

Egyed Péter

Egység-fohász a napnyugati kolostorokban

Amikor *a nyugatról* beszélünk elsősorban a falakkal megerősített nagyvárosokra, az azokból kiszármazó jogbiztonságra gondolunk. Továbbá – Fernand Braudel kutatásai nyomán – városok és a vidék viszonyára, városiasodó kisvárosokra, majd a vidék leépülésére és megszűnésére. A jeles francia történész használta a *transzformátor*-kifejezést a nyugati város szerepének a leírására, amely mindent tökévé koncentrált és alakított át, hogy aztán újra bevehesse immár tengereken túlra, a hódító európai fehér férfi diadalútjának a biztosítására. Nyugat-Európa (a portugálok, spanyolok, hollandok és angolok révén) a görög *thalasszokrácia* méltó örökösének bizonyult. A nyugati város azonban déli is volt: a kor szemléletében Aachen és Velence közelebb esett mint ma mienkben, ugyanazt képviselték. És a Nyugat eleinte nagyon is a periférián mutatkozott: a Karoling királyság és birodalom mint alapító átadta helyét a Német-Római Birodalomnak (illetve egy zseniális fikciónak), amely a tengelyt valóban Európa közepében szabta meg, ez a tengely azonban túlságosan is a háborús axonná változott, semhogy reális kohézió jöhetett volna létre. Így, végül is megmaradt a nyugati periféria a szervező szerepben.

Az európai fejlődés azonban végig a görög polisznak a politikai és filozófiai konceptjének a folytatása volt. (Nemrégiben Massimo Cacciari *Geo-filosofia dell'Europa* című könyvében tér vissza erre a folyamatosságra, az immár klasszikus szerző, S. Mazzarino: *Fra Oriente e Occidente* gondolatai alapján.) Csak a Karoling alapítók vonták le viszont azt a végső tanulságot – amihez a görögség nem tudott eljutni -, hogy győzni a szárazföldön kell, nem a tengeren. A bezárt városokban a gondolat önmaga felé fordulhatott, és még inkább önmaga felé fordulhatott a kolostorokban, ahol is az egység-gondolat örököséiként esedeztek az európai szerzetesek milliói Istenükhöz és Krisztusukhoz. Esedeztek és énekelték a himnuszokat azért, hogy a szétszakadt és viszálykodó, háborúba vesztett emberiség végül – amint Areopágita Szent Dénes valamint Szent Simon megfogalmazta volt -, végül is visszatérhessen egylényegűségéhez, ha lehet még itt az európai földön.

Ezért Nyugat-Európa kolostoraiban valósult meg az európai értelem immanenciája, de nem a filozófia világ felé fordult *produktív értelmével* (Arisztotelész), amelyben már-már majdnem elvész, hanem a lényeg (isteni egylényegűség) parancsával.

Madonnák, porban című regényem írása közben (színhelye Itália) történt az meg, hogy egyre inkább azon kaptam magam: minden a vallási (?) kérdések irányába térít el engem. Jóllehet én ezt nem akartam, nem volt benne a *projekt*ben. A racionális magyarázat persze megvolt, éspedig az, hogy nem lehet olasz élet és történet a katolikusság, szemléletileg katolicizmus nélkül, ők maguk is úgy tartják: ez a kultúrájuk. No de, odáig hogy végül is Avilai Szent Terézzel kapcsolatos tanulmányokat folytassak, és végül is az ő szellemisége felől fejezzem be – miközben igencsak el kellett mélyedni Szent Ferenc tanításaiban és helyszínein –, odáig hát igen hosszú volt az út. De hát a fenoménje is ez annak, hogy az európai kultúra nyelvezetében inherens, abban benne foglaltatik a keresztény lexika és logika. Nietzsche volt az első és nyomában Heidegger,

aki(k) igen tudatosan egy olyan filozófiai nyelvet akartak kidolgozni, amelyből módszertani szigorúsággal eltávolított lenne a keresztény lexika. Mivelhogy annak pusztá kimondása, hogy Isten – egymagában - a keresztény/keresztényen lelkiség összefüggésrendszerébe állítja egész mondanivalónkat. Ezek az egyébként igen elvont kérdések, amelyeket fel is léptettem filozófiai előadásaimban – egészen másképpen „jönnek elő” magában az „anyagban”, abban a fenoménben amelyről végül is a regény szól. Akkor konkrétan szembesülni kell ezzel az eltéréssel, és valamilyen nem helyi érdekű megoldást találni rá.

