

Annona

A Kerényi Károly Szakkollégium évkönyve

Pécsi Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar  
Kerényi Károly Szakkollégium  
Pécs, 2002

A kötet megjelenését a Pécsi Tudományegyetem Rektori Hivatala, Kiadói Bizottsága, Bölcsészettudományi Kara, Jakabhegyi úti Kollégiuma, BTK Hallgatói Önkormányzata, a Kékkúti Ásványvíz Rt. Alapítvány, a British American Tobacco, a Magyar Soros Alapítvány, az Oktatási Minisztérium – korábban: Művelődési és Közoktatásügyi Minisztérium, a Miniszterelnöki Hivatal és a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány támogatta.

Válogatta, szerkesztette, az előszót írta:  
Jankovits László, Vankó Annamária, Somogyi Judit

A tanulmányokat lektorálta: Boros János, Erős Ferenc, Gál Béla, Heidl György, Hetesi István, Kálmán C. György, Kappanyos András, Nagy Ilona, Orbán Jolán, P. Müller Péter, Weiss János.  
Lelkiismeretes munkájukért ezúton is köszönetet mondunk.

© A szerzők, 2002  
© A szerkesztők, 2002  
Minden jog fenntartva.

## Tartalom

Részlet egy levélből .....	7
Előszó .....	9
Leiszter Attila: Nüsszai Szent Gergely időszemléletéről és Történelemfölfogásáról .....	11
Németh Csaba: „Mensa igitur, scriptura” Középkori egzegézis és izomorfia. ....	31
Lengvári István: A lussoniumi gabonavermek mint a késő-római gazdálkodás emlékei .....	49
Varga Szabolcs: Egy Mohács után felemelkedett nemesi család karrierjének kezdetei 1526–1541 között. A Devecseri Choronok. ....	58
Szommer Gábor: James Lancaster és az első angol utazások a Távol-Keletre .....	66
Varga Enikő: „A dolgok látképe” Polémiák a 17. századi németalföldi képi reprezentációról. ....	74
Somogyi Judit: Iratok a Somogy megyei vallási viszonyok történetéhez (1717–1723) .....	86
Kruzslicz Anita: A szintézis formái Schelling korai műveiben .....	105
Szívós Andrea: Magyarországi nőnevelés (1850–1888) .....	112
Vörös Andrea: A dualizmuskori Magyarország borkereskedelme, különös tekintettel az állami gazdaságpolitikára .....	124
Trombitás Judit: Transzformációk. Egy Turgenyev elbeszélés a gogoli és a puskini hagyományban. ....	133
Juhász Katalin: Szerkezeti és szemantikai párhuzamok Lev Tolsztoj: <i>Gazda és cseléd</i> és Puskin: <i>Ördögök</i> című művében .....	142
Györök Edina: Genealogikus vágy és reflexív transzformáció a koraromantikától Heideggerig .....	149

Katona Gábor: A heideggeri Sein zum Tode és Rorty metastabilitása .....	161
Danka István: A filozófia végeiről. Rorty és Habermas Hegel-fenomenje. ....	170
Böhm Gábor. Dekonstrukció: irodalom(elmélet) és/vagy filozófia? .....	175
Stachó László: Pszichológia és interdiszciplinaritás: beváltak-e Piaget régi jóslatai a lélektan jövőjéről? .....	194
Szabó Tímea: Jóra vágni? A pszichoanalízis etikai következményeiről. ....	200
Kiss Gábor Zoltán: A kritika feladata a legkülönbözőbb jelenkorokban. Az alkotó, és kritikus tevékenység megítélése Arnoldtól a formalizmus utánig. ....	205
Patonai Anikó Ágnes: Kaland a Formával: posztmodern, dráma, szintézis ....	216
Vankó Annamária: Erdély Miklós művészetelméletének néhány kulcsfogalma .....	223
Besze Barbara: A hős Pepin és társai, avagy a <i>hetvenkedő katona</i> toposza .....	236
Vári György: A kísértetről. Marxtól Mózesig. ....	254
Gábor Lívia. Gilles Deleuze – Film és filozófia. ....	266
Csekő Csilla: Vegetarianizmus – táplálkozásnéprajzi szempontból. Egy család vegetáriánus táplálkozása. (Esettanulmány) .....	273
Gergely Erzsébet: Válságban az egyház. Valóban válságos a római katolikus egyház helyzete? .....	287
Horváth Gergő: A Folklor folklórjának néhány vonása – kutatás szelet .....	296
A Szakkollégium tagjai (1993–2002) .....	305
A Szakkollégium meghívott előadóinak előadásai (1993–2002) .....	309
A Szakkollégium tagjainak előadásai (1993–2002) .....	314
A Szakkollégium tagjainak OTDK eredményei .....	321

## Nüsszai Szent Gergely időszemléletéről és történelemfölfogásáról<sup>1</sup>

Dolgozatomban Nüsszai Szent Gergelynek, a Krisztus utáni 4. század második felében tevékeny egyházatyának, az időről vallott gondolatait vizsgálom; számos értelemben az ő nézetrendszere nevezhető elsőként történelminek. E „filozófia” harcos kialakulását, formanyerését, végül tagadhatatlan hiányosságait szeretném ismertetni; képet adni erről a korai, a kappadókiai egyházatyák körében alkotott értékes elgondolásról a teremtésünkre, küldetésünkre, történelmünkre és jövőnkre vonatkozóan. Gondolatmenetemben főként Brooks Otis tanulmányát követem,<sup>2</sup> helyenként Nüsszai *Nagy kateketikus beszédéből* idézek<sup>3</sup> (hosszan idézhetnék *Az ember teremtéséről* írott munkájából is).<sup>4</sup>

Célkitűzéseim négy pontban foglalhatók össze:

1. Bevezetésül fölvázolom a kappadókiai egyházatyák időelméletének, s ezen „elmélet” kulcsfogalmainak (ki)alakulástörténetét.

2. Kitérek Nüsszai két, jelentős hipotézisére: a) a jóra törő megakadályozhatatlan mozgás elvére, valamint b) a visszavont – módosított – kettős teremtés fogalmára, tekintettel arra, milyen szorosan kötődnek e hipotézisek a teremtésényi idő tényéhez. (Ezeket a szigorúan és idegenül hangzó tételeket röviden kifejttem majd.)

3. Vizsgálom a születtként fölfogott Krisztus szerepét a keresztény vallás- és történelembölcseletben: az eszmetörténetet, miként ismerték el a születtség tényét, valamint Krisztus alakjának, illetve Nüsszai, a 2. pontban említett, két hipotézisének az üdvrendben betöltött kölcsönviszonyát.

4. Végül rá szeretnék mutatni Nüsszai Gergely és a történeti látásmód kapcsolatára: miként bukkantak fel éppen nála, a mai értelemben vett, történelmi időfelfogásunk kezdeményei.

\*

---

<sup>1</sup> Dolgozatomat a XXII. OTDK-ra írtam, 1995-ben. Köszönetet szeretnék mondani akkori konzulens tanáromnak, Somos Róbertnek (PTE BTK Filozófiatörténeti Tanszék).

<sup>2</sup> Brooks Otis: *Gregory of Nyssa and the Cappadocian Conception of Time*. In: Elizabeth A. Livingstone (ed.): *Studia Patristica*. Vol. XIV. Part III. Akademie Verlag, Berlin, 1976, 327–357.

<sup>3</sup> Nüsszai Szent Gergely: *Nagy kateketikus beszéd*. (Fordította: Vanyó László) In: Vanyó László (szerk.): *A kappadókiai atyák*. Szent István Társulat, Budapest, 1983, 503–573. (A továbbiakban: *NKB*.)

<sup>4</sup> Uő: *Az ember teremtéséről*. (Fordította: Vanyó László) In: Vidrányi Katalin (szerk.): *Az isteni és az emberi természetről. I. Görög egyházatyák*. Atlantisz, Budapest, 1994, 169–263. (A továbbiakban: *AET*.)

A teremtést az egyházatyák korában kétféleképpen értették: a görög kultúra, illetve a Genezisz könyve szerint. Közismert, hogy a zsidók és a keresztények történeti módon gondolkodnak, vagy történeti vallásuk van, amely alapvetően eltér mediterrán szomszédaik történetien vallásaitól. Pedig a mai értelemben vett történeti gondolkodásmód távol állt az atyáktól, és a legtöbb, korabeli kereszténytől. A Bibliában lényegi, és döntő szempontoz jutó teremtés, a történelem eszméje, nemcsak nehezen volt érthető számukra, hanem egyenesen szembehelyezkedett az atyák idején uralkodó platonizmussal. A teremtés keresztény tana akkor egészült ki az idő keresztény tanával – legérthetőbben talán Nüsszai Gergelynél –, amikor a platonizmus tudományos vagy filozófiai rendszerét sikerült meghaladni (noha Nüsszai ezt nem a filozófia szintjén hajtotta végre). A nehézséget az okozta, hogy a kor legáltalánosabban elismert rendszere, a platonizmus abban is egyedül állt, hogy látszatra alátámasztotta a keresztény vallást. Vagyis azt a bölcseletet kellett hatálytalanítani, amely a kereszténység metafizikai alapjának tűnt.

A platóni dualizmus a mából nézve összeegyeztethetetlennek tűnik a teremtett idő rendjével, amely egy lényegében visszafordíthatatlan történelem eseménysorán keresztül tör „eszkhatonra”. Ezt az összeegyeztethetlenséget azonban a patrisztika korában sok tényező homályosította el. Az ariánus vita ezért vált döntő jelentőségűvé: a figyelmet a születettség jelentésére összpontosította.<sup>5</sup> A születettség platóni értelmével legvilágosabban Nüsszai Gergely szakított; habár nem szabadult fel egyértelműen a platóni-órigeneszi perspektívából, hiszen teológiáját meghatározza „miszticizmusa” (jóllehet távol állt mind Órigenész szukcesszív világok sorát megengedő platonizmusától, mind Ágoston jóval nyilvánvalóbban történeti Biblia-interpretációjától).

Nüsszai álláspontja egy olyan krízis felismeréséből született, amelyhez a hellénizáció folyamata a 4. század közepén ért el. Egy olyan ütközéshez, amely a keresztényeket végül Platón és a Biblia közti választásra kényszerítette.

A keresztény egyházzal és a Bibliával szembeni első nagy fenyegetés a gnoszticizmus névvel összefoglalható mozgalom volt. A gnosztikusok által nyíltan elvetett rendszerek, melyek a keresztény sajátosságokat igyekeznek megvédeni – Órigenész<sup>6</sup> és Ireneusz – platonikusok voltak. A platonikusok a teremtett anyagi és időbeli világot a teremtetlen, anyag-talan és örök ideák vagy *plérómák* világának alsóbbrendű másolatának tekintették. A központi kérdés az volt, hogyan indokolják meg a született világ teremtését, vagyis az anyagét, és az időét, amely az előbbit a születés és halál körforgásának veti alá. Mind Ireneusz, mind Órigenész magától értetődően vállalta fel azt a gondolatot, mely szerint a született világ alsóbbrendű, hogy azon, számos tekintetben túl kellett lépni. Órigenész világa ezért majdnem olyan történetien volt, mint Platóné: noha Platónól eltérően ő nem tartotta a született rendet teremtetlennek, mégis, az egész folyamat lényegében végtelen vagy időtlen volt számára, mivel – szerinte – a teremtmények folyamatosan elbuknak és visszatérnek. Elfogadta, hogy az

<sup>5</sup> A pontosság kedvéért: Áriuszt még nem a születettség/születetlenség (*gennétos/agennétos*) nehézségei foglalkoztatták – ezeket majd Eunomiosz részletezi –, hanem a kezdet/kezdet nélküliség (*genétosz/agenétosz*) kérdésköre.

<sup>6</sup> Lásd például: Órigenész: *A principiumokról*. (Fordította: Vidrányi Katalin) In: Vidrányi Katalin (szerk.): *Az isteni... 77–141*. Valamint: Somos Róbert: *Órigenész és a görög filozófia*. Janus Pannonius Egyetemi Kiadó, Pécs, 1995.

Atyaisten teremtett mindent, beleértve Logoszát vagy Fiát, mégis megőrizte a platonikus dualizmust: szerinte a bukott szellemek nem voltak szerves részei az anyagi-időbeli vagy bukott kozmosznak.

Annak ellenére, hogy a születetlen állapot – az emberi lélek vagy test révén történő – végső elérése volt a vezérfonala, rendszere a gnosztikusokkal szemben megvédte a született világot: bizonyos értelemben jónak tartotta azt, még ha a legrosszabb jónak is; olyasvalaminek, ami a szellemi létezők szempontjából bármi áron, de leküzdendő, ami elől menekülni kell.

Az órigenizmus a 3. század második felében indult bomlásnak. A valódi válság az örökké születő logosz órigenési tanának megszüntetésére irányuló kísérlettel kezdődött. Ez a kísérlet Metódiosz nevéhez fűződik, aki az időt a született világgal együtt teremtett létezőnek tekintette, és semmiképpen sem az isteni örökkévalósággal összemérhetőnek. Ez a gondolat a szellemek örök teremtéséről szóló eszme elvetését jelentette. Metódiosz számára az ember test és lélek együttese: az ember lelke tulajdonképpen teste után teremtett. Másrésről, szerinte a Logosz vagy Krisztus – akár az angyalok – nem örökké születik vagy nemződik, és szintén időbeli, pontosabban: az idővel történő teremtés irányából kell elgondolnunk azt. Ez a döntés olyan egyértelmű fordulatot hozott, amely az időt bevezeti az addig csak örökkévalóságként meglévőbe.

Ebben az értelemben Metódiosz tisztán arianus irányba hajlott. Halála után hét évvel történt, hogy Áriusz presbiter meglepte Alexandroszt, Alexandria püspökét az örökké születő (*aeigenetosz*) logosz tanának megtagadásával. A logosz örök voltát, így isteniségét elutasítva az egész platonikus-keresztény üdvrendszert vonta kétségbe.

A szotériológikus nehézség világos volt: ha Krisztus pusztán időbeli teremtmény lenne, akkor nem tudná megvédeni az embert sem a bűntől, sem a haláltól. Az ok, amiért ez az alapelv sokaknak igazán fontos volt, az a meggyőződésük, hogy csak Isten adományozhat örök életet, csak a születetlen Isten emelheti fel a születetteket egy születetlen állapotba. Ha Krisztus nem lenne örök, és az emberi nemet védő tevékenységében örökkévaló, akkor csak egy időbeli és teljességgel született teremtmény volna, aki teljes vagy isteni értelemben nem tudna gondoskodni teremtményeiről. A nyilvánvaló válasz erre a szörnyű kilátásra: az egyértelmű állítás, hogy ő egy volt Atyjával, ugyanabból a természetből való, mint a teremtetlen Atya, egyszóval *homousziosz*.

De a *homousziosz*, bár az egyszerű áhitat számára elfogadható, minden filozófus vagy szellemi keresztény számára határozott megrázkódtatás volt, mindazoknak, akik ilyen vagy olyan formában, Órigenész, vagy még inkább, a platonikus-keresztény álláspont fő vonulatának hatása alá kerültek. Ha Krisztus nem lesz többé a született ember és a születetlen Atya közötti közvetítő, hanem eggyé válik magával az Atyával, hogyan tudhatna ténylegesen közvetíteni? A megoldás: nem közvetít, viszont megtestesült, hogy isteni lényegéből juttasson az embernek, hogy istenné tegye az embert, ahogy azt Athanasziosz – Ireneusz nyomán – világosan kifejti.

\*

Ezt a, nagy vonalakban felvázolt, történetet azért elevenítettem föl, hogy megragadhatóvá váljék az a döntő szempont, amely nélkül a kappadókiai időelméletet nehezen lehetne megérteni. A 4. század igazi kérdése vagy krízise nem pusztán az volt, hogy Krisztus vagy a Logosz a teremtetlen Atyával egylényegű-e vagy sem. Amíg az örökké születő logosz gondolata volt a bevett álláspont, addig senki nem foglalkozott ezzel a kérdéssel. Áriusz nem Krisztus születetlen vonásának, hanem *aeigenész* vagy örök születésének tagadásával sokkolta Alexandroszt és az ortodox egyiptomiakat.

Valójában az üdvrend természete s abban Krisztus szerepe volt tehát a kérdés. Miután kimutatták, hogy egyetlen született vagy teremtett dolog sem tartható öröknek, egy gond maradt: a született átfordítható-e öröknek, vagy „időben lévőként” megóvható-e?

De mi módon kellett a születettet megvédeni? Ha a durva transzszubsztitúcióra – az isteni személy felvételére az emberi vagy teremtett helyére – immár nem volt szükség, és ha nem lehetett többé megvédeni egy kvázi-plótinosisi helyreállítási folyamattal, akkor nyilvánvalóan más úton várt védelmet. Vagyis, ha a teremtés új megközelítése nem lenne rászorulva többé az örökkévalóság elméletének köntöseré, akkor az elképzelés igazi újszerűsége és időbelisége: a teremtés valódi eltérése az örökléttől érthetővé válna. Hiszen azt bizonygatni, hogy a teremtés csak eszköz volt a született vagy időbeli természet túlhaladására, amelyből ered, ugyanaz, mintha létértelmezt magát a gondviselő bölcsességet cáfolnánk. Az idő keresztény jelentése, tartalma ezért vált központi kérdéssé.

Ez a jelentés viszont azért nem mutatkozhatott meg tisztán, mert egy végzetesnek mondható sztoikus időterminus – a „diasztéma” vagy „diasztészisz”, az időköz, az intervallum, amely a dolgok mozgását méri és kíséri – Metódiosz Órigenész-kritikájával belépett a keresztény szótárba.<sup>7</sup> Zénón, Arisztotelész és a sztoikusok számára a „diasztéma” a mozgás, a „kinészisz” dimenziója, az időt szerintük a világ önmaga hozza létre saját mozgásában; a „khronoszt” és a „toposzt” önmagukból próbálták magyarázni. A kereszténység sokat köszönhet Plótinoszhoz, hogy ettől a gondolatától sikerült megszabadulnia.<sup>8</sup> Plótinosz Platónhoz fordult vissza, a *Timaiosz* azon gondolatához, miszerint az idő „az öröklét mozgó képmása”.<sup>9</sup> Szerinte az idő nem lehet önmagába foglalt és önmagából eredő, hanem csak egy idő felettivel való viszonyban lehet megérteni. Plótinosz számára tehát Isten „adiasztatosz”; de a lélek is az,

---

<sup>7</sup> A görög „diasztéma” ige jelentése tárgyas alakjában (fel)osztani vagy elválasztani, tárgyatlan alakjában szünetet tartani, megállni vagy elmozdulni. A „to diasztéma” főnév az alábbi jelentésekkel rendelkezik: a. különállás; b. kiterjedt vagy kitágult létezés; c. hézag vagy időköz; d. két pont vagy két csillagtest közötti távolság; e. két esemény közötti időbeli távolság.

<sup>8</sup> Ehhez lásd például: Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Európa, Budapest, 1986. (Fordította: Horváth Judit és Perczel István.)

<sup>9</sup> Platón: *Timaiosz*, 37d5: „eikón kinétosz aiónosz”. In: Platón: *Összes Művei*. Európa, Budapest, 1984. Nüsszai az „aión” terminust – a platonikus hagyománnyal szemben – már nem használja Isten öröklétének megjelölésére. Ő a teremtményi létezőket magukba foglaló tér- és idő-, vagy kvázi-időbeli (vagyis az anyagi) dimenziók megjelölésére használja. Az „aión” ezáltal közeli kapcsolatba kerül a „diasztémával”. További megkülönböztetést nyújt a „khronosz” fogalma, amellyel az empirikus történelmet jelöli, míg az „aión” a testi mellett a szellemi teremtményekre is utalhat, mert tartalmazza a jelent és a boldogsággal teljes jövőt. Másutt a jelen „khronoszt” szembeállítja a végső „aiónnal”.



mint kiterjedés nélküli egyszerű lényegiség; Nüsszai – az időről vallott nézeteitől eltérően – ezt később nem fogadhatja el.

Ha tagadjuk a teremtmények örökkévalóságát, akkor nyilvánvalóan időbe gondoljuk őket, és az idő egy részintervallumába, amely teremtésükkel kezdődik és az általános „apokatastaszisban” („mindenek helyreállításában”) fog beveződni. A „diasztéma” ilyenén fogalmát a kappadókiaiak előtt negatív értelemben használták, mint az idők vége és az öröklét kezdete előtti viharos intervallum megjelölését. A teremtmények lényegi és elidegeníthetetlen jegyeként nem volt használatos. Metódiosznál érhető tetten az első fordulat, nála vált az idő, a „diasztéma” azzá, ami megkülönbözteti a teremtettet az isteni létezésről: az előbbi időbeli, az utóbbi nem.

Maga a terminus az Áriusz és Eunomiosz közötti vitában került a keresztény vitakör fókuszába, majd Alexandriai Alexandrosznak Konstantinápolyi Alexandroszhoz írott levelében fordul elő, hogy azután, közvetlenül Gergely előtt, Szent Baszileiosznak a Szentlélekről írott *Könyvében* jelenjék meg elítélőleg: „azokról beszélek nevezetesen, akik időközrel választják el egymástól az Atyát és a Fiút és a Szentleket”.<sup>10</sup> Az 5. században végül az „adiasztatosz” vált a Szentháromság meghatározó minőségévé. Isten két értelemben adiasztatosz: először is nincs benne kiterjedés, másodsor a Szentháromság személyei között nincs időköz.

A 4. század közepén fölmerülő kérdés tehát a következő terminusokkal írható le: hogyan lehet a születettséget megvédeni anélkül, hogy megszüntetnénk azt, ami teremtve lett, anélkül tehát, hogy elveszne annak született minősége, anélkül, hogy valamiképpen felszívódna az isteni lényegben? Mi a teremtés értelme? Mi a viszonya az üdvözüléshez, ha mindkettő értékét vagy jóságát egyformán fenntartjuk? Mi az öröklét és az idő – az intervallum, amely megköti az embert –, illetve Isten kötetlen természete között a valódi viszony? Akik érintettek voltak az origenizmus, illetve a filozófiamentes s a keresztények számára elfogadhatatlan ireneizmus közötti középút föllelésében, azok egy valóban idejétnűlt dilemmával találták magukat szemben: őket nevezték homoiuszianusoknak. A kappadókiai teológia ebből a csoportból nőtt ki, másrészt az Athanasziosz követői felé irányuló kölcsönös közeledésből.

Nem térek ki a fejlődés teljes történetére a Níkaiai I. Egyetemes Zsinattól (325) a Konstantinápolyi (381), mikor is az egy uszia és a három hüposztaszisz trinitárius formulája végül győzelmet aratott.

Az új kappadókiai elmélet az Eunomiosz, illetve Baszileiosz és Nüsszai Gergely közötti polémia részét képezte (Nazianzoszi Gergely egyetértett utóbbi két társával és osztotta nézeteiket, de nem ő fektette le az alaptételeket<sup>11</sup>). Nüsszai Gergely általában követi Baszileioszt és Nazianzoszi Gergelyt olyan lényegi pontokon, mint Isten megfoghatatlan és végtelen természete, a Szentháromság, a „diasztéma” vagy a szellemi lét vég nélküli ténykedése. De Nüsszai Gergely a többiekől eltérően definíciókkal is szolgál, észreveszi a filozófiai kérdéseket és igyekszik is válaszolni azokra: a „diasztémának” a teremtett világ döntő jegyeként és az isteni

---

<sup>10</sup> Nagy Szent Baszileiosz: *Könyve a Szentlélekről*. (Fordította: Vanyó László) In: Vanyó (szerk.): i.m.: 139.

<sup>11</sup> *Nazianzoszi Szent Gergely művei*. In: Uo.

természet lényegi megismerése valódi akadályként való megjelölése Nüsszainál bukkant föl először.

\*

Nüsszai Gergely egymaga dolgozta ki az érv teljes metafizikai és teológiai tartalmát. Eunomiosz a gennétosz-agennétosz dichotómiáját Krisztus teljesen teremtett vagy született állapotának – úgy tűnt – legyőzhetetlen érvévé emelte. Az arisztotelészi és sztoikus logika keverékét használva kimutatta, hogy az agennétosz terminus az Atyaisten egyszeri és egyszerű természetének volt igaz leírása. Úgy vélte, a terminust tilos pusztá tagadásra egyszerűsíteni, egy olyan állításra, amely szerint Isten miként nincs, vagyis amely nem arról szólna, hogy Isten miként van.

Nüsszai *Contra Eunomium* című művét elemezve David L. Balás mutatta ki, mi is volt tarthatatlan Gergely számára Eunomiosz gondolatrendszerében. Nüsszai művének az a központi tétele, hogy kimutassa az inkonzisztenciát a Fiú köztes helyzetéről vallott eunomioszi nézetben – amely szerint a Fiú (tökéletességében) felette áll és (időben) előbbi a teremtményeknél, de az Atyához képest alsóbbrendű és időben követi azt.<sup>12</sup> Eunomiosz szerint Atya, Fiú és Szentlélek – mint első, második és harmadik uszia – egymásnak alárendeltek, és a Fiú az Atya szabad akaratából kezdettel rendelkezik. Gergelynek ezzel szemben arra kellett rámutatnia, hogy semmiféle „diasztéma khronikon” nem előzte meg a Fiú létét, hiszen az isteni természet „prokhronosz” és „proaióniosz”. Az eunomioszi értelemben vett prioritás emellett egy időbeli köztes tartamot, azaz „diasztémát” is tartalmazna az Atya és a Fiú között, ám egy ilyen távolság a maga köztes volta miatt nem lehet végtelen, ha pedig mégis az lenne, akkor viszont az Atya is időbeli „arkhéval” rendelkezne. Vagyis egyetlen lehetséges megoldásként azt kell állítanunk, hogy a Fiú öröklétében egy az Atyával.

Ezen a ponton még egy (hasonló) ellenvetés vehető föl: az Atya teremtés előtti léte, illetve a teremtés kezdete közötti „diasztéma” is maga után vonná az Atya kezdetét, időbeliségét. Mint Paul Verghese rámutat, e kérdést Szent Baszileiosz is feltette magának<sup>13</sup>: a teremtmények „arkhéja” és „telosza” maguk is időbeli és térbeli pontok volnának? A válasz röviden csak az lehet, hogy az időt és a teret nem szabad magukban venni, csak „arkhéjukkal” és „teloszukkal” együtt, amelyek maguk adiasztatoszok.

Gergely ehhez csak annyit tesz hozzá, hogy a teremtés maga kiterjedés vagy „diasztéma” nélküli aktus volt. A „telosz” az Atya számára már jelenvaló az „arkhéban”, kizárva ezzel bármely köztük elképzelhető időközt. (Az ehhez hasonlatos, tipikusnak nevezhető, akadályok hívják életre a létezés rendjéről szóló gergelyi „látomás” metafizikai-teológiai magyarázatait; amelyek minden esetben a létezők osztályozásával kezdődnek.) Gergely nem csak azt utasította el, hogy a kezdet és a vég fogalmát az Atyához köthetnénk, – ezt egy végtelen idősza-

<sup>12</sup> David L. Balás: *Eternity and Time in Gregory of Nyssa's Contra Eunomium*. In: Dörrie – Altenburger – Schramm (eds.): *Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites Internationales Kolloquium über Gregor von Nyssa*. Brill, Leiden, 1976, 128–155.

<sup>13</sup> T. Paul Verghese: *Diasztéma and diasztaszisz in Gregory of Nyssa. Introduction to a Concept and the Posing of a Problem*. In: Uo.: 243–259.

kasszal kapcsolatban is megtehetnénk – hanem a bármely időben folyó, róla szóló következtést is. Az Atya e szerint távol áll bármely, kiterjedést implikáló gondolatától, minden időbeli szakaszt meghalad, ahogy azt a róla alkotott terminusok is elárulják: „apeirosz”, „aktisztosz”, „aition”, „adiasztatosz”, „proaióniosz”, „akhronosz”, „anarkhosz”, „agennétosz”, „aorisztosz”, „aidiotész”.<sup>14</sup>

Gergely a *Contra Eunomiumban* kiemelten foglalkozik az agennétosz jeggyel, miután annak, ellenfele is nagy jelentőséget tulajdonított. Az isteni létet itt a körhöz hasonlítja (e hasonlatnak hosszú története van; Baszileiosznál is megtalálhatjuk). A kör lényege, hogy nincs meghatározható kezdete; e hasonlat révén Nüsszai Isten végtelenségére nem mint végtelen időre, hanem mint időtlen életre mutathat rá.<sup>15</sup> A születetlenséghez szerinte minden esetben hozzá kell csatolnunk a végtelenséget („ateleütétosz”) is, és azokat – ellentétben az eunomiánusokkal – az usziában elválaszthatatlanoknak kell tekintenünk.<sup>16</sup> Gergely az utóbbin belül is a végtelenségre helyezi a hangsúlyt, mint ami maga lenne a jövő, tele reménnyel; vagyis Isten usziáját mint jövőt írja körül.

Balás megemlíti, hogy Gergely megfogalmazásaiban az „agennétosz” az örökkévalóság részleges meghatározásaként, helyenként, nem teljesen kielégítő. Noha az Eunomiosztól kapott formula Fiúra vonatkozó nehézségeit megoldja azzal, hogy a Fiú „proaióniosz” és „adiasztatosz” születésű, ezek a meghatározások az öröklétre vonatkozóan csak részben kielégítőek, mivel nem különböztetik meg egyértelműen a lényegében időtlen öröklétet a végtelen időtől. Eunomiosz elleni műve második könyve azután – amelyet teljes egészében az agennétosz kérdésének szentelt – Balás szerint is pótolja a hiányosságokat, egészen addig, hogy a harmadik könyvben kimondja: Isten ereje tartalmazza az „aeonokat”, és örök természete révén meghaladja az „aeonok” végtelenségét.

