

Ilyés Zalán-György

A test fogalma Nüsszai Szent Gergely filozófiai és teológiai antropológiájában

Bevezetés

„Persze, hogy mire képes a test, még senki sem határozta meg eddig”,¹ írja Spinoza az *Etikában*. Talán túl korai volt ez a felvetése, hiszen a filozófiatörténetből tudjuk, jó pár évnek kellett eltelnie ahhoz, hogy valaki rezonálni tudjon e gondolat mélységére. Nietzsche *A hatalom akarásában* a következőket írja: „Abban a fázisban vagyunk, amikor a tudat szerénnyé válik.”² Ez a megjegyzés viszont már egyáltalán nem volt korai: Nietzsche filozófiájának a test volt az egyik legfőbb témája, majd őt számos olyan filozófus követte,³ akik a test problémáját helyezték filozófiai vizsgálódásaik középpontjába. Mindezek után nem kellett sokat várni azon kritikák megjelenésére, melyek a testfelejtés, a dualizmus, illetve a „test becsmérlésének”⁴ vádjával illették azokat a filozófiai irányzatokat, illetve iskolákat, melyek a nyugati filozófia kezdeteit a legnagyobb mértékben meghatározták. „»Test vagyok és lélek« – így szól a gyermek.” Ezzel szemben az, aki „tudva tud”, a következőket mondja: „Test vagyok egészen, semmi más”.⁵ Miért ne lehetne ezt a nietzschei

A szerző a Babeş–Bolyai Tudományegyetem keretében meghirdetett Kritikai elmélet és multikulturális tanulmányok mesterképző hallgatója.

Email: sgmzali@gmail.com

- 1 Benedictus de Spinoza: *Etika*. Osiris, 1997, III. 2.
- 2 Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Gond – Holnap, Budapest, 1999, 67. (*Der Wille zur Macht*, II, 261. Moldvay Tamás fordítása)
- 3 Gondoljunk itt Henri Bergsonra, Maurice Merleau-Pontyra, Michel Foucault-ra vagy akár Gilles Deleuze-re.
- 4 Vö. Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Osiris – Gond, Budapest, 2000, I. A test becsmérlőiről, 41–43.
- 5 Uo. 41.

gondolatot úgy értelmezni, hogy benne a „gyermek” a filozófia gyermekkorát, a „magára ébredt” pedig a filozófia beérését szimbolizálja?

Az első filozófus, aki – azon túl, hogy a testet megkülönböztette a lélektől – a testet *leértékelte* a lélekkel szemben, nem más, mint Plátón. Míg Szókratész a *Phaidroszban* a lélek halhatatlansága és (potenciális) isteni természete mellett érvel,⁶ addig a test státuszát a lélek függvényében határozza meg: ha mozgását külső forrásból nyeri, lélektelennek, ha pedig „belülről, önmagából”, akkor lelkesnek nevezhetjük. Ez utóbbi eset azonban nem sokban különbözik az előbbitől, hiszen egyik esetben sem mondható el a testről, hogy képes lenne önmaga mozgatására. A lélek az, ami önmagát mozgatja, s „ami önmagát mozgatja, az halhatatlan.” Emellett az, ami képes önmaga mozgatására, egyben „a forrása és a kezdete a mozgásnak.” A lélek a keletkezés forrása, kezdete, s mivel a „kezdetből kell mindennek keletkeznie”, ezért a test léte teljes mértékben a lélektől függ. Emellett Szