

Ivácson András Áron

Az önként vállalt nehézségek regiszterei

Címválasztáskor gondolkodtam, hogy a nehézségek helyett nem volna-e jobb kifejezés a szenvedés, de végül úgy döntöttem több okból kifolyólag is, hogy nem. Először is a szenvedéssel, mint alább megpróbálom érvekkel alátámasztani, sokkal inkább a mártíromság életvitele talál, aminek ugyan van köze az aszketizmushoz, mégsem azonosítható vele. Másodsor, azért döntöttem a nehézség mellett, mert maga az aszkéta számára az életmódjából származó nehézségek nem feltétlenül minősülnek szenvedésnek.¹ Harmadszor pedig azért nem, mert mindaz, amit egy aszkéta magára vállal, a lakosság többi részének nagy hányada szerint sem minősül szenvedésnek, még akkor sem, ha egy részük szerint viszont igen. Ebből a három okból kifolyólag gondoltam úgy, hogy a címben a nehézség megfelelőbb fogalom, mint a szenvedés.

Az aszketizmus egy olyan életforma, amely alapvetően az „evilági” örömtől való távolságtartáson alapszik, gyakran, noha nem mindig, vallásos okokból. Ugyanakkor ez nem egyedüli feltétele egy aszketikus életmódnak. Számos kiegészítő lehetőség létezik, amelyek ilyen vagy olyan formában dimenzionálják az aszkéta életvitel mibenlétét. Ezekre alább kitérek. Lényeges azonban, hogy a jelenség szerzteágazása és időbeli kiterjedése okán képtelenség általánosan beszélni az aszketizmusról mint olyanról. Különösen annak tekintetében, hogy más-más korokban, más-más társadalmakban nem mindig ugyanazt jelentette, nem mindig volt azonos a motivációja.

Előző kutatásaimból kiindulva, ráépítve korábbi érdeklődési köreimre, elsősorban azzal a különbséggel foglalkoznék, amely az aszketizmusnak az ókori görög, valamint a keresztény kultúrkörökben létező formái között fennállt. Indokolt a többes szám, ugyanis az aszketizmus még ezen a két nagy kultúrkörön belül is mást-mást jelenthetett egy-egy filozófiai iskola, misztérium, szerzetesi rend vagy felekezet, illetve ezek tagjai számára. Ezek között azonban akadnak hasonlóságok is, így képtelenség teljesen szétválasztani a tárgyalásukat. Ezért először megpróbálok egy elnagyoltabb képet adni arról, ami közös bennük, ami mindkettőben alap, majd előbb az ógörög sajátosságokat, végül pedig a keresztény jellegzetességeket fogom tárgyalni. Mielőtt erre rátérnénk, még egy fontos kiegészítés megtétele szükséges. Mivel a téma elképesztően terjedelmes, itt mindössze néhány probléma felvetését kísérelhetjük meg csupán, némi nagyon korlátozott sikerre számítható elmélyítéssel, azonban semmiképp sem nyújtjuk kimerítő megközelítést a kérdéskörnek.

Annak ellenére, hogy az aszkézist minden nagy vallásos hagyományban megfigyelték a kereszténységtől kezdve az iszlámon, hinduizmuson, buddhizmuson keresztül egészen a dzsainizmusig, maga a fogalom eredete nem meglepő módon ógörög. Az ógörög ἄσκησις

Ivácson András Áron (1986) – mesterképzős hallgató, BBTE, Kolozsvár, ivacsonandrasaron@erdelyfm.ro

¹ Ezt egy személyes élménnyel is alátámaszthatom: amikor intenzíven sportolni kezdtem, egész pontosan egyfajta birkózást üzni, sem maga ez az intenzív, nehéz, fárasztó és potenciálisan sérüléssel veszélyeztető sport, sem a nélkülözhetetlenül hozzá tartozó dietétikai és egyéb mellékjelenségek nem számítottak szenvedésnek, még akkor sem, ha korábbi életmódomhoz képest mindenképp aszketikusnak is minősültek.

(áskesis) szó egyszerre jelent edzést és gyakorlatot. Mindazonáltal ennek értelmével majd az ógörög *askesis*² tárgyalásánál foglalkozom bővebben, jelenleg mindössze egy általánosabb áttekintést szeretnék adni arról, ahogyan ma értjük a fogalmat.

Az askézis legalapvetőbb mai meghatározásában az „evilági” gyönyörökről való lemondást jelenti, ami a leggyakoribb esetben a szexuális életben, táplálkozásban, életvitelben történő kicsapongásoktól való mentességet jelent. Mélyítésként például a túlzott szexuális aktivitás megtagadása, az étkezési böjt alkalmazása, a szeszes italoktól való teljes elhatárolódás, az anyagi tulajdonról való lemondás mind-mind olyan jelenségek, amelyek hozzájárulnak egy askéta életmód kivitelezéséhez úgy, hogy mindezeknek nem kötelező egyszerre és mindenkoron megjelenniük. Például askéta nemcsak az, aki abszolút semmi alkoholt nem fogyaszt, hanem az is, aki csak minimálisat, amennyiben aszketikus megfontolásokból teszi ezt és mondjuk nem egészségügyiekből.

Van egy az asketizmus történetén végigvonuló kétszer-kettes felosztás, ami egyrészt az askéta önmagához való viszonyát érinti, másrészt pedig módszertani különbséget jelöl. Az első kettősség a szellemi-etikai asketizmus, a második pedig spirituális-vallásos asketizmus kettőssége. Noha könnyű lenne felszínesen az elsőt az ógörög világgal, a másodikat pedig a keresztény világgal azonosítani, ez nem volna tartható, ugyanis az ógörög világban szintűgy léteztek vallásos askéta mozgalmak, mint a kereszténységben. Nyilvánvaló ugyanakkor az is, hogy pusztán szellemi-etikai askézis, ami alatt egyfajta, mai szóval élve, materialista-szekuláris askézist is értek, kevésbé működött a keresztény világban, leszámítva talán az alig-alig létező és kifele mást mutató mozgalmakat, de ez a kultúrkör jellegzetességéből adódott.³ Az ógörög világ azonban számos ilyen jellegű *askesis*-formát termelt ki a preszokratikus Hérakleitosztól kezdődően némely szofistán és Szókratészen keresztül egészen a künikusokig.

A második kettősség, a módszertani pedig a világtól való elvonuló askéta és a „világban maradó” askéta kettőssége. Itt ismét a távolabbi célok a döntőek: az első esetben a világi impulzusoktól való megszabadulás, a „lelki megtisztulás” a motiváció, a másodikban viszont a példamutatás, a helyes út felmutatása, a tettel való tanítás a cél. Itt is könnyen abba a hibába eshetnénk, hogy a világtól való elvonuló askétában paradigmátikusán a keresztény askétát lássuk, és a világban maradó askétában az ógörögöt, de ez a felszínes ítélet ismét nem tartható. Felvethető ugyan, hogy a szerzetesrend a világtól elvonuló asketizmus paradigmátikus formája, de észben kell tartanunk, hogy a szerzetesrendek érintkeztek a külvilággal, így ez a fajta distinkció nem tehető meg teljes mértékben. Nyilvánvalóan léteztek a kereszténységben is elvonuló askéták, elég csak a remete képére gondolni, de ezek is sokkal inkább tendenciák, mintsem kizárólagosságra igényt tartó jelenségek. Pontosan így oszlik meg az ógörög világban is: a világtól idővel elvonuló Hérakleitosz ugyanúgy megtalálható, mint az Athén főterén márványszobortól kolduló Diogenész mint az asketizmus e két pólusának megjelenítői.

² Úgy gondolom, hogy az asketizmus ógörög formáját indokolt megkülönböztetni a kereszténytől. Az előbbi esetében az eredeti fogalmat használom. Ehhez Peter Sloterdijk *A cinikus ész kritikája* című művében nyújt mintát azáltal, ahogyan az ókori görög cinizmust elhatárolja a maitól. Az előbbire az akkori ógörög nyelvből vett „künikus” fogalmat adoptálja, az utóbbi megnevezése marad a mai cinizmus. (Lásd Peter Sloterdijk: *The critique of cynical reason*. Minneapolis 1988). Tehát: künikus vs. cinikus, *askesis* vs. askézis.

³ Szintén ide tartozó kérdés, hogy a Vatikán a kereszténység története során adott szerzetesrendeket ateizmussal, istentelenséggel, eretnokséggel vádolt meg többször is, azonban ezek a vádlottak még mindig komoly keresztény hittel rendelkeztek, és hitből gyakoroltak askézist, még ha nem is olyat, amilyent a domináns egyházi ideológia megkövetelt. (Lásd Michel Foucault: *Security, territory, population*. New York 2009.)

Ugyanakkor meggondolandó, hogy létezik az aszketizmusnak egy teljesen gyakorlati, mindenféle filozófiától, vagy spiritualizmustól mentes formája is. A modernitásban például az éhezóművész a tipikus példája ennek, aki se nem filozófiáért, se nem hitéért aszkéta, hanem azért, hogy alkothasson, és úgy tehesse, ahogy azt akarja. Ugyanakkor ilyen jellegű gyakorlati aszketizmusra ókori görög példa is van, mégpedig a spártai társadalom. Spárta legendás volt⁴ egyszerű, aszkéta életviteléről, aminek azonban semmiféle spirituális oka nem volt. A spártai *askesis* célja az volt, hogy katonáit és polgárait mentális és fizikai értelemben is a legtökéletesebb tőrőgépezetté formálja, minden egyes cselekvésük, minden egyes gyakorlatuk, minden egyes mozdulatok egyfajta szakítópróba volt. A spártaiak az *askesis* segítségével akarták megteremteni azt, amit ókori görögök a *καλοκαγαθία* (*kalokagathia*) fogalmával jelöltek, ami a *καλός* (*kalos*) és *κάγαθός* (*kagathós*) szavak összetételéből jön létre. A *kalos* jelentése „szép”, olyan társértelemekkel rendelkezve, mint a „jó”, „nemes”, „igaz” vagy „kellemes”, míg az *agathos* jelentése „jó” egy nagyon tág és általános értelemben, azzal a plusz értelemtartalommal, ahogy egy ember megfelelő, „jó”, „nemes” karakterét jelölte a szó etikai értelmében. Például a bátorságukat vagy a polgári kötelességtudatukat.⁵ Ugyanígy gyakorlati, mindenféle spiritualizmustól mentes *askesis*nek számított az atléták életmódja is, amelyről több, hol komoly,⁶ hol ironikus⁷ leírás maradt ránk.

Mindez része volt az általános ógörög emberképnek. Az ókori görög filozófia egyik sarokpontja a „mértékletesség” (*sophrosyne*, σωφροσύνη). Eszerint a megfelelő mérce mindig az, ami biztosítja a legalapvetőbb túlélést és bármi ezen túlmenő mindössze szükségtelen pompa, élvhajzás, gőgösség, „mértékletlenség”, a *ὑβρις* (*hubris*). Ezek elkerülésének és a mértékletesség elérésének eszköze az „önuralom” (*enkrateia*, ἐγκράτεια), amely szabaddá tesz azáltal, hogy felszabadít a természet által emberre rótt szinguláris vágyakozások nyomása, vagyis az ösztönök alól. Ahogy Platón kifejti: a szabadság nem az önuralom hiánya, hanem sokkal inkább az önuralom a szabadság esszenciája, hiszen csak ezáltal lehetünk egyszerre szabadok az ösztönöktől és a politikai túlkapásuktól.⁸ Természetesen mindez nemcsak a testi, hanem a szellemi dolgokat is érinti.

Platón azt írja a *Törvényekben*, hogy a szépséget a gondolkodás elé helyezni a lélek meggyalázása.⁹ Ugyanakkor azt is figyelembe kell venni, hogy az ókori görög művek fordításában a „lélek” szó használata kulturális jellegzetesség. Ebben a kontextusban a legtöbbször ők a *νοῦς* (*nous/nous*) fogalmat használják, ami elmét, észet, gondolkodást jelent, nem pedig a *Ψυχή* (*psyche*) fogalmat, ami a lelket jelenti. Már Platóntól kezdődően úgy osztják fel az embert, hogy legmagasabb szinten áll az ész, amely a gondolkodást, a rációt, a józan belátást és a bölcsességet jelenti, és ezt kell a leginkább szem előtt tartani. Második helyen áll és az észnél egy fokkal rosszabb a lélek, ami az ösztönöket és a vágyakat tömöríti. Végül pedig harmadik helyen áll és a legrosszabb a test, amely a szintiszta és üres fizikalitás megjelenítője, ám jobban kell művelni a léleknél, mivel ez az ész, az elme hordozója. Roppant beszédes Platón metaforája, amikor a testedzést és a zenét veti össze,

⁴ Lásd Plutarch: *On Sparta*. London 2005, illetve Paul Anthony Rahe: *The grand strategy of classical Sparta: The Persian Challenge*. New Haven 2015.

⁵ Vö. Werner Jaeger: *Paideia. The Ideals of Greek Culture*. New York 1945.

⁶ Lásd a 4. jegyzetet.

⁷ Lásd Lukianosz: *Anakharszisz vagy a testedzésről*. = *Lukianosz összes művei*. Bp. 1974. 234–260.

⁸ Platón: *Az állam*. Bp. 2008. 208–226.

⁹ Platón: *Törvények*. Bp. 2009. 160.

és azt mondja, hogy pontosan úgy, ahogy a zenész azért kell vigyázzon a hangszerére, mert annak helyes alkalmazása által szólaltatja meg a zenét, az embernek általánosan azért kell vigyáznia és edzenie a testét, mert azáltal szólaltatja meg a „lelkét”.¹⁰

Michel Foucault több helyen is, de elsősorban *A szexualitás történetének* második és harmadik kötetében¹¹ azt veti fel, hogy az ógörög kultúra egy „önismereti kultúra”, egy olyan kultúra, amely az „önmagaság technikáin”¹² keresztül a teljes önismeretet és azon keresztül a világ ismeretét teszi meg etikai kiindulópontnak. A kiindulópont az az anekdota, amit Szókratész mint filozófiai figura születésének szoktak nevezni, amely szerint, amikor Szókratész azt kapja jóslatként Apollón istentől, hogy nincs nála okosabb ember, elindul, hogy saját magánál okosabbat keressen. A feljegyzések szerint a delphoi jósdá bejárata fölé azt a feliratot vésték, hogy γνῶθι σεαυτὸν (*gnóthi seauton*), vagyis „ismerd meg önmagad”, és már alapból beszédese az, hogy egy olyan vallásos tradícióról van szó, amelynek központi célja az önismeret, és nem az én megsemmisítése,¹³ ami később a kereszténységben az aszketizmus céljává válik. Azonban még beszédesebb Szókratész gesztusa. Ugyanis amikor Szókratész úgy dönt, hogy Apollón jóslata ellenére mégis megpróbál egy magánál okosabb embert találni, effektív azt tűzi ki célul, hogy megcáfolja az istent, hiszen ha kimutatható, hogy tévedett, akkor nem mindenható és nem mindentudó. Ugyanakkor ebben nem kell feltétlenül egy ateizmus felé mutató tendenciát látni, ugyanis az ókori görögök viszonya az isteneikkel merőben más volt, mint a keresztény ember viszonya a maga istenével. Tudunk Euripidész-drámáról, amelyben Apollón istent halandó emberek a szó legszorosabb értelmében felelősségre vonják cselszövéseiért,¹⁴ illetve arról is vannak feltételezések, hogy már Homérosz tett olyan utalásokat, amelyek szerint az istenek mindössze szimbolikus társadalmi konstrukciók, nem pedig olyan ontológiai létezők, ahogy a keresztény ember tekint a saját istenére.¹⁵ Pontosán ezekből kiindulva mondja Foucault több helyen is, hogy az ókori görög *askesis*nek az az alapvető jellemzője, hogy a fokozott önismeret és az ezen keresztüli világismeret összeegyeztetése által egy mélyebb ismeretformát, saját szávaival élve, episztemét hozzon létre, amely kiteljesíti a szubjektumot.¹⁶ Ebben az értelemben mondja Foucault, hogy az ógörög *askesis* egy pozitív aszketizmus, azonban ez itt nem jelent értékítéletet, hanem csupán a végcél irányából nézve gondol az *askesis* teremtő jellegére.