Más összefüggésben ez a *szent és profán* összefüggésrendszerében jelenik meg, amelyet Mircea Eliade és az antropológiai könyvek százai valamint a nyomukban született dolgozatok százezrei az unalomig lerágtak, csontoltak és faragtak. De – amint a következőkben talán ki fog derülni – az egyedi esetekben mégis mindig lehet új fekvéseket találni, és talán új mondanivalót is. Ugyanis, a kifejezés teológiailag szabatos értelmében „a szakrális ... azt jelenti, ami a szenthez tartozik, tehát a kultuszt, a szenteléssel kitüntetett személyeket és dolgokat. A profán az, ami a szent szféra, a *fanum* előtt /pro/ van, a világ világi voltát jelenti, amely ebben a minőségében autonómiára tart igényt a vallással és az egyházakkal szemben. E séma alapja az az elképzelés, hogy a világnak egy bizonyos területét kizárólagosan fenn lehet tartani a szent számára, embereket és dolgokat ide lehet különíteni, és elsődlegesen a kultusz céljaira lehet rendelni (a *kultusz* itt jórészt múltba tekintés: *visszaemlékezés*) és hogy csak a szentnek ezen a területén lehet Istennel közvetlenül kapcsolatba kerülni. A kereszténység profánnak tekinti a világot, vagyis azt vallja, hogy Isten elindította a világ növekvő önállósulásának a folyamatát (és ezzel egyidejűleg Isten önközlésének Jézusban határozottá és felülmúlhatatlanná lett folyamata által a világ Istenhez való egyre nagyobb közeledésének folyamatát”.¹ Közbevetőleg megjegyzem, hogy tehát amikor a mindennapok nyelvezetében felbukkan az *isteni lexika* felbukkan az egész krisztológiai hagyomány is, azaz felbukkanna, ha a megfelelő tudásunk és műveltségünk megvolna hozzá. De nincs meg, tehát mi egy egykori nagy európai keresztény kultúra és nyelvezet örökösei vagyunk, de ez manapság lesüllyedt és töredezett formában van meg csupán, az emberek döntő többsége csak abban az összefüggésben szembesül a kérdéssel, amikor például megnézi Mel Gibson filmjét. Mindezekről a kérdésekről Hamvas Béla is írt, *Meteora* című drámai esszéjében leírja például azt, hogy milyen, ha elfelednek egy nagy hagyományt, nevezetesen az ortodox kereszténységét, a nagyszerű teológus-filozófus Damaszkuszi Szent János és Nagy Szent Vazul „örökösei” bűdös, makogó, vajákoló „szerzetesekként”, a kecskék között tengetik életüket, és maguk sincsenek tisztában azzal, hogy mit kántálnak. Ez a lesüllyedés fenomenológiája, és csak pillantsunk nyugodtan magunk köré...nem halljuk a megafonokban ezt a kántálást, nem látjuk a szenteltvízért *tülekedő és verekedő* emberek ezreit, nem látjuk a tiszta babonává fajult hitmegnyilvánulásokat? Ezt hordozza egész pontosan a „mitocănie” kifejezés. Azonban még fontosabb az, amit a már idézett forrásunk² a továbbiakban a *profánt* (aminek tehát a *szent előtti* értelmét nem adja vissza sem az evilágiság, sem a mindennapiság, sem a közönségesség) elhelyezi, helyi értelemben meghatározza, topologikusan körvonalazza: „Önmagát azonban a kereszténység nem tekinti szakrálisnak, mert a kereszténység mint

¹ Karl Rahner-Herbert Vorgrimler: *Teológiai kishótár*.1o., Kuno Füßel közreműködésével teljesen átdolgozott új kiadás. Szent István Társulat. Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest,1980.628.