Mindezzel együtt Balás szerint Gergely volt az első gondolkodó, aki következetesen magáévá tette, mélységében és részleteiben kidolgozta és alkalmazta a szentháromsági Isten időfeletti öröklétének filozófiai gondolatát. Ehhez, a feltételezett végtelen időkiterjedéssel szemben, ki kellett mutatnia Isten időt meghaladó létét, rámutatva, hogy noha annak a végtelen is fontos jegyé, mégsem lényegi attribútuma.

\*

Visszakanyarodva a tágabb történeti összefüggésekhez: az alapvető nehézséget tulajdonképpen a platonikus vagy hellénista istenségdefiníció jelentette. Miután az „agenétosz” egyértelműen

---

<sup>14</sup> Az „apeirosz” fogalmáról lásd Somos Róbert: A „végtelen Isten” fogalma Nüsszai Gergelynél. *Theológiai Szemle* 1990/5. 257–269.

<sup>15</sup> A határtalan fogalmának használata két értelemben is ellentétes Platónnál és Nüsszai Gergelynél: Platónnál negatívum, és rosszat jelent, míg Gergelynél pozitív (isteni), és a jót jelöli. A határtalanság, mint léthiány platonikus hagyománya viszont első látásra ellentmondásba kerülhet azzal a gergelyi gondolattal, amely szerint a rossz, a Sátán határolt, mert eközben másutt azt a platonikus gondolatot is fölhasználja, hogy a rossz pusztán léthiány.

<sup>16</sup> A végtelen fogalmának használatakor Nüsszai elődeit – számos szöveghellyel – Somos sorolja föl: i.m.: 266.

pozitív minőségű volt – még ha formálisan vagy logikailag negatív is –, a gond az isteni egyszerűség eszméjéből eredt, a korai vagy középső újplatonizmus ezen, akkortájt végzetes, örök-ségéből. Ez az elmélet nehezen volt összeegyeztethető bármely, az isteni erőről vagy teljesség-ről szóló elmélettel, ahogy azt, mind Baszileosz, mind Nazianzoszi Gergely világosan felfogta. Az igazi kérdés az lett, vajon egy teremtmény megértheti-e, magába foglalhatja-e teremtőjét vagy sem, alkalmazható-e rá a korai platonikus kritérium vagy bármilyen emberi kritérium. Mind Baszileosz, mind Nazianzoszi alapvető és végleges válasza az volt – bár csak Nüsszai Gergely fektette azt valódi metafizikai terminusokba, mert egyedül ő tette a „diasztémát” a teremtmények lényegi vagy metafizikai jegyévé –, hogy a teremtményt teremtményi természete meggátolja abban, hogy fölfogja teremtő Istenét, hogy magába foglalja azt, hiszen természete lényegileg határoktól korlátozott, és azokon képtelen átlépni.

Az ember tehát véges és körülhatárolt, míg Isten végtelen és határtalan. De Isten végtelensége nem egy arisztotelészi vagy végtelen sor, semmi olyan, amit föl lehetne fogni, vagy érzékelní lehetne, miként olyan sem, ami kimeríthető lenne. Gergely az arisztotelészi „regressus in infinitumot” alkalmazta az isteni természetre, s ezzel egy főként negatív vagy apofanikus teológia mögé hatolt Isten végtelenségének pozitív állítása felé, mint olyan valamihez, ami részben megismerhető, valójában mégis a teljes isteni természet megismerhetetlenségének oka: soha senki nem érhet egy végtelen sor végére vagy ismerheti meg teljességében azt. Csakis úgy ismerhető meg, hogy soha nem lesz kimerített. Másrészt: az összes teremtményi megismerő mozgást kizárja az a tény, hogy mindegyik a „diasztémából” indul ki. A „diasztéma” egyirányú időköz, csak a teremtmény oldaláról nézhető; a „diasztaszisz” különállás a Teremtőtől, miközben a teremtett világ teljessége a Teremtőnél közvetlenül jelen van.

Az ember számára csak az isteni „energeia” vagy tevékenység ismerhető meg, s nem pedig annak lényege vagy akár valamely vonása. A *Nagy kateketikus beszéd* 12. fejezete épp erről szól: „Aki Isten testi megjelenésének bizonyítékát keresi, az nézze működését. Isten léte más bizonyíték egyáltalán nincs, mint cselekedeteinek tanúságtétele. [...] Az elbeszélt tettekben fogjuk fel mindazt, ami az isteni természetre jellemző”.<sup>17</sup>

Minden teremtmény időben létezik, kezdettel és véggel, „arkhéval” és „telosszal”, s közöttük „hodosszal”, bejárando úttal rendelkezik. A teremtett létező minden pillanatban meghal, hogy a következő pillanatban újjászülethessen, hiszen létének alapja is – s ez a teremtés jelentése – a nemlétből a létbe való átváltozás. Minden egyes pillanatban újrateemtvé – vagyis nem magára hagyatva – lehet csak folytonos a létezésében. A „diasztémikus” jegynek két jellemzője van: mindig térben és időben kiterjedt, másrészt egy ilyen típusú, teremtett létezés sohasem önteremtő, hanem teljességgel a tér-időt meghaladó valóságtól függ. De éppen ez az adottság az, ami véges és végtelen, született és születetlen, teremtmény és teremtő között egy sajátos viszonyt állít fel: Isten határtalansága egyben kimeríthetetlen nyitottság a teremtmény felé, amely lényegileg időbeli természettel bír. Otis szerint azonban ezt nem szabad metafizikai elvvé alakítanunk abban az értelemben, mintha így Isten tudatosíthatóvá, egy episztémé tárgyává válhatna.<sup>18</sup> Ellenkezőleg, ez csak a határtalan vágy, a szeretet misztériumát fejezheti ki.

---

<sup>17</sup> NKB. 526.

<sup>18</sup> A gergelyi episztéméről, pontosabban annak hiányáról lásd Somos: i.m.: 265.

A lényeg azonban világos: Gergely – Isten „adiasztémikus” és végtelen jellegének tanával – egyszerre lépett túl Eunomiosz naiv platonizmusán, annak teremtményi Krisztus-képével, és az őt megelőző üdvtanokon, azaz a születetlen minőség pusztá felvetésének vagy az Istennel való plótonoszi-órigénészi egyesülésnek tartott üdvözülésen.

A fő kérdés a születettség pozitív gergelyi értékelése lett, pontosabban a platonikus születettség (át)értelmezése a keresztényi teremtményiség fogalmaival. Miután megtartotta a teremtmények időbeli, született vagy „diasztémikus” természetét, Nüsszai révén első ízben jutott az egyház egy olyan tan birtokába, amely egyszerre adott értelmet a születetlen-született platonikus dichotómiájának és a bibliai Teremtő-teremtmény dichotómiának. Ez a tan a platonikus és a keresztény gondolkör igazi organikus egységévé válhatott, de csak annyiban, amennyiben elutasított egy gyökeresen platonikus premisszát: azt az elvet, amely szerint a születettség alárendelt dolog lenne, olyan, amely gátolja a lelki fejlődést vagy üdvözülést, és amely ezért, bizonyos értelemben, elkerülendő vagy megszüntetendő.

E tan újdonsága a szellemi teremtmények időbeliségének részletező elemzésében rejlett: eszerint egyrészt kezdettel és véggel bírnak, amely megengedi az idő pszichológiai jellegű, többnyire az emlékezet és a remény közötti feszültség terminusaival leírható elemzését, másrészt az isteni Jóságban való részesülés révén kiterjedésük van. Ez a kiterjedés nem más, mint egy folytonos fejlődés, amely gondolat a platonikus tradíciótól való eltávolodást jelenti: bár az embernek, Gergely szerint is, meg kell haladnia az időbeliséget, ez az igazi tökéletesedés mégsem a kiterjedésből való menekülés, hanem jóval inkább egy magasabb rend folyamatos kiterjedése. Ez a részesülés alapozza meg az időbeliséget: mint egy minőségbeli eltávolodást Istentől, és egyúttal a felé tartó, de a távot teljességgel mégsem áthidaló folytonos növekedést.

Amit Otis szerint a leggyakrabban félreértének, vagy legalábbis a fontosságát nem látják, az a Szentháromság egységének tana és az üdvtan közötti kapcsolat. Abban a meggyőződésben, hogy a született született marad és nem változhat születetlenné, mind Áriusz és Eunomiosz, mind a kappadókiak teljesen egyetértettek. A szentháromsági vitát minden ketősségével együtt végleg a születettség kérdéskörébe vezették át, vagyis megmutatták, hogy a születettség jegyének lényege az örök teremtés semmilyen tanával nem leplezhető vagy enyhíthető.

Így tehát megnyílt az út a teremtményi üdvözülés egy olyan tana előtt, amely a véges és végtelen konfrontációja, de amelyet nem követ egyesülés vagy az egyik másik általi elnyelése vagy teljes fölfogása. Tehát az újdonság nem pusztán Isten *sui generis* fölfoghatatlanságának vagy végtelenségének a tana volt, hanem az a tény, hogy az ember végességének vagy „diasztémikus” tehetetlenségének belátása egyúttal meghatározza az Istenhez való viszonyát és üdvözülésének természetét. Nüsszai Gergely mutatta föl elsőként a teremtmények időbeli határainak episztémikus és szotériológiai következményeit.

\*

*Beszédének* 6. fejezetében a következőket olvashatjuk: „Ahogyan a látható világban sok elmentés tulajdonságú elem van, amelyeknek összhangba hozására a mindenek felett örökdő Bölcsesség gigondolt valamilyen harmóniát, s így jött létre a harmonikus világmindenség,

amelyben az ellentétes természetű elemek soha nem bontják meg az összhangot, ugyanígy jött létre az érzéki és szellemi valóságok keveredése és egyesülése az isteni Bölcsesség rendelkezésére, hogy minden egyformán részesedjék a jóban, és egyetlen létező se maradjon ki abból, hogy a jobb természetben részesüljön. Ezért a szellemi természetnek megfelelő térség a könnyed és mozgékony valóság, amely igen nagy rokonságot mutat a világfeletti helyen tartózkodó szellemi természettel. [...] A szellemi teremtmények már korábban megvoltak, a világot kormányzó hatalom bizonyos feladatokat bízott az angyali erőkre a mindenség fenntartásában. Ezeknek az erőknek a dolga volt a föld körüli helyeken való örökös és uralkodás. A világot kormányzó hatalom ezeket rendelte felügyeletük alá. Ezután teremtette meg Isten a mennyei erő képmásaként a földi teremtményt, az embernek nevezett élőlényt. Megvolt benne a szellemi természet istenformájú szépsége, amit valamilyen szavakkal kifejezhetetlen erő egyesített vele.”<sup>19</sup>

Ez a részlet rámutat Gergely időelméletének alapvonására: felöleli az összes teremtményt vagy született létezőt – vagyis az emberek mellett az angyalokat is –, és ezzel a „diasztémát” jóval az anyagi vagy kozmikus tartamon, a látható univerzumon túli egységgé terjeszti ki. Különbséget kell tennünk az anyagi és az anyagtalan létezők között, ahogy arra az idézett fejezet felvezetésében hívta föl a figyelmet: „A dolgokat két szempontból vesszük figyelembe, minthogy szemlélődésünk megoszlik, érzéki és szellemi tárgyakra irányul, s a létezők természetében aligha találunk valamit is, ami ezen a felosztáson kívül lenne. Az érzéki és szellemi közötti különbség oly nagy, hogy az érzéki valóságnak nincsenek szellemi ismertetőjegyei. Mindkettőt ellentétes tulajdonságok jellemzik. A szellemi természet testetlen, láthatatlan, nincs alakja.”<sup>20</sup> A sátán, a bukott angyal, „miután elpártolt a jótól, a jóval való természetes egységéből kibillent a rossz irányába”.<sup>21</sup> Ez a leírás világos képet ad arról, amit Gergely a szellemi „diasztémáról” vagy időről elmondhat: Istentől eltérően, aki mindent a maga teljességében lát, aki nem bír múlttal, jellel vagy jövővel, semmiféle időbeli korláttal, az angyali vagy szellemi teremtmények egy lineáris folyamatba kerülnek, egy egyirányú folyamatba, amely a múltat egy folyamatosan tökéletesedő jelenben szünteti meg. A jóhoz való, szabad mozgást gátló, földi idő- és térbeli határok hiányoznak belőle. Nüsszai természetesen – Metódiosztól eltérően – nem vélte úgy, hogy a teremtett szellemek végül elérnek egy időbeli, „diasztémától” mentes istenszerűséget, egy múlt, jelen és jövő nélküli örökkévalóságot. A szellemi létezők határtalansága azt is jelenti, hogy a jóban történő részesülésüknek nincs határa. Metódiosz az „eszkhaton” (a „végső aeon”) utáni periódusra úgy tekintett, mint amelyben az örökkévalóság minden megváltott teremtmény számára eltörlti az időt. Ezzel ellentétben Nüsszai számára az idő a teremtmény lényegi jegye, és az ő semmiből való eredetében rejlik. Noha az angyali „diasztéma” nem emberi – hiszen az angyalok kvázi-időbelisége azt jelenti, hogy létük egy meghatározott pillanatban kezdődött, de nincs vége –, ez az eltérés valójában mégiscsak időbeli. Vagyis a „diasztéma” minden teremtménynek kitorölhetetlen jegye. Mind valamilyen értelemben a jövőbe néz: valamilyen értelemben őrzi a múlt emlékét, ha csak azért is, hogy szembeállítsa és elveszítse azt a jelen vagy jövő múltat felülmúló dicsőségében.

---

<sup>19</sup> NKB. 514–515.

<sup>20</sup> Uo.: 514.

<sup>21</sup> Uo. 516.

Az anygali vagy szellemi „diasztéma” nem függ egy bünteli – azaz emberi – intervallum végétől, hanem megszakítatlan folytonossággal Isten irányában előremozdul, fejlődik, azaz a jövő irányába való nyitottságával jellemezhető. A földi időbe vetett, Istent kutató teremtmény ezzel szemben Gergely leírásában olyan, mint a meredek szirtre mászó ember. Nem vetheti meg a lábát: mértékei alkalmazhatatlanok, tér- és időbeli „logosza” cserbenhagyja. Egy zárt intervallumon belül működik – egy „eszkhaton” és egy „arkhé” között – vagy – a pszichológia nyelvén szólva – egy pengeéles jelenben, amely a múltat mindig eltörölni látszik, míg a jövő rosszat sejtetően nem-létező vagy „majd lévő”. A haladást, a fejlődést, amelyhez Gergely egész munkásságában, különösen a *Mózes életében* ragaszkodik, persze mégis meghatározza a jövő ténye, mint ami nem reménye, hanem bizonyossága annak, hogy valami több és új jön. Ez változtatja meg az emberi vagy halandó életet, a reményt és az emlékezetet. A cél, vagyis az anygali vagy szellemi „diasztéma” elérése továbbra is megmarad intervallumnak múlt és jövő között, különben a fejlődés nem találna helyet. Ezen intervallum nélkül szabadság sem lehetne, és ezáltal bűn sem. Ez az intervallum azonban Nüsszai elképzelésében már nem olyan határolt intervallum, mint amilyen a bűnös teremtményeké volt. Szerinte ezt magunk is megérezhetjük, ha a lelkiünkhez fordulunk – bár az idézet fokozó képeiben azt is láthatjuk, hogy az emberi elme csak az érzéki világot járhatja be, de azt korlátlanul –: „Ezzel állnak elő: az emberi természet kicsiny és korlátozott, az isteni természet meg határtalan. Hogyan fogadhatná magába a végtelen kicsi a végtelen nagyot? De hát ki állítja, hogy a korlátozott test edényként fogadja magába a végtelen istenséget? A szellemi természetet még a mi életünkben sem zárják körül a testi határok, csak a test tömegét határolják a részek. A lélek eszmélkedő mozgásai azonban tetszése szerint kiterjeszkednek akár az egész teremtésre is, felhatolhat általuk a lélek akár az égig, alámerülhet a mélységekbe, bejárhatja a földkerekséget szélében, kíváncsisága révén leszállhat az alvilágba, sokszor szemlélheti az ég csodáit, testi uszálya egyáltalán nem akadályozza ebben. Az emberi lélek tetszése szerint bárhova eljuthat annak ellenére, hogy természeti szükségyszerűségből a testtel egyesült.”<sup>22</sup>

A gond az anygokról vagy szellemi teremtményekről vallott gergelyi nézet optimizmusával kapcsolatban merült föl. A Nüsszairól szóló elemzések egyetértenek abban, hogy a szellemi teremtmények folytonos tökéletesedésének elmélete összeegyeztethetetlennek tűnik a bűn létezésével.

Ákárcsak korábban Órigenész, Gergely minden teremtett természetben alapvető instabilitást ismer fel; így szól erről *Beszéde* 6. fejezetében: „A teremtetlen természetben nincs változás és átalakítás, ezzel szemben minden teremtményi létező rokon a változással, mert a teremtmény léte maga is egy változással kezdődik, amikor az isteni erő a semmiből létrehozta.”<sup>23</sup> A változás a „diasztéma” a valódi lényege, mert egyszerre időbeli intervallum és mozgás, amely befutja az előbbi.

Az időbeliséget a két különböző életforma felől közelítve meg: a teremtetlen élet önmagában is tökéletes, a teremtett viszont a mozgás – a nem sajátból való részesedés – révén él, és ez az oka, amiért növekedésre vagy visszafejlődésre alkalmas: „mert a diasztéma nem keve-

---

<sup>22</sup> Uo.: 524–525.

<sup>23</sup> Uo.: 516.

sebb, mint maga a teremtmény”.<sup>24</sup> Ezért a „diasztémikus” teremtmény számára a Teremtőjétől való elfordulás a semmihez való fordulást jelentené, azaz önmaga elvesztését: „[...]amíg a jó jelen van a természetben, a rossz önmagában nem létezik. A jó megszűnése létrehozta ellentétét. Mivel a független akarat tulajdonsága az, hogy szabadon választja azt, ami neki tetszik, a jelenben tapasztalható rossznak sem Isten az oka, aki a természetet szabadnak és függetlennek teremtette, hanem az emberi értetlenség, amely a jobb helyett a rosszabbat hajlandó választani.”<sup>25</sup> Ez azt jelenti, hogy a teremtménynek választania kell a jó vagy a semmi felé tartó végtelen haladás között. De Nüsszai szerint valójában nem áll fenn annak a lehetősége, hogy eljusson e semmihez, amelyet tudatlanságában és akaratosságában választhatna. Bemutatván, hogy a teremtményi világ a jó felé haladva, útján nem lel határra, Gergely rámutat arra is, hogy a lélek az ellenkező irányba mozogva végül eléri a rossz szélső határát – „kibillent a rossz irányába, amelynek vonzóereje a gonoszság végső határáig ragadta” –, majd, miután természetéből adódóan örökké mozgó vagy „diasztémikus” teremtmény, vissza kell, hogy forduljon a jó felé. *Beszéde* teljes 21. fejezete, és *Az ember teremtéséről* 21. fejezete is ezt tárgyalja, utóbbiban tömörebb összefoglalását találjuk: „A szakadatlanul mozgó, ha a jó felé igyekszik, az előtte feltáruuló vég nélküli út miatt sohasem fogja befejezni előrehaladó mozgását. Annak ugyanis, amit keres, soha nem fog határára lelni, amelynek elérésével mozgása megszűnhetne. Ha viszont az ellenkező irányba tartana, miután befutotta a rossz pályáját, s eljutott a rossz végső mértékére, akkor az örökké megmozduló vágy, mivel semmilyen természetes nyugpontot nem talál, a rossz útjának befutása után szükségképpen a jó felé indul el. A rossz ugyanis nem fejlődhet a végtelenségig, hanem szükségszerű határok közé szorul, következésképpen a rossz határának elérése után ismét a jó következik. Így, mint már mondtuk, a folytonos mozgás következtében természetünk végül ismét a jó felé veszi útját, a korábbi tévedések emléke pedig arra figyelmezteti, nehogy újra beleessen ugyanabba a hibába.”<sup>26</sup>

(Eltételezve attól, hogy a bűnös ember eleve a rosszban tartózkodik, és – mint minden ember – idő-, tér-, és képességbéli korlátok közé van zárva, a – rossz – határ e metaforájának idő- és térbelisége, bevallom, nem egészen világos számomra.) A gondolat, hogy a rossz határának elérése szükségképpen a visszafordulást is jelenti, a *Nagy kateketikus beszédben* nem bukkan föl. Épp az említett fejezet zárlatában is, a probléma végső föloldásaként; Krisztus szerepére mutat rá, azaz arra, hogy egy, a pusztá mozgáshoz képest külső tényező beavatkozik, és mintegy elősegíti a jó irányba hajló lendületet. A 25. fejezet végén például így ír: „Az Úr halálból való visszatérése a halandó nem számára is a halálból az életre vezető út kezdetét jelenti.”<sup>27</sup> A kateketikus beszéd nagy részét (a 12–34. fejezetekben) az Isten megtestesülésének és időbeli létének kérdését taglaló helyek képezik. Otis – igaz, más gergelyi műveket véve alapul – nem hangsúlyozza a Fiú imént említett szerepét. Kicsit előreszaladok dolgozatomban, amikor megjegyzem, Nüsszai itt is az Otis által körvonalazott „kettős teremtés hipotézisét” erősíti meg, amikor művében a Krisztussal kapcsolatos ellenvetésekkel szemben érvel.

<sup>24</sup> *In Ecclesiasten.* or. 7. Idézi Verghese: i.m.: 253–254.

<sup>25</sup> *NKB.* 513–514.

<sup>26</sup> *AET.* 224.

<sup>27</sup> *NKB.* 544.



Erről a kérdéstről szól a „pléróma” elméletének a „diasztémához” köthető vizsgálata is. A fogalom az Újszövetségben, illetve az 1–2. századi gnosztikus terminológiában terminus technicusként az Isten és az ember közötti űrt betöltő, teljes köztes létezését jelentette. Krisztus képezi a Teremtő és teremtménye közötti űrt betöltő teljes „plérómát”, miután Krisztus maga Isten „plérómája”, a teremtés „plérómája”. Az isteni részesülés hatással van a „diasztéma” és a „pléróma” közötti viszonyra: a részesülés az ember számára a „diasztémán” keresztül lehetséges, Krisztus révén, aki egyszerre Istennek és embernek „plérómája”.

Vergheze fölteszi a kérdést, hogyan lehetséges a megtestesülés, ha az Isten és az ember között leküzdhetetlen „diasztéma” feszül: miután a megtestesülés megtörtént – és ez a teljes emberi természet fölvételét jelenti –, továbbra is jelen van-e a köztes „diasztéma”?

Úgy gondolom, Gergelynek talán azért nem kellett foglalkoznia ezzel a kérdéssel, mivel sajátos „történelemfilozófiája”, az isteni kettős teremtés hipotetikus elmélete volt a kiemelt, a meghatározó gondolatkör munkásságában: az isteni értelem előre magában foglalta az emberi történelem teljes lefolyásának tervezetét, amelynek kiszámíthatósága mellett Krisztus szerepére nem eshet akkora részletező hangsúly. A Fiúnak ezen előzetes hipotézisből adódóan kellett magára öltenie működéskéhez az ember sajátosságait. Innen nézve, szerintem, talán az tehető kérdéssé, hogy egy ilyen elmélet mellett, mennyiben volt elengedhetetlenül szükséges Krisztus föllépésére? Mintha, a teljes eltervezettségben belül, tevékenysége csak példaértékű lehetne, az ember folytonos mozgásában – ahol a gonosz csupán egy határ – pusztán irányadó, s nem megváltó.

Visszakanyarodva a jóra irányuló mozgás kérdésköréhez: belőle adódóan végül minden lény megváltást nyer egy átfogó „apokatasztaszisban”. Éppen ez ad konkrét alakot a „diasztémának” – megadja kezdetét és végét –, vagyis az, hogy bizonyos értelemben nem más, mint a jóra törő megakadályozhatatlan mozgás elve: más értelemben a rossz egy határa, mondhatni, a kezdeti büntől vagy bukástól mindenek végső és teljes megváltásáig terjedő intervallum. Mindebből kitűnik, hogy Gergely rendszerében az angyalok képessége a bukásra – az irányt a jóról a rosszra tolni el – a teremtés lényegi meghatározottsága.

Ez a gondolat elvezet minket Gergely rendszerének másik jelentős vonásához. A felvázoltakból látható, hogy Nüsszai a teremtés és az idő pozitív elméletét dolgozta ki, egy olyan elméletet, amely a született és születetlen különbségére épült, vagyis semmiképp sem azok nyílt vagy rejtett egymásba történő átváltozására. Ez, nyilvánvalóan mechanikus és léleketlen elképzelés lenne, ha nem vetne számot a lelki szabadsággal, az emberi és angyali személyiséggel is. „Aki ugyanis saját jóságában való részesedésre teremtette az embert,” – írja az 5. fejezetben – „beleoltotta minden tökéletesség csfáját – hogy a hasonlóra irányuljon a vágya –, nem foszthatta meg a legértékesebb és legszebb jótól, amin én a függetlenség és a szabadság ajándékát értem. Ha az emberi életen valamilyen szükségszerűség uralkodna, és annak szolgája lenne, ebből a szempontból megghiúsulna képmásjellege, s a hasonlóság hiányában elidegenedne mintájától.”<sup>28</sup>

Szabadnak lenni lényegében azt jelenti, hogy lehetőségünk van választani a jó és a bűn között, és éppen e szabadság miatt képmása az ember az Istennek. A teremtményi szabadság a változékonysággal összekapcsoltan alkotja az emberek és az angyalok lényegét. A „diasz-

---

<sup>28</sup> Uo.: 513.

témát” tehát nem a szellemi létezőket az örökkévalóságtól egy intervallumon belül elválasztó pusztaság jellemzi, hanem a szabadság élménye. Isten persze szabad és büntetlen, miként az örök természetéből adódik. De egyetlen teremtmény sem érte vagy érheti el ezt az állapotot, hiszen a „diasztéma” határolja, s ezért részleges tudatlanságában mindig választásra készíti. Ám Gergely a „diasztémikus” teremtmények sajátos tudatlanságát nem tartja megváltoztathatatlanoknak vagy állandóknak. A megtestesülés erre is bizonyosággal szolgál, hiszen Isten „felöltötte a testi természetet”, s nem korlátlan akaratával ragadta ki az embert az ellenség uralma alól: „Ha Isten az igazi erény, az erénnyel pedig nem a természet, hanem a rossz az ellentétes, akkor Isten nem a rosszal, hanem az emberi természettel vette fel a kapcsolatot. Ami szégyenletes és kizárólag meg nem felelő, az a bűnös szenvedély, ez pedig nem érintette Istent, akinek nem is természete a változékonyság. [...] Sem a megértés, sem a gondolkodási képesség, sem a tudományra való készség, sem más efféle, ami az emberi lét jellegzetessége, nem áll ellentétben az erénnyel.”<sup>29</sup> Gergely tehát határozottan elutasítja az Órigenésznek tulajdonított lélekbukáselméletet, s ezért a „diasztémát” – melyet az „apokatasztaszisz” előtti teremtett világ legteljesebb fokának tekintett – tulajdonképpen a nevelődés folyamatának tartja, egy olyan folyamatnak, amelynek a végén nem lesz többé bűn vagy a bűn büntetése, hanem az Isten felé tartó végtelen szellemfejlődés.

A teremtményekkel kapcsolatos alapvető probléma tehát nem az emberi vagy anyagi, hanem a szellemi bűn. A szellemi teremtményekről szóló gergelyi elmélet legfőbb nehézségének tehát tökéletességét vagy optimizmusát nevezhetnénk: hiszen rendszere darabokra hullana, ha a szellemi teremtmények potenciális vagy aktuális bűnösségét nem venné számításba. Ennek feloldásául szánta a szellemi „diasztémát”, amely kitoröhlhetetlenül továbbra is létezni fog, de benne a lényegi tudatlanság nem lesz többé a bűn oka.

\*

Miért teremtette Isten az embert, ha ez anyagi környezetben egy testhez kötött lélek teremtését jelenti, ahol a test különböző szenvedélyek, különösen is a szexuális szenvedély rabja, a lélek pedig az elkerülhetetlen halállal szembesül? Lehetséges, hogy a létezőket az isteni képmásra, nemmel és emberi testük számtalan természetes korlátjával és kísértésével teremtették volna? Gergely válasza, amely oly sok vitára adott alkalmat, és amelyet tulajdonképpen csak mint hipotézist fogalmazott meg – s nem mint dogmát, hiszen „amennyire az lehetséges, bizonyos képek, találgatások, következtetések által próbáljuk megsejteni az igazságot, ezért amire értelmünk eljut, azt nem hirdetjük a kizárólagosság igényével, hanem kísérletként tárjuk jóakarátú olvasóink elé”<sup>30</sup> –: a kettős, visszavont teremtés híres elmélete, érthetőbben fogalmazva az eltervezett kvázi-angyali teremtés, amelyet végül Isten az emberi nemekre tagolódo teremtéssel helyettesített, mivel előre látta, hogy az angyalok vétkezni vagy bukni fognak, és ezzel elvesztik eredeti újratereítő erejüket. „Azt találjuk ugyanis, hogy más az, ami képmásként jött létre, és más az, amely jelenleg nyomorúságos állapotában megmutatkozik. Megalkotta Isten az

---

<sup>29</sup> Uo.: 530.

<sup>30</sup> AET. 213.

embert, Isten képmására alkotta őt.” (Ter 1,27) A képmásként létrejött teremtés eddig és nem tovább tart; hiszen folytatódik a teremtés elbeszélése, s ezt olvassuk: „Férfinak és nőnek teremtetve őket”. Az ösképre ez nem vonatkozik; Krisztusban „nincs férfi és nő” (Gal 3,28).

Így ír „elméletéről”: „Aki tehát a mindenséget kormányzó bölcsességének célját nézi, az rövidlátó módon értelmes indokok alapján aligha állíthatja, hogy az ember Teremtője a rossz oka, azt sem állíthatja, hogy nem ismerte a jövőt, vagy hogy ismerte és mégis megteremtette az embert, ezért rosszakarattal vádolható. Igen, tudta, mi fog bekövetkezni, s a rosszra irányuló szándékot nem hiúsította meg. Azért, mert aki előrelátó erejében mindent átfog, azt is tudta, hogy az ember el fog fordulni a jótól, hiszen Ő a múltat és a jövőt egyformán ismeri. Ahogyan azonban a jótól való elfordulást látta, úgy gondolta ki azonnal a jóra való visszahívást is. Mi jobb, hogy – mert előrelátta a jó megromlását – meg sem teremti természetünket, vagy az, hogy az eltévedtet és beteget a bűnbocsánat által ismét visszahívja az eredeti kegyelemre?”<sup>31</sup>

Gergely valójában azt állítja, hogy bár a szabadság a teremtményi kiválóság s képmás-volt lényegi része, mégis tartalmazza a bűn lehetőségét, a jó, az eszményi elvetését. De ez önmagában még nem pusztítja el a jót: miközben tartalmazza a szabadságot, ahogyan azt Isten időtlen képzeletével elgondolta, a világunk valójában az eszményi és a valóságos sajátságos ötvözete. Eszményi oldaláról nézve ez anti-órigenista nézet, a valóság tekintetében azonban kvázi-órigenészi vonásokat is tartalmaz.

A bűn tehát Nüsszai szerint létezett, és szellemi is. A szellemi nem pusztán előbbrevaló az érzéki vagy emberi bűnnél de közvetlen oka volt annak. A Teremtő előre látta az angyali állapotból való bukást, ám továbbra is ragaszkodott az emberiség eszményi számban kitűzött teljességéhez, de megfelelően adott arra módot, hogy a teremtmény kikerülhessen a bukás utáni megrontott állapotából. *Az ember teremtéséről* 17. és 22. fejezetében így ír erről a, pár sorban összefoglalható, elképzelésről: „Aki előrelátó tevékenységével mindent sorjában és rendben kormányoz, előre eltervezte az emberek teljességét, amely majd az állatiasabb nemzés által fog megvalósulni. És mivel ezt a szaporodási módot feltétlenül szükségessé tette az emberiség számára természetünk hanyatlása az alacsonyabb felé, amelyről bekövetkezése előtt tudott az, aki a jövőt is ugyanúgy látja, mint a jelent, ezért az ember létrejövéséhez szükséges időtartamot is előre meghatározta oly módon, hogy az akkor teljesejék be, amikor a lelkek előre meghatározott száma megvalósul, s az idő hullámzása akkor álljon meg, amikor már nem gyarapodik általa az emberi nem. Amikor az emberek keletkezése befejeződik, ezzel együtt megszűnik az idő is, és ekkor következik be a mindenség megújulása. A világmindenség átalakulásával átalakul az emberi természet is, romlandóból és földiesből örökkévalóvá és szenvedélymentessé válik.”<sup>32</sup>

Az ördög bukása természetesen megelőzte az ember valóságos bukását, ahogy ezt a beszéd 6. fejezetében olvashatjuk: „Ez volt az irigység. Elismerten minden esemény kezdete meghatározó oka a következményeknek. [...] Ahogyan a szenvedélymentesség az erényes élet elve és alapja, úgy az irigységből származó rossz hajlam az összes többi arra következő gonoszság úttörője.”<sup>33</sup> Így világosan megállapítja a szellemi bűn mind logikai, mind időbeni elsőbb-

---

<sup>31</sup> NKB. 522.

<sup>32</sup> AET. 227–228.

<sup>33</sup> NKB. 516.

ségét, s mindkettőt a szellemi szabadság következményének tekinti. Vagyis, Isten így eltervezett eszményi világa nem egyezett meg a szabadság tulajdonképpeni működésével. De Isten, akiben nincsen a mi értelmünkben vett idő, a szabadság és a bűn világát mindig mint egészet látja, vagyis a maga teljes mozgásában, amely ezért szellemi bűne miatt egy más típusú embert, egy más típusú teremtetést és egy más – kezdettel és véggel bíró – időt kívánt meg. Fontos észrevennünk az alapvető bűn mind valóságos, mind előre látott szellemi voltát, és ezzel „diasztéma” nélküli lehetetlenségét: vagyis egy „diasztéma” szükségességét, amely megakadályozza a szellemi teremtményt, hogy – Istenhez foghatóan – eltervezze a teljes jövőt, szabadsága teljes eredményét. Bizonyos értelemben, ezt követően a bűn olyan dologgá vált, amely – az eszményi terv szerinti – „diasztéma” eredménye, és a maga sorában egy másik „diasztémát” teremt, egy új, meghosszabbított és határolt „diasztémát”. Az utóbbi „diasztéma” megszűnik a föltámadásban, az előbbi nem: ezért nyilvánvaló, hogy az „apokatasztaszis” után a szellemi szabadság többé nem lesz oka a bűnnek vagy bukásnak. Ez a szabadság problémájára mutat rá, arra, hogyan lehet a szabad szellemet bölcs és jó választásra nevelni. Gergely szerint Isten előre látta, hogy a kérdés nem válaszolható meg egy kizárólag szellemi – vagy szenvedélymentes – teremtménnyel, mivel az éppen a szellemi, és nem az érzéki vagy szenvedélyi bűnre vonatkozott.

Így, Gergely szemében a teremtmény lényegi jegye nem anyagisága vagy testisége volt, hanem az, hogy mind a szellemi, mind az anyagi egyformán rendelkezik önnön eszményien vagy istenien eltervezett jellegével, amely *sui generis* örök, időtlen, „adiasztémikus”. „Magában hordja ezért a halhatatlanságot is természetünk, hogy a benne rejlő képességek által felismerje a nála kiválóbb és őt felülmúló természetet és az isteni örökkévalóságra irányuljon vágya.”<sup>34</sup> Ismétlem, a bűn módosította az eszményt: a szellemek szabadsága – hasonlósága az isteni természethez – erőt adhatott számukra a jó visszautasításához, s így elveszthették eszményi állapotukat, beleértve az újrateemtés, a reprodukálás eszményi eljárását vagy eszményi számosságuk elérését. Ez a felismerés tehát egy emberi „diasztéma” teremtését is megköveteli: bizonyos szempontból ezt a két nem jellemzi, az angyalival szembeállított lassú szexuális újrateemtés eljárása. De ez a történelem egyúttal az az idő, amely az ember neveléséhez és megváltásához, a bűnöstől az eszményi szabadsághoz vezető fejlődéséhez, morális „újrateemtéséhez” szükséges.

Két „diasztéma” van tehát: az egyik az angyali vagy anyagtalan szellemek jó felé tartó – előzetesen tervbe vett – vágya korlátlan mozgásának felel meg, a másik pedig a bűn megkövetelte intervallum, amely mind az anyalíra, mind az emberire vonatkozik.

Verghese – a „diasztéma” terminus használatát vizsgálva – ezt a gondolatot azért látja ellentmondásosnak, mert szerinte alapvető ellentmondás van a *Nagy kateketikus beszédben* is aközött, hogy Nüsszai a terminust egyrészt a teremtett létezőmódok jegyévé teszi, miközben inkább az emberi bűn és az anyagi létezés jegyeként használná. A kérdés egyik megoldásaként az utóbbit az isteni perspektívából származó nézetnek tekinthetjük. Az ellentmondás feloldásának másik útja: a kettős teremtés elméletének terminusaival magyarázni azt. Verghese arra hivatkozva találja ez utóbbi megoldást is elégtelennek, hogy a nem bukott teremtmény is „diasztémában” van, és emellett a „diasztéma” már jelen van a teremtés hat napjában is, mie-

---

<sup>34</sup> Uo.: 512.

lőtt még az ember megbukott volna. Megoldást nem látván, szerinte ez örök apória marad mind az elmélet, mind a valóság szintjén. Erre a kateketikus beszéd 6. fejezetében találunk példát, ahol Gergely összekapcsolja az ördög bukását az ember természetével. Az ember teremtése keltette föl a sátán irigységét, és ezzel – a többi megrontott anygallal együtt – bukását is okozta. Otis olvasatában ez a bűn kezdetét jelzi, amely ezért durván szinonim az anyagi vagy emberi világ megteremtésével.

A bukott emberi természet kapcsán újra Krisztus szerepének kérdésére szeretnék utalni. Az ellentmondás föloldhatósága nélkül jegyzem meg: Gergely szemében éppen az ember számára elengedhetetlenül kijelölt idő hipotézise védte meg azt, a mások által támadott tételt, miszerint megtestesülésekor, Istennek óhatatlanul szenvedélyekkel és hatásokkal kellett kapcsolatba kerülnie. Az előzetes tervből adódóan Istennek az emberi „diasztéma” kereteit mint működési feltételeket kellett magára öltenie: „hosszú kerülőutat tett meg, felöltötte a testi természetet, születés által jött a világra, végigjárta az életkorokat, aztán megízlelte a halált, testének feltámasztásával elérte célját”.<sup>35</sup> „Ez Isten halálra és a halottaiból való feltámadásra vonatkozó rendelkezések misztériuma, hogy a halálban a testtől eloldódik a lélek – nem akadályozza meg ő a természet szükségszerű rendjének beteljesedését –, a feltámadás által pedig ismét egységbe fűzi azokat, hogy ő maga legyen mindkettő – az élet és a halál – határa, a halálban szétesett természetet önmagában állítsa helyre, s a széthullott elemek egyesülésének kezdete legyen.”<sup>36</sup> Ezzel kezdetét veheti egy új, akár történelemnek is nevezhető, illetve azt máris kiterjesztő folyamat: „Ugyanígy válik ki majd a természethez keveredett, azzal egyesült rossz is hosszú időszakok alatt, mikor bekövetkezik a gonosz uralma alól kiragadott természetünk eredeti állapotba való visszaállítása, s az egész teremtés egybehangzóan ad hálát, a tisztulás által megbűnhődtek ugyanúgy, mint azok, akiknek kezdetől fogva nem is volt szükségük tisztulásra.”<sup>37</sup>

A „filozófus” Gergely tehát amellet érvel, hogy a szabadság alapvetően az időhöz kötődik, és mindkettőre a maguk pozitív teremtményiségében kell tekintenünk.

\*

Gergely, a teremtett világ történelmi és morális jellegére nem fektetett akkora hangsúlyt, ahogyan azt ma elvárnánk tőle: nem látta úgy a Biblia historicizmusát, ahogyan ma mi látjuk azt. A „bűn idejének” felismerésével és annak szellemi „diasztémához” való hasonlításával a szellemi életnek, mint „diasztémikusnak” az elméletét, vagy ennek vázát nyújtja nekünk. Ez az elmélet nem öltött teljes történelmi jelleget, az egyénit többnyire föláldozta a platonikus-sztoikus egyetemesség oltárán; de ez nem ok arra, hogy elméletét elvessük. Rámutathatnánk, hogy a Szentháromság teológiai felfogása mennyire meghatározta Nüsszai emberről vallott

---

<sup>35</sup> Uo.: 529.

<sup>36</sup> Uo.: 543.

<sup>37</sup> Uo.: 545–546.

elképzeléseit, az emberi személyiségről alkotott képét.<sup>38</sup> Tagadhatatlan teológusi jelentősége mellett fölsorolhatnánk filozófusi oldalának gyengéit, a fogalmak tisztázatlan használatán át a nyilvánvaló önellentmondásokig. (Az uszia fogalmát vizsgálva például egyszer a részesülés, illetve a szabad akarat fokozataira, másszor – Eunomioossal vitázva – kizárólagosan teljes megismerhetőségére hivatkozik, miközben ez utóbbi alapján minden embernek egyformának kellene lennie.)

Otis szerint Gergely rendszerében nem is az ellentmondásosság a legfőbb gond, hanem a hiányosság. A szellemi haladás optimális „diasztémája” nem idomul teljesen a bűn vagy a szabadság jóval realiztikusabb tanához. Gergely nem látta be valódi mélységében a bűn történelmi jellegét, nem vetett számot azzal a ténnyel, hogy a szabadságot az Isten és az ember közötti hosszas dialógus során gyakoroljuk és finomítjuk, ahogyan azt a Bibliában vagy később Ágostonnál olvashatjuk. Gondolkodásában van egy döntő vonás, amely kiegyenlíti az emberi szabadságot az isteni képmás oldalával, de a szabadságról szóló gondolataiból hiányoznak a pszichológiai-történelmi gyökerek. A bűnt képtelen az emberi vaksággal, tudatlansággal és testiséggel magyarázni – az ember nyilvánvaló nyitottságával a diabolikus kísértésekre –, s ilyenkor összezavarodik. Hiszen, mint láttuk, Isten számára a természet egy tökéletes egész: bár a valós univerzum időben fejlődik, „magjai” már léteznek, és csak kibomlásra vagy fejlődésre várnak. Ez az alapvetően sztoikus vagy optimista koncepció Gergelynél a szabadság és a bűn kérdéséhez, ezáltal pedig az idő problémájához igazodik.

Rendszerében az eszményi emberiségről szóló isteni terv módosulása ezért kiemelten fontos: enélkül nem vehetne számot sem a szabadsággal, sem a bűnnel. Gergely megteszi ezt a számvetést, és elismeri, hogy a bűn szellemi; egyszerre indokolható és magyarázható a szabad akarat, azzal a ténnyel, hogy az emberi élet nem a képmásban való élet, nem a tökéletes szabadság valósága.

Sokaknak ezért tűnik úgy, hogy Gergelyé a legmélyrehatóbb és egészében a legsikeresebb időszak a keresztény egyházatyák által kifejtettek közül. Persze Ágoston realiztikus és részletes szabadság-elemzésével összevetve hiányosnak tűnhet, mégis jóval az utóbbi teremtés- és idődefiníciói fölött áll, ráérezvén a neoplatónizmus és a blicicizmus között feszülő ellentmondásra, vagyis arra, hogy a neoplatónizmus lényegében negálja vagy tagadja a keresztény teremtéstant.

Ágoston „a lélek kiterjedéséről” szóló elhíresült időfogalmát a „diasztéma” gondolatából merítette, ám valójában negatív tényezővé alakította. Az időt ugyanis emlékezteté fokozta le, gyakorlatilag éppen a kappadókiai „diasztéma” ellentétévé tette, amelyet úgy is le lehetne írni, mint az emlékezet idő általi fölülmúlását. Ágoston, aki az emberi személyiséget időben és történelemben konkrétan, és pszichológiai mélységgel tárta föl, adós marad a teremtés és a teremtényi idő illetően pozitív értékelésével.

Gergely történelempéjét teljességgel meghatározta a jóban történő végtelen előrehaladás gondolata, amely bizonyos értelemben háttérbe szorította mind a mai értelemben vett ismeretszerzés, vagyis tanulás, mind az erény szerepét: hiszen az előbbit szerinte csakis a jó iránti

---

<sup>38</sup> V.ö. például G. Christopher Stead: *Ontologie und Terminologie bei Gregor von Nyssa*. In: Dörrie – Altenburger – Schramm (eds.): i.m.: 107–119. Lásd még, John P. Cavanaugh: *The Relation of Body and Soul in the Thought of Gregory of Nyssa*. Uo.: 61–78.

vágy, mely egy ponton szeretetté válik, hajthatja, az utóbbi pedig az erényes cselekedetektől vagy morális fejlődéstől eltérően, nála magát a tökéletesség felé haladó életet jelentette.

Teológiájából eredeti történelemfelfogását kell kiemelnünk, azt a szempontot, amellyel a görög kereszténység legmeggrázóbb válságában jelentkezett – a krízisben, amely végleg eldöntötte, hogy a kereszténység nem hellénizálódik –, és merészen szembeszállt azokkal a platonikus premisszákkal, amelyek meghatározták elődei gondolkodását.

Nüsszai nagy hozzájárulása a teológiához a teremtés és a Teremtő valóságát és jóságát felölelő üdvözülés-elméletének kidolgozottsága. Az atyák közül elsőként látta, hogy a születtség, az időbeliség, része volt az isteni tervnek, amely magában véve jó volt. Eunomiosz logikája készítette Isten fölfoghatatlanságának állítására, ám ezt úgy kötötte össze az isteni örökléttel, ahogyan azt egyetlen elődje sem tette, hiszen azok mind – Metódioszhoz hasonlóan –, az öröklétté változó időre gondoltak, az üdvözülésre mint olyan pillanatra, amely majd eltávolítja az időt. Elfogadva a teremtmény időbeliségét, Nüsszai valami jóvá alakította az időt: Isten teremtette azt, és vele az embert, hogy abban üdvözüljön.

Az ember nemcsak szabad a bűnre, a valótlán választására, a „félreteremtésre”: mint *imago dei* mindig teremtenie kell, részt kell vennie a teremtés valóságában. Nemcsak elmélkedik és imádkozik: gyakorolja szabadságát a társadalomban és a természetben. Míg a teológiai hangsúly még mindig a természetfelettin van, az ember életén, a halál és az Isten utáni kutatáson, addig, a teremtett világ történeti volta, Gergely révén, elismerésre és elfogadásra talált.

Más kérdés, hogy az összes teremtetett szellemi létező létmódjaként fölfogott folyamatos és örökké növvő részesülés, egy ilyen szellemi kiterjedés és fejlődés – egyszerűen szembeállítva a ciklikussal – mennyiben jellemezhető „lineárisként”. Verghese szerint, ha elfogadjuk, hogy Gergely az emberi történelem kezdetét (a bukás előtti embert értve ez alatt) nem tökéletességnek, egy statikus állapotnak gondolta el, hanem a szellemi növekedés számára szolgáló kiindulópontnak, akkor alapvetően olyan üdvtant kell tulajdonítanunk neki, amely többet jelent a tökéletes állapot egyszerű visszaállításánál (miközben a monográfiák nagy többsége Nüsszai munkásságában még a teremtett lét ciklikus szerkezetét látja uralkodónak).

A visszavont teremtés hipotetikus elmélete, az én olvasatomban, a teremtés terv szerinti megvalósításáról ad hírt, de úgy, hogy ebbe a folyamatba az embert is bevonják, és nem egy – a keresztényeknél: Istenben – már megvalósult világállapot leendő, újbóli rekonstruálásáról szól. A történelem bizonyítéka a szabadság, a történelem maga a szabadság. A szabadság egyszerre viseli a szellemi és az érzéki világ jegyeit, és a számunkra létesülő érzéki világ elengedhetetlen volta képezi a feltevés második részét.

Nüsszai Gergely teológusként azt hangsúlyozta, hogy kutatásainak eredménye nem abszolút érvényű, szerinte csak az emberi megismerés kísérletéről beszélhetünk. Kutató figyelmünk pusztán világunk „diasztémikus” arculatára irányulhat, hogy rámutasson, az az „adiasztatontól” függ. Azt nyújthatja nekünk, hogy a transzcendenshez vonz minket, amely csak transzcendens úton, a természetfölötti szent tapasztalat révén tapasztalható meg. Ezen gondolat belátása, akár a dogmatikusság teljes ártértékelését is jelenthetné. Somos Róbert mutatta ki, hogy Nüsszai nem ismerte filozófus elődei munkáit – azaz nem bírálhatta és haladhatta

meg azok elméleteit —, és az egyházatyára nézve egy új, a második szofisztika retorikáján alapuló megközelítést vázolt föl.<sup>39</sup>

Zárlatul egy, az apokaliptikus korokban mindig időszerű, ugyanakkor mégis átlagos gondolatot szeretnék idézni Nüsszai Szent Gergelytől: „Így mindenki előtt világos a Szentírásból, hogy a változás pillanata be fog következni, ezért úgy gondolom, szükségtelen kíváncsiszkodva kutatni az időpontot (mert azt is mondotta a Szentírás, hogy nem a mi dolgunk tudni az időt és az órát), és felesleges számításokat végezni, mert ezekkel az ember csak megingathatja lelkében a feltámadás reményét. Ehelyett a remélt dolgokba vetett hitünkre kell támaszkodni, és a jövőendő kegyelmet helyes életmóddal biztosítani magunknak.”<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Somos: i.m.: 266–268.

<sup>40</sup> AET. 229–230.