Mindezekkel szemben a keresztény aszketizmusnak egy teljesen más szerepe van az ember önmagához való viszonyában. Alain Badiou nagyszabású Szent Pál-elemzése¹⁷ és André Scrima esszéjének¹⁸ a vezérfonal a fejtegetésünknek e szakaszában. Munkásságuk egymás

¹⁰ Vö. Platón: *Az állam*. 80–82.

¹¹ Lásd Michel Foucault: *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása, illetve A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Bp. 2001.

¹² Lásd Michel Foucault: *Az önmagaság technikái*. = Uő: *Nyelv a végtelenhez*. Debrecen 2000.

¹³ Ugyanakkor értelmezték a kijelentést úgy is, mint aláztatra való intést, a büszkeség, a *hubris* elutasítására való felszólítást, de ebben az esetben is a végcél az önismeret, és ami még fontosabb: a reális önismeret, a mértékletesség az önismeretben.

¹⁴ Lásd Michel Foucault: *Fearless Speech*. New York 2001.

¹⁵ Lásd Paul Veyne: *Did the Greeks believe in their myths? An essay on the constitutive imagination*. Chicago 1988, illetve Pais István: *Az ókori görög filozófia*. Bp. 1988.

¹⁶ Lásd legbővebben Michel Foucault: *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal, illetve Michel Foucault: The courage of Truth: The government of self and others II*. London 2012, végül pedig Michel Foucault: *Lectures on the will to know*. London 2013.

¹⁷ Alain Badiou: *Szent Pál – Az egyetemesség apostola*. Bp. 2012.

¹⁸ André Scrima: *A idegen és a zarándok*. Kvár 1999.

melletti használata azért is indokolt, mert Badiou egy radikálisan szekuláris filozófiai olvasatot biztosít, míg Scrima maga is keresztény-ortodox papként, de filozófiai gyakorlottsággal (Heidegger-tanítványként) a téma egymást kiegészítő olvasatait adhatja.

A legfontosabb különbség Badiou szerint az, hogy a keresztény diskurzusból maga a diskurzusból teljesen új viszonyban van a tárgyával. A keresztény diskurzusból, a görög filozófiával ellentétben, az alanyt nem az egységessége mint az „ottlévő gondolat” fogja megalkotni, hanem éppen megosztottsága által jöhet létre. Pál valóságában az alany két szubjektív út összefonódása: a hús és a szellem, amelyek megfelelnek a halál és az élet dimenzióinak, amennyiben ez a keresztény diskurzusból bármilyen formában meg is tudja ragadni az alanyt. Badiou enyhén módosítja Pál szavait: „Mert a hús gondolata a halál, a szellem gondolata pedig az élet.”¹⁹ Ugyanakkor felhívja a figyelmet, hogy a hús és szellem szembeállításának semmi köze a nagyon közhelyes, köznapi test és lélek szembeállításához, aminek ráadásul sokkal inkább görög gyökerei vannak, mint az explicit hús és explicit szellem kettősségnek.

A görög diskurzusból a diskurzusból tárgya, az „alany”, befejezett, kozmikus totalitás, a bölcsességet szerető gondolat mindenkor „ottléte”. Pál lényege abban áll, hogy szerinte a Krisztus-esemény feldarabolja ezt a kozmikus totalitást, és a mindenkori az alany által elfoglalt vagy elfoglalható helyek hiábavalóságát jelzi. Ez pedig pontosan a keresztény aszkézis első lényege, hogy a Valós ott mutatkozik meg a leginkább, ahol az alany a gyengeségét gyakorolja: „...szinte a világ szeméjévé lettünk, mindenkinek söpredékévé egész mostanig”.²⁰ A Valósna ezzel a „szemét”-szubjektivitásával szemben merül fel a keresztény aszkétikus diskurzusból. Mint Foucault és mások is kifejtik, a kereszténységben az aszketizmus éppen hogy az „én” megszüntetését tűzi ki célul.²¹ A keresztény aszketizmusban alapvető cél feloldani az ént a transzcendenciában, hogy az ember azonosulhasson az istenivel, és az evilágától eltávolodva elindulhasson a túlvilági felé: Pál az emberi élet lényegét Krisztus feltámadásán „túlba” helyezi. Ennyiben, ismét nem értékítéletként, a keresztény aszketizmus végcélja tekintetében és az ember önmagához való viszonyában egy negatív irányú aszketizmus. A keresztény kultúrkörben az aszketizmusnak hatalmas hagyománya van és olyan nagy alakjai, mint maga Jézus Krisztus, a tizenkét tanítvány, Keresztelő Szent János, Pál apostol, és lehetne még folytatni a sort. A keresztény aszketizmust tárgyalva még fontosabb megtenni a fenti különbséget aszketizmus és mártírság között, ugyanis a hitükért meghaló mártírok, különösen a korai kereszténységben, de később is tömegesen tűnnek fel és el.

Pál kétszeres megszüntetést visz végbe a diskurzusból területén. Először is kiiktatja a törvényt: „...az ember nem igazul meg a törvény cselekedeteiből, hanem a Jézus Krisztusban való hit által”.²² A Krisztus-esemény a törvény eltörlése, amely csupán a halál birodalma: „Krisztus váltott meg minket a törvény átkától.”²³ Másodszor pedig megszünteti az Ént, ami a görög hagyományból maradt még hátra: „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.”²⁴

¹⁹ Róm 8, 6.

²⁰ 1Kor 4, 13.

²¹ Michel Foucault: *About the beginning of the hermeneutics of the self*, és Mark Vernon: *'I am not what I am' – Foucault, christian asceticism and a 'way out' of sexuality.* = Michel Foucault: *Religion and Culture.* New York 1999. 158–182, ill. 199–211.

²² Gal 2, 16.

²³ Gal 3, 13.

²⁴ Gal 2, 20.

A görög *askesis*-hagyománnyal ellentétben, amely megerősíti a szubjektumot, a keresztény aszketizmus behelyettesíti azt Krisztussal és végül az Istennel, vagyis a transzcendenciával.

Ebből származik Pál univerzalista törekvése is. Azok az etnikai különbségek, amelyek az ő korában még a zsidó–görög póluson mozogtak, a keresztény diskurzus univerzális megváltását hirdető hite számára már lényegtelenek: „Mert nincs különbség zsidó meg görög között.”²⁵ Ez a kereszténység aszkézisen keresztüli potenciális egyetemessége – amely egyetemesség később sajnos gyakorlati szinten eltűnik –, egy olyan egyetemesség, amely a megosztottságában és nem a hagyomány (akár zsidó, akár görög) fenntartásában nyilvánul meg. Ebben az értelemben a keresztény aszkézis egy olyan szubjektív hitmozdulat, amely felszámolja a diskurzus minden alanyának partikuláris állítmányait. Mindezt azért teszi, mert az univerzalizmus értelmében minden igazság léte bevett különbségek eltávolításán alapulhat csak. Ezzel paradox módon párhuzamosan azonban a keresztény hiten belüli identitások egész sorát teremti meg, mint Scrima felhívja erre a figyelmet. Ilyen a szent, a remete, a zarándok, a szerzetes, amelyek mind-mind a görög totalitást megtörő világuidegenséget hivatottak különböző létmódokon keresztül megélni és feldolgozni.

Badiou szerint Pálban már formálódik a keresztény aszkézis másik lényeges pontja is, mégpedig az, hogy univerzalizmusa okán minden igazság, így a keresztény igazság is militáns jellegű. Pál szerint szeretet csak akkor lehetséges, ha az ember előbb önmagát szereti, azonban ez a szeretet-viszony önmagunkhoz sosem több, mint az igazság maga, amely az őt életre hívó alanyt létrehozza: a szeretet mindig vagy harcos, mondja Pál, vagy nincs egyáltalán. Pontosán ebből következik az, hogy már Páltól kezdve a keresztény aszkézis lényege a remény: az alany színtiszta mindent-tűrése mint esemény, önmaga beleértése a megszólítás-megszólítottág egyetemességébe, mint szakadatlan küzdő-küzdelemben. Ez a keresztény aszkézis végső lényege: a végtelenségig való tűrés a megszólításra való várakozásban, ami azonban minden monolitikusnak tűnő jellege ellenére sem szünteti meg a világban inherensen létező különbségeket. Abból kifolyólag pedig, hogy Pál ontológiája alapvetően a nemlevők és levők elkülönítésén alapszik, az következik, hogy ami létezik egy igazság alanya számára, az nem létezik az általánosnak mondható diskurzusban, és fordítva. Pál ebből azt a roppant messzire vezető következtetést vonja le, hogy az igazság szeretete – és nem a bölcsességé, mint a görög hagyományban – nem több, mint a gondolkodás és a hatalom egysége.²⁶ Ezért Pálnál az egyetemesség egyetlen lehetséges formája az, ha a különbségeket a szokások és vélekedések iránti jóindulat helyett a különbségek iránti toleráns közöny formájában haladjuk meg. Ha nem is feltétlenül elfogadni, de eltűnni e különbségeket: ez a keresztény aszketizmus *par excellence*; a végtelenségig elfogadni azt, ami szükséges a hitbéli, illetve gondolati célért: „Ki-ki a maga értelme felől legyen meggyőződve.”²⁷

Mint látható, az aszketizmus sem az ógörög világban, sem a keresztény kultúrkörben nem egy egydimenziós, egyszerű jelenség. Filozófiák, teológiák, viták, elképzelések mátrixai hozzák létre azokat a regisztereket, amelyekben az emberek egy adott korban önként magukra vállalnak nehézségeket. Számos hasonlóság és számos különbség található köztük, de ezek kifejtésére az itt rendelkezésemre álló keretek messzemenően nem nyújtanak kellő lehetőséget

²⁵ Róm 10, 12.

²⁶ Azonban itt megjegyzendő, hogy az igazság, a szeretet, a bölcsesség és a hatalom összekötése távolról sem új gondolat Pálnál, hanem már Platónnál is felmerül és megvitatódik többszörösen is.

²⁷ Róm 14, 2–5.

sem az ógörög világ, sem a kereszténység vonatkozásában. Az aszketizmus az emberiség egész történetén végigvonul és a modernitásban is számos formája fellelhető. Példának okáért az olyan megszállott számítógéphackerek, akik nem esznek, nem mosakodnak rendszeresen, szociális életük semmivé válik, és mindent alárendelnek a dekódoló munkájuknak, az aszketizmus egy mai formáját képviselik.

A téma kétségtelenül további utánajárást, különösen az *askesis* és az aszkézis különbségeinek elmélyítése tekintetében. E különbség megközelíthető például abból a szempontból, hogy a célzatosság tekintetében mindkettő egyfajta viszonyulást feltételez magához a léthez, de mind-egyikük másfélét: az *askesis* egy létazonosságot, amit Hérakleitosz *pantha rei* elve fejez ki a legjobban, az aszkézis pedig egy létidegenséget, amely szerint a lét mindig rejtőzködő, mivel a tapasztalat és az *aletheia* mindig hiányt fejez ki, veszteséget. A kereszténység ennek orvoslására egy sor új létformát hoz létre: a szentét, a remetéét, a zárándokét, a szerzetesét, amelyek egy-egy adott létforma kikristályosodásai, ám még mindig a létidegenség egyetemes kifejezései, amelyek felülhelyeznek a mindennapi élet stabilitásán, és egy erőteljes ontoaszketizmust bontakoztatnak ki.

The Registers of Our Voluntary Hardships

Keywords: asceticism, ancient Greece, Christianity, worldview, relation, saint, monk

Asceticism is an attitude towards the world that can be found all around the world in all historical epochs regardless of culture and religion. Present essay mainly deals with the ancient Greek and generally understood Christian form of asceticism, acknowledging fully that even in these two cultural spheres asceticism can take on a myriad of forms depending on the ascetic himself or the various ascetic communities in which we study it.