² I.m.629.

egész nem rekeszti ki magát a világból, hanem benne van, hogy ott valósítsa meg magát. A világtól való keresztény elhatárolódás és a világ bűnös állapotának kritikája nem azt jelenti, hogy *a kereszténység szakrális szférát teremt magának*. (Kiemelés – E.P.) Ha a szakrális cselekményben valami vagy valaki világnélkülivé válik, akkor nem szakrális cselekmény még a kereszténység központi megvalósulása, az eucharisztia sem, amely Jézus >profán< életét és halálát jeleníti meg, és ahhoz ad ösztönzést, hogy Isten országának ígéretei a világban megvalósuljanak. Még kevésbé szakrálisak egyházi személyek és intézmények, amelyekre mindig rányomja bélyegét a világ szelleme is. A fogalom tehát alkalmatlan arra, hogy kifejezze a kereszténység világ- és önfelfogását.” Nyilvánvaló, hogy ennek az egyébként erőteljesen reform-teológiai megfogalmazásnak az éle a tudományos fogalompár indokolatlan kiterjesztésére, teológiai extenziójára vonatkozik és megadja a kanonikus szemléletmód elemeit. Lehet vitatkozni afelől, hogy milyen erőteljes argumentumokkal...az a véleményem, hogy a teológiai, konszokrált érvrendszeren és logikán kívül ez a nyelvezet nem alkalmas arra, hogy a tudományos episztemológia logikáját és érveit használja. Ez persze nem értékítélet.

Tulajdonképpen mondanivalóm szempontjából azonban mindez csak felvezetés, előzék. Én azt hiszem, hogy a kérdés megélése valóban az egyház intézményeiben a releváns, akár drámai. Elsősorban **a kolostorokban**. Umberto Eco könyvének, *A rózsza* nevének a sikere, a nagyszerűsége az én olvasatomban elsősorban abban a felismerésében gyökerezett, hogy a szent életre berendezkedett emberek alkalmasint – és számunkra való tanulságokkal – milyen drámai módon élik meg a távolodást a szentségi jellegtől, hogy a gyilkosság, az ördög megjelenése miként készíti őket önreflexióra, egy mélységi meditációra. Ezzel felmutatván az egykor volt kereszténységnek azt a dimenzióját, amelynek elvesztése talán a legsúlyosabban érintette vallásunkat amely így alulmaradt a keleti vallásokkal vívott versenyben: a meditációról, a reflexív dimenzióról van szó.

Carl Friedrich von Weizsäcker a múlt század végén egyike volt azoknak akik tudósként elméletileg is szembenéztek a kérdéssel. Ő annak alapján is megtehetette, hogy saját meditációs gyakorlata és technikái is voltak. De még ő sem tudott a kérdésre másként, mint a nevezetes Gopi Krishna, tanítójának és barátjának a szavaival válaszolni: „Minél többet hallom az európaiakat a meditációról társalogni, annál inkább az az érzésem támad, hogy el kellene tiltanom őket tőle, mert valójában nem értik. Olvassa az Önök Szentírását és hasonlókat talál benne, mint a mi szent iratainkban: Szeresd Istent, szeresd felebarátodat, szeresd felebarátodat Istenben, és minden más lényegtelen. Sehol nem olvasom azt: meditálj! De ha te szeretni akarod Istent, és szeretni akarod felebarátodat, és felebarátodat szeretni akarod Istenben, és felismered azt, hogy a meditáció számodra döntő segítség lehet, úgy feltétlenül meditálj: ám ha ezt nem fedezted fel, akkor hagyd.”³ Weizsäcker is megjegyezte, közhely is, hogy a keresztény ember a meditációt imaként gyakorolja. Ez persze más, mert mindig az isteni transzcendencia összefüggésében történik, annyiban azonban mégis igen erősek benne a meditációs elemek, hogy a belső végtelent képes megszólítani, felszínre hozni mindazt, ami rejtett énkkel kapcsolatos, revelatív a valóban hatalmas és ismeretlen erőinkkel és lelkünk potenciáival kapcsolatban.

Pontosan itt kell felhívnom a figyelmet arra, hogy avilai Szent Teréz az ima egész tipológiáját állította fel, azt is leírva, és főleg megjelenítve, hogy milyen a mély ima, a belső ima stb. Ez igen fontos hozzájárulás a meditációs témakörhöz.

³ Carl Friedrich von Weizsäcker: *Beszélgetés a meditációról*. Vigilia, 1990.11.589.

Azt is meg kell ebben az összefüggésben jegyeznünk, hogy a filozófia szókratészi hagyománya a reflexiót hagyta volt ránk, mint instrumentumot az észhasználat elmélyítésére, rejtett dimenzióinak a felhasználására, életünk racionalizálható igazságainak a feltárására. Mivel viszont az európai ember életébe, életvitelébe régóta nem fér bele a reflexió – mert mindig lőt, fut, robotol, cselekszik, szerez, akar (és így tulajdonképpen átalussza az életét, ahogyan arra Lev Szesztov figyelmeztetett) – lelkünket, eszünket, tudatunkat a fent említett értelemben régóta elvesztettük. (Végül is nagy gondolkodóink ugyan *nekünk* gondolkodtak, de nem tudtak *helytünk* gondolkodni.)

A kolostorok azonban eredetileg azok a helyek lettek volna, ahol a hívek az elmélyült meditációnak szentelhatték volna magukat. Nyilván és elsősorban: az írásbeliséghez kötöten, amelynek alapja persze a Szentírás olvasása volt. Közhelyek ezek, de vissza kell térnünk rájuk, mert az alapítások eredeti értelme ez. A világtól és a hívságoktól elzárva úgy vélnék, hogy a hívők – férfiak és nők – inkább lehetnek szent életűek, amelynek a feltétele persze az is, hogy saját testüktől is folyamatosan távolodjanak – a keresztény aszkézis értelmében. Meg kell szabadulni az érzékelésből és érzékiségből származó bűnök lehetőségétől is. Ez azonban nagyon nehéz dolog, mert a természettől és természetüktől nem tudunk megszabadulni, itt valamilyen ellentmondás van: a lélek isteniségét és isteni természetét talán fel tudjuk erősíteni, fel tudjuk transzformálni, azonban a testünket csak egy bizonyos határig és egy bizonyos rizikóval tudjuk csak „letranszformálni”. Feltételezésem szerint, az antik görögség és filozófia sokkal inkább tisztában volt ezeknek a fakultásainknak a behatárolt jellegével. A keresztény teológia pedig nem vette kellőképpen tudomásul a *phüsziszre* vonatkozó görög tudást. Másfelől egy olyan belső ellentmondása is van a kolostori életnek, amely a éppenséggel a szentség keresztény felfogásával áll kapcsolatban.

Ezzel kapcsolatos az a nagy kérdés, hogy mi lesz a házasság szentségével a kolostorokban? – hiszen a szerzetesi fogadalom klauzái ezt a kérdést teológiai szempontból nem oldják meg. Ott van aztán az iszonyú kiszolgáltatottság a szerelmi vágnak (ördögnek): Umberto Eco regényében Adso mint egy holttest esik össze, nem az *omne animal triste post coitum* valósága, hanem a hiány miatt. Valóságos Istencsapása volt találkozni a Szívvel.

A szentség keresztény logikájának felvevése után azonban hadd emlékeztessünk arra, hogy ez korántsem keresztény találmány, amióta ember van a földön, transzcendens képzetei és az ezeket inkább megjelenítő „szent helyei” is vannak, a paleolitikumtól a híres görög jósdáig és a misztériumok helyeiig – hogy Európában maradjunk.

Meg vagyok győződve arról, hogy nekünk, mint természeti embereknek is van egy olyasfajta kapcsolatunk a *phüsziszszel*, amelyben valóban az ember természet viszony a döntő (nem adjuk fel a transzcendens összefüggést, de mondjuk azt, hogy az Úr esetleg ilyenkor távolabbról figyeli a kreatúrát).

Én a következőképpen tudom ezt leírni, elsősorban az erdővel kapcsolatban. Megfigyelési és megélési kérdés az egész. Mindenekfölött, a természetnek eme alkotásában, ami az erdő, soha nem az a fontos, ami állandó, voltaképpen nincs is ilyen. A megfigyelés szépsége és nehézsége éppen abban van, ahogyan az erdő miriád apró kis mozgására reagálunk és megpróbáljuk összerendezni. Akkor megérezzük azt a hatalmas energia- és élet-kvantumot, ami benne van. És persze a kifejezhetetlen gazdagságát és gyönyörűségét (ebből a perspektívából persze még nyomasztóbb a mi pusztításunk). Megélt tapasztalatom arra is vonatkozik, hogy amikor haladok az erdőben, adott helyeken

mintha töményebben ott lenne az „erdőség”, „erdőbb az erdő”, megállásra kényszerít. Okszerűen nem nyomoztam még ez után, nem kutattam a dolgot, csak a tényt éreztem és „vettem”. De más is így van vele, más elemeknek, például a víznek a lakói, ismerői és kutatói. Nápolyi barátaim mesélték, hogy mennyire érezni: bizonyos helyeken mintha „tengerebb” lenne a tenger és „óceánabb” az óceán. Ott tehát meg kell állnunk és el kell tőprengenünk azon, hogy mi is van, más megfogalmazásban megfogalmazzuk a hely „szentségi” jellegét.

