósul a »szüntelen ima«. Ha »szüntelen szívbeli imát« mondunk, akkor a »szív« e végső szinten már nem a testi szervet jelenti, hanem – az előző fokozattól eltérően – szigorúan analogikus értelemben veendő. »Meg kell tanulni az embernek, hogy Isten nevét még a légzésnél is gyakrabban hívja segítségül, s ezt tegye mindig, mindenkor, minden körülmények között.« (100. o. – Kiemelés tőlünk.) A *zarándok* részletesebben így vall: »(...) megszakítás nélkül végeztem, végül azt éreztem, hogy az imádság egészen magától megy, készítés nélkül. Lelkem, szívem nemcsak az ébrenlét óráiban végezték, hanem olvasás közben is ugyanúgy működött. Semmi sem szakította félbe a legrövidebb pilanatra sem, akármit is csináltam. (...) Bárhol is voltam, bármit is tettem, bármi-vel is foglalkoztam, az imádságot semmi sem zavarta, semmi sem csökkentette.« (53. o.) Világossá lett, »(...) mi a helyzet a belső emberrel, aki a szívben rejtőzik, mi az igazi imádság, a lélekben való imádság, a lélekben való imádkozás, a bennünk lévő mennyország, mi a velünk együtt sóhajtozó Szentlélek kimondhatatlan közbenjárása, mi ez az Ige: "Ben-nem lesztek"; a másík: "Add nekem a szívedet"«. (40. o.) A fizikai szív az utolsó fokozaton gyakorlatilag kicserélődik, helyére a Szent Szellem vagy maga az Istenség lép.



Mindebből látható, hogy »szüntelen ima« egyáltalán nem csak az imák gyakori vagy sokszori kimondását jelenti. Itt kell kimondanunk, hogy a »szüntelen ima« tulajdonképpen már nem is ima.⁸

Ez a vizsgált mű egyes részleteiből egyértelműen kiderül: »(...) annyit jelent, mint értelmünket és emlékezetünket szüntelenül Istenre irányítani«. (205. o.) »A haladók (...) már az Isten jelenlétének gondolatával és megvalósításával foglalkoznak (...) És mi vonatkozik azokra, akik (...) a szívbeli imádságból elérték a szüntelen imádságot? Az ilyen emberek nemcsak hogy elmélyült szellemi tevékenység közben, de még álmukban sem hagyják abba a szüntelen imádságot. Erről tanúskodik a Bölcs: »Én alszom, de a szívem virraszt.« (Én 55:2) (...) [E szellemi középpont] Az elmét és az egész lelket úgy belevonja a szüntelen imádságos folyamatba, mintha az imádkozó nem is lenne jelen benne, s mintha nem foglalkozna semmiféle elvont vagy szellemi tevékenységgel.« (221–222. o.) A »szüntelen imát« csak azért nevezhetik imának, mert ez volt a kiindulópontja és az eszköze, de maga – ha valóban az, ami, tehát, ha valóban szüntelen – már nem ima, avagy nem emberi imádkozás. Valaha

még az volt, de már nem az. Elérte a célját. A »szüntelen ima« az ima beteljesedése; minden ima – beleértve az imák legmagasabb rendű típusait – éppen aktuális, nem szűnő beteljesülése. A megvalósult »szüntelen ima« nem ima, hanem szüntelenség. Az *adialeiptosz* szó szerint »félbe nem szakítottat« jelent. A természeti világban, a teremtmények világában nincs szakadatlanlás. Ott minden változik, minden megszakad, minden elmúlik, minden véget ér. Az ima is. A »szüntelen ima« ezért magának a szüntelenségnek, a szakadatlanlagnak a megvalósítását, megvalósulását jelenti. Az ima célja nem lehet csupán az ima, mert a szüntelenség egyszerűen nem valósulhat meg az imák szintjén (ahogy az imák beteljesülése, isteni meghallgatása sem az imák szintjén történik). A »szüntelen ima« így a szakadatlanlás, a folytonosság, a múlhatatlanság szintjének elmélyedő elérése önmagunkban. A fent említett 5. állomáson, szinten vagy fokozaton az imatevékenység egy magasabb, koncentratív, elmélyedő, kontemplatív tevékenységgé válik.



A Megdicsőült Krisztus

a conques-i Sainte Foy-apátság timpanonjának részlete

A *zarándok* két legmélyebb tanítása is alátámasztja az elmondottakat. Az egyik a képzetektől teljesen mentes ima eszménye (243., 246–247. o.), a másik az »Isten mint önmagunk« eszménye, amit a könyv »önszeretnek« nevez (103., 239. o.). Az imának – végső fokon – azért kell teljesen »képzet nélkülinek« lennie, mert Isten sem képzet, nem tudati tárgy. Másrészt, a szakadatlanlás önmagunkban és önmagunkként érhető el, hiszen, ha nem önmagunkként, ha nem Önmagamként éljük

meg, akkor nyilvánvalóan soha nem érhetjük el. Más szavakkal: ha azt akarjuk, hogy az ima hajója valóban az Istenség felé tartson, és mi is eljussunk Hozzá, akkor az Istenségre önmagunkként, Önmagamként kell irányulnunk. Ezért mondhatta Gustav Meyrink minden tényleges eretnokség nélkül: »Ha imádkozni akarsz, láthatatlan énedhez imádkozzál, mert ő az egyetlen Isten, aki az imákat meghallgatja. A többi isten kenyér helyett követ ad neked.«⁹ És a két legmélyebb tanítás szorosan összetartozó tanítás, mert az ember leglényege, Önmagam sem képzet, és soha nem lehet valamiféle kép: a testi és az egyéni volttal szemben mindig teljesen »képzelet-telen«, esszenciális valóság. Innen válhat érthetővé *A zárándok* ezen útmutatása: »ne képzeljünk el és ne fogadjunk be semmiféle látomást a szemlélődés idején, se fényt, se angyalt, se Krisztust vagy bárkit a szentek közül, és forduljunk el mindenféle álomképtől«. (246. o.)

A »szüntelen ima« valóságához hasonlóan már ez utóbbi megfontolások sem az ima szintjéhez tartoznak. Mégis, ahogy azt *A zárándok* is többé-kevésbé bizonyítja, jó alkalom mindez annak az illusztrálására, hogy az imaélet és a magasabb rendű kontemplatív szellemi praxis szintjei között valaha átjárhatóság volt. Nem tudjuk, hogy azok, akik tagadják ezt, hogyan élik meg az ima jelenségének létét: egyáltalán miért létezik számukra az ima? Persze az átjárhatóság ténye nem jelent más, mint oda-vissza átjárhatóságot. A kontemplatív szellemi és természetfeletti ön-megvalósítás praxisának szintjéről le lehetett csúszni az imaélet valamely alsóbb állomásától lényegében nem különböző szintre, és – figyelembe véve az imént mondottakat – fel lehetett emelkedni az ön-megvalósítás koncentratív, meditatív, kontemplatív fokozataira. Tulajdonképpen különös, hogy így van, hiszen az egyik magasrendű szellemi praxis, a másik, az ima pedig nem az. Az egyik ezoterikus, a másik exoterikus. A határokat azonban nem vonalzóval húzzuk. E tekintetben egyáltalán nem abszurd például ezo-exoterikus struktúrákról beszélni, ahogy azt Marco Pallis tette. Az átjárhatóság oka az ima tekintetében abban rejlik, hogy lefejtve róla a járulékokat, az ima lényege szerint invocáció: valóban fel- és megidézi azt, akihez imádkoznak. Valóban azt idézi meg, és effektíven jelenvalóvá teszi. A probléma abban áll, hogy az imádkozók többsége ma már nem a megidézésért imádkozik. Általában kérnek, és kérésükben az, *akitől* kérnek, alig van jelen ahhoz képest, *amit* kérnek. Másrészt az, akitől kérnek, nem teljesen képzet nélküli, hanem csak egy sajátos, szubtilis tárgy. Harmadrészt, nem tudják jelenvalónak átélni azt, akihez imádkoznak és aki valóban jelen is van. Negyedrész, ha ritkán jelenvalónak is tudják, mindemellett ők is jelen vannak, és ez zavart kelt, mert nem tudják egyesíteni az imádkozót és a felidézettet, nem tudnak olyan szellemi intenzitással imádkozni, hogy a kettő egy legyen. Végül, ha ez utóbbi kevesek számára sikerül is, elmúlik. Ahhoz, hogy ne múljon el, ahhoz, hogy képzet nélküli legyen, s ahhoz, hogy kellően intenzív és egyesített legyen, ahhoz – mint láttuk – viszont már egy az imán túlmenő szellemi út szükséges. Mindazonáltal az, akihez imádkoznak – nem függetlenül az imádkozó és az ima szellemi intenzitásától – valóban mindig jelen van. És ez a tény tette lehetővé az imádkozás és a sokkal magasabb rendű szellemi praxisok közötti átjárhatóságot. Ebből a szempontból nézve, ahogy az *A zárándok*ban áll, az ima tényleg »minden gyöngesége ellenére oly hathatós eszköz« (215. o.).¹⁰

Nem kerülhető meg, hogy végezetül az »ezoterikus kereszténység« és a »keresztény beavatás« problémájáról ejtsünk néhány szót. Tárgyilagosan megállapítható,

hogy a legnagyobb vallások közül ma a kereszténység nyújtja a *legkisebb* segítséget ahhoz, hogy az eredeti ezoterikus irányulás mibenlétét megértsük. (Egy vallás mint olyan mindig csak segítséget adhat ehhez, hiszen az ezoterizmus a vallások vallásfeletti magjára irányult.) Hasonlóképpen, a kereszténység a *legkevésbé* alkalmas arra, hogy a beavatás egyetemes jelentését és a beavatott minden nagy szellemi tradícióban fellelhető típusát felmutassa. Annak dacára így van ez, hogy a kereszténységben időről-időre favorizálták a beavatás koncepcióját (újabban például a Hit Gyülekezete); más fő tradíciók beavatásai ugyanis egyáltalán nem, vagy nem csak az »Isten szolgálója« szintjének elérését eredményezték.

Az iménti megállapításból mindazonáltal nem következik az, hogy az ezoterikus kereszténység és egy magasrendű keresztény beavatás *soba* nem is létezett. Kizárólag a kereszténység jelenlegi alacsony színvonalából és a Rómával szembeállított kereszténység képéből kiindulva nyilvánvalóan nem tehetünk pontos észrevételeket a kereszténység múltjára és szellemi lehetőségeire vonatkozólag. A helyzet az, hogy az ezoterikus irányulás más formáit ismerő hermeneutikai tanulmányozás ellenben elegendő ahhoz, hogy az ezoterikus és beavatási kereszténység létét vagy nemlétét megállapítsa. Egy ilyen hosszantartó és elmélyült stúdium pedig nemcsak az apokrif iratok, de a keresztény Szentírás alapján is azt állítaná, hogy *létezett* ezoterikus kereszténység és keresztény beavatás.

Ebből persze semmilyen következtetést nem lehet levonni a *mára* vonatkozólag. Ha az általános mai körülményekből (a kereszténység katasztrófáisan alacsony általános szellemi színvonalából) nem lehet pontosan megítélni egy kivételes dolognak a létét vagy nemlétét, merthogy valóban nem lehet, akkor a kedvező múltbéli tényekből sem lehet biztos következtetéseket levonni az ezoterikus kereszténység és a keresztény beavatás mai meglétére vonatkozólag. Ez nyitott kérdés. Az viszont bizonyos, hogy ez egy egyre kivételesebb lehetőség, és még ha jelen is van, már nincs befolyással az intézményes kereszténységre. Az is biztos, hogy nem lehet olyan dilettáns és eltévelyítő dolgokat csinálni, hogy a keresztelést, a bérmálást, a házasságot, egy áldást, vagy a liturgiákat beavatásnak tekintjük, olyan szellemi beavatásnak, ami egy autentikus hindu, taoista vagy iszlám beavatás helyi, keresztény megfelelője lenne. Az imával kapcsolatos gyakorlatokat sem lehet »keresztényyogának« tekinteni.¹¹ Az ima ezenkívül nem *mantra*. A gyakori, ismételt ima sem *japa* vagy *dhikr*. Általában és önmagában véve nem éri el ezek gyakorlati szellemi szintjét. Természetesen van távoli kapcsolat mindezek között, de ez még nem pontos analógia. Egy imaformulánál sokkal inkább *mantra* lehetne például maga a magyar *Isten* Név is,¹² vagy még inkább az *Én-Én*, hiszen Isten az emberben a legkövetlenebbül mindig az egyes szám első személy létében nyilvánul meg – ilyen útmutatások azonban nem jönnek keresztény berkekből. Pallis is rámutatott arra,¹³ hogy milyen hiábavaló ma bármilyen keresztény beavatási *rítust* keresni; ha lenne ilyen, akkor annak szellemi hatása óriási volna. Véleménye szerint a keresztények – minden emberi közvetítő ellenére – végül is mindig csak Krisztust ismerték el Beavatónak. Úgy tűnik számunkra, hogy ebben a felfogásban áll az ezoterikus kereszténység és a keresztény beavatás egyedüli lehetősége. De ez egy régi felfogás. A beavatandónak azonosulnia kellett a Beavatóval, ami ha sikeres volt, lényegi értelemben megszűnt embernek lenni. És hol beszélnek manapság radikálisan a Krisztussá válás, azon keresztül pedig az Istenné válás útjáról és módszereiről, anél-

kül, hogy mindezzel bármiféle pszichikus zavart idéznének elő? Valójában ez volna az ezoterikus és iniciatikus kereszténység tényleges jelenlétének minimális bizonyítéka.

JEGYZETEK

¹ Az athoszi szerzetesség kapcsán lásd, Philip Sherrard: *Athos, The Mountain of Silence*. London, 1960, Oxford University Press, főként az utolsó fejezetet. Magyar nyelven, Luc Benoist: *Az ezoterizmus*. Budapest, 1998, Stella Maris, 93–95. o. (Az utóbbi években több könyv is megjelent a témában magyarul; ezek bár vallásos művek, sajnos nem elég mélyek. Hierotheos Vlachos: *Egy éjszaka a Szent Hegy sivatagában*. Budapest, 1997, VS Stúdió. Stb.)

² A Jézus-ima könyvbéli formulája: *Uram Jézus Krisztus, könyörülj rajtam!* Az elterjedtebb, Sherrard által is említett változat: *Úr Jézus Krisztus, Isten Fia, könyörülj rajtam!* Ismétléséhez különböző rituális és gyakorlati specifikumok járultak. Első ránézésre általános keresztény imának tűnik, de tudni való, hogy az *Úr Jézus Krisztus* rész gyakorlati szinten egy előkészületi, evokatív fázist kísér, az *Isten Fia* (illetve az *Uram Jézus Krisztus*) egy invokatív és belégzési szakaszt, a *könyörülj rajtam!* pedig a kilégzési szakaszt. (Ld. A zarándok, 51. o.) A *könyörülj rajtam!* rész így »nem csupán a megbocsátás elnyerésének félelemből adódó vágyát fejezi ki« (Uo. 170. o.), hiszen a kilégzést több tradicionális felfogás az individualitás megszűnésével hozta kapcsolatba.

³ A zarándok a *sztarec* útmutatására a keresztény Szentírásen kívül még a *Filokáliát* tanulmányozza. Magyarul lásd, *Kis Filokália (A Keleti Egyház szerzetesatyáinak tanításai az imádságról)*. Vál. és ford. Mathias Dietz. Bev. Igor Szmolics. H. n., 1978, k. n.