Minden idők egyik legnagyobb (kolostor) alapítója Avilai Szent Teréz volt. Ő képviselte a legtisztábban a szándék tisztaságát, elképzeléseinek szentségi jellege vitathatatlan. Jóllehet a kivitelezések során számtalanszor támadták, még a Szent Inkvizíció előtt is meg tudott állani. Az alapítások fenomenológiájában (megfontolásainkat *Önéletírására* és az *Alapítások könyvére* alapozzuk) pontosan és eredeti módon fogalmazta meg elképzeléseit, amelyek minden esetben a legközvetlenebb Úr- és Jézus- közeliséget célozták, Miasszonyunk árnyékában. Tapasztalata is rendkívüli, hiszen 1562 és 1582 között több mint húsz kolostort alapított (vagy alapítottak az ő általa megfogalmazott szabályzatok alapján).

Motivációjának a megértésében fel kell idéznünk a közvetlen Úr-közelséggel kapcsolatos élményét, a híres *transzverberációt*, *szívátverést*. (Külső, látványszerű formáját, az extázist ismeretes módon örökítette meg Gian Lorenzo Bernini a római karmelitánusok híres templomában, a Santa Maria della Vittoriában. A Cornaro-kápolna oltárdíszé *Avilai Szent Teréz átszellemülése*.) Így írja le tehát Szent Teréz azt, hogy mi is történt vele: „Egy angyalt láttam a bal oldalamon, testi alakban: ami nálam ritkaság; mert bár gyakran jelennek meg nekem angyalok, nem szoktam látni őket, hanem úgy történik a dolog, mint abban a látomásban /értelmi látomásban/ amelyről már beszéltem. Ebben az esetben azonban azt akarta az Úr, hogy testi alakban lássam. Nem volt nagy, hanem inkább kicsike, s nagyon szép. Kipirult arca, úgy látszik, arra vallott, hogy azok közül az igen magas rangú angyalok közül való, akik teljesen lángolnak a szeretettől. Ha nem csalódom, keruboknak nevezik őket. A nevüket ugyan nem szokták nekem megmondani, azt azonban világosan látom, hogy az égben kimondhatatlanul nagy a különbség az egyes angyalok között. Ez egy nagy arany dárdát tartott a kezében, amelynek hegye úgy láttam, kissé tüzes volt. Úgy tűnt fel előttem, hogy többször beledöfte a szívembe, úgyhogy egészen keresztülhatolt belső szerveimen, s amikor visszahúzta, úgy éreztem, mintha azokat magával rántaná, engem pedig nagy szeretetre gyullasztott Isten iránt. A fájdalom akkora volt, hogy nyögést csalt ki belőlem, viszont ez a borzasztó kín o l y a n v é g t e l e n g y ö n y ö r ú s é g e t okoz, hogy lehetetlen volt azt kívánnom, hogy megszűnjék. A lélek ilyenkor semmi mással nem éri mint magával Istennel. A fájdalom nem testi, hanem szellemi, habár a test is szenved, mégpedig igen erősen. Valami kimondhatatlanul édes enyelgés (*requiebro*) ez Isten és a lélek között, és én ara kérem Őt, ízleltesse meg azt az Ő végtelen jóságában mindenkivel, aki azt találná hinni, hogy hazudok.”⁴

Teljesen világos volt a számomra, hogy Teréz kolostor-alapításainak a célja éppen ez az Isten-közelség volt (ami persze a kegyelem-közelségi hiposztazációt jelenti).

⁴ A Szent Teréz idézetek forrása: Puskely Mária: *Avilai Szent Teréz*. Sarutlan Kármelita Nővérek, Pécs, 2001. Megjelent *A Miasszonyunkról Nevezett Szegény Iskolanővérek Kongregációja Tartományfőnöknőjének szíves engedélyével*.

Nyilván azt is átlátta, hogy a létező kolostori keretekben ezt a célrendszert megvalósítani teljesen lehetetlen. Egyébként anya-intézményének a leírása a későbbiek felől tekintve egy békés világi *fogadóról* alkotott fogalmainknak felel meg.

A kolostor-alapítás– ami később valóságos folyamattá vált – első megfontolása az Avilai Megtestesülés kolostorban fogant meg és kezdetben Teréz csak arra gondolt, hogy a Kármel-hegyi remeték eredeti életmódjához kellene visszatérni. Később azonban megjelent neki az Úr, parancsba adta az alapítást és attól fogva Teréz tudta is, hogy Szent Józsefről lesz a kolostor elnevezve, Isten dicsőségére, egyik kapuját ez a szent fogja őrizni, a másikat pedig a Boldogságos Szűz, „Krisztus Urunk pedig közöttünk fog lakni.” Tervét persze nagyon nagy ellenállás fogadta, mind anya-kolostora, mind az egyházi és világi előljárók, mind a közvélemény részéről. Teréz azonban legyőzte az akadályokat, megszerezte a szükséges pénzügyi forrásokat. (Nem kellett koldulniuk.) Két kis romos házikó összekombinálásából végül is lett rendház és templomocska is. Közben Szent Klára is megszólalt neki, támogatta. Ez a kolostor 1567-ben már a harmadik pápai brevét kapta meg.

Következik egy rövid epizód, amikor is Szent Teréz Dona Luisa de la Cerdának, Medicelli herceg leányának a szolgálatában van, Toledóban. Azonban ekkor is folytatja alapítási tevékenységét, az eredeti Regula alapján a reformált kármeliták szabályait fogalmazzák meg. Amikor viszont visszatért Avilába, a felheccelt, felhergelt tömeg majdnem szétverte a kis kolostort – aztán meg lecsillapodtak és megszerették. Teréz mindvégig *az Úr eszközének tartotta magát*.

A Szent József a Boldogság szigete volt ekkor immár, Teréz pedig perjelnö. A következőképpen foglalta össze a működést szabályozó alaptételeket: „Részemről csak három pontra akarom felhívni a figyelmeteket. Ezek megtartása biztosítja nekünk a legjobban azt a belső és külső békességet, amelyet az Úr annyira a lelkünkre kötött. Az első a kölcsönös szeretet egymás között. A második a szakítás minden teremtménnyel. A harmadik az igazi alázat, amelyet ugyan utolsó helyen említek, de azért a legeslegfőbb, mert a többi mind magában foglalja.”

E kolostori élet a földi mennyország, mert bár néha csak kenyér jut az asztalra, énekelnek, zenélnek, sőt táncolnak a nővérek. Isten nem kívánja szomorúnak látni őket. Teréz önmagával kapcsolatban azt tartja fontosnak megjegyezni, hogy az isteni kegyelmek száma nem csökkent, a belső imában kapott közlései teljesültek, Isten végtelen tökéletességeiről számtalan megvilágosító kegyelemben részesült, belső szabadságában megerősödött. Ugyanakkor fontosnak tartotta azt is hangsúlyozni, hogy nem ártana mind több tudós ember jelenléte. (Ha mármost kipillantunk ebből az eszmekörből, vissza az irodalom felé, azt látjuk, hogy Umberto Eco regényében milyen fontos szerepet kap ez a motívum. A regula ugyan a *lectio divinát* írja elő, nem pedig tudományos munkálkodást, mégis, a rend nemcsak az isteni hanem az emberi dolgok kutatásában is igen messzire jutott.) Mindig megjelenhetnek az angyalok: „**Egy angyalt láttam a bal oldalamon, testi alakban...Nem volt nagy, hanem inkább kicsike, s nagyon szép. Kipirult arca, úgy látszik, arra vallott, hogy azok közül az igen magas rangú angyalok közül való, akik teljesen lángolnak a szeretettől. Ha nem csalódom, keruboknak nevezik őket... egy nagy arany dárdát tartott a kezében, amelynek a hegye úgy láttam kissé tüzes volt.**”