⁴ Ld. *Mt* 6:5–14; 7:7–12. *Mk* 14:32–40. *Lk* 11:1–13; 18:1–15. *Jn* 4:20–25. *Róm* 8:26. *Ef* 6:18. *Fil* 4:6–7. *1Tim* 2:1–6. *Jak* 5:13–16.

⁵ Egy rövid bevezetés a magasrendű módon megvalósított ima mibenlétébe: Titus Burckhardt: *Alkímia*. Budapest, 2000, Arcticus, »Az ima alkímiája« fejezet. Bővebben lásd: Frithjof Schuon: *Stations of Wisdom*. London, 1978, Perennial Books, 5. fejezet.

⁶ Az imák típusai tekintetében nehéz pontosan megállapítani a hierarchikus viszonylatokat. Ki tudná megmondani például azt, hogy az előírt, vagy a saját szavakkal megfogalmazott ima szellemi intenzitása a nagyobb? Azt lehet meghatározni általános érvényűnek, hogy a »kérő ima« tekinthető a legalacsonyabb rendű típusnak, és hogy azok az imatípusok részesítendőek előnyben, amelyek az Istenség minél magasabb arculata felé fordulnak. (A »kérő imán« belül azok a magasabb rendűek, amelyek nem anyagi dolgokat kérnek. Ld. például Ibn Mashish imáját. In Titus Burckhardt: *Szagrális szimbólumok*. Budapest, 1995, Édesvíz, 151–171. o.)

⁷ Szorosan ide tartozik, hogy Al-Ghazzáli olyan szúfikról beszélt, akik számára nyelvük legapróbb megmozdulása is Isten jelenlétét idézte.

⁸ Avagy nem emberi, és nem is angyali ima. Ha mégis imát mondunk, egyedül a nem testi értelemben vett Szív, az ember *szellemi* centrumának vagy lényegének »imájáról« lehet szó, amiről viszont nem tudjuk, hogy pontosan miben áll, csak azt, hogy »szavakba nem önthető«, Magához méltó és szüntelen. Vö. *Róm* 8:26.

⁹ Gustav Meyrink: *A zöld arcú kísértet*. Budapest, 1920, Kultura Könyvkiadó és Nyomda Rt.

¹⁰ Az ima hatékonyságának egy más vonatkozásában idézzük még Julius Evola szavait: »Érthetővé válik például, hogy az ima az intenzív fájdalom állapotaiban olykor miért érhet el kivételes eredményeket: az ima ugyanis a transzcendenciát idézi fel, vagyis az erők (...) megfordulását teszi lehetővé.« E: A fájdalom és a betegség metafizikájáról. *Tradíció évkönyv*, 2001, 140. o.

¹¹ Sajnos *A zarándok*ban is szerepel egy ehhez hasonló, a keleti és a keresztény szellemi gyakorlatok között vont túlságosan merész párhuzam, amit a szerző ráadásul egy hamis állítással is megtoldott: »Ami az indiai és a buharai szerzeteseket illeti, azok is tőlük [a görög egyházatyáktól] vették át a belső imádságot, és annak módszereit. De elrontották és meghamisították«. (73. o.) A tiszteletre méltó egyházatyák bizonyosan nem tartottak volna igényt efféle nem valós érdemekre. Ami pedig a torzításokat illeti, megjegyezhetjük, hogy Indiában a szellemi Szívet a fizikai szívtól eltérő oldalra lokalizálták, amely felfogás a keleti kereszténységben már nem jelent meg, és ez bizonyos problémákat is jelentett.

¹² Az *Isten* kifejezés tulajdonképpen az Önvaló egy Neve. Az isteni Név misztériumáról, amelyben Isten jelen van lásd, Leo Schaya: *La doctrine Soufique de l'Unité*. Paris, 1962, Maisonneuve, 6. fejezet.

¹³ Marco Pallis: *A Templom függőnye* (Tanulmány a keresztény iniciációról). *Pannon Front*, (Budapest, 2001. aug.) 34. sz. 16. o.