Meg aztán jön az a híres *szívátverés*, amelytől mindig megrettenünk: „Valami kimondhatatlanul édes enyelgés – *requiebro* – ez Isten és a lélek között, és én arra kérem őt, izleltesse meg az az Ő végtelen jóságában mindenkivel, aki azt találná mondani, hogy hazudok.”...”Olykor több napig tartó lelki sötétség fog el. Szeretnék összeveszni mindenkivel, aki nincs velem egy véleményen. Ilyenkor küzdelem folyik a lelkemben, de Isten megadja azt a kegyelmet, hogy nem bántom meg őt ilyen állapotban sem gyakrabban mint máskor. Nem tudunk mindig Teréz nyomába szegődni, de jó tudni, hogy valakivel mégiscsak megeshetett mindez: „Az ember szinte elveszettnek érzi magát, nincs semmi és senki támasza. Magány és szárazság kínozza, testi gyengesége szellemi tehetetlenségre kárhoztatja. Úgy érzi: teljesen fegyvertelen, védtelen, kiszolgáltatott. Pedig sejti, hogy élete legnagyobb kincse és boldogsága Isten szeretete, de egyetlen lépést sem tud tenni ennek elérésére.” A legfontosabb végül mégis csak az *A belső várkastély*: „Gondoljuk el, hogy bensőnkben egy mesésen gazdag palota áll, aranyból és drágakövekből építve, szóval illő lakás az Úr számára. Aztán fontoljátok meg, hogy ennek a palotának az építése a ti dolgotok, aminthogy valóban úgy is van. Mert nem képzelhető szebb épület a tiszta léleknél, amely tele van erényekkel. És minél nagyobbak az erényei, annál ragyogóbbak az épület kövei. Végül pedig gondoljátok el, hogy ebben a palotában lakik a nagy Király, aki jónak látta, hogy vendégül jöjjön hozzátok, s hogy pazar pompájú trónuson üljön, ez a trónus pedig a ti szívetek.” Amit a lelkünkről megtudhatunk, az még mindig a nyugati hagyományban van: „Képzeljük úgy, mintha lelkünk egy gyönyörű szép várkastély volna, egy darab gyémántból, vagy ragyogó kristályból faragva, benne pedig sok lakás, mint ahogy az égben is sok van. S valóban, ha jól megfontoljuk a dolgot, mi egyéb az igaznak lelke, mint valami paradicsomkert, amelyben az Úr, saját szavai szerint, gyönyörűségét találja. De ha ez így van, vajon milyennek kell lennie annak a lakásnak, amelyben oly hatalmas, oly bölcs, oly előkelő s minden kincsekkel dúslakodó király találja az ő gyönyörűségét? Nem is képzelhető semmi sem, amivel az emberi lélek szépségét és óriási befogadóképességét méltó módon lehetne összehasonlítani. Sohasem fogjuk tudni elképzelni, milyen csodaszép ez a belső várkastély...Ebben a várkastélyban nagyon sok lakás van, fölül, alul, oldalt és középen, a legközelebb azonban van egy, amely fontosabb valamennyinél, mert benne folynak a legbizalmasabb beszélgetések Isten és a lélek között.”

De nehogy azt higgyü, hogy csak Szent Teréz emlékeztethet arra, hogy mit láthatunk. Idézhetnénk Dante egész *Paradicsomát*: „S mint domb, ha lábát az árvíz előntvén,/ tükrözik abban, zöldje üde lombját/ s virágai dus viszfényét köszöntvén:// úgy láttam e fényár közt lengni dombját/ ezer küszöbvel, tükrözve, a Népnék,/ mely földtől elvált, és meglelte Honját.// És ha alját ily fények öntözék meg,/gondolhatod, mily tágra nyíl a Rózsa,/ s mily meszeségét borítja az égnek.// Szemem, szélétől csúcsáig lopízva/ nem tévedett el, hanem e Kehelynek/ fényét és teljét szerte behajózta.// Nincs ott hatása távolnak s közelnek,/ e hely közvetlen az Isten kezében,/ s a természet törvényi szünetelnek.”

A kérdés az, hogy miért nem vesszük tudomásul a Nyugatnak *ezt* a hagyományát?
In: *Mi a Nyugat? Atlantizmus és integráció*. Szerkesztette Garaczi Imre. Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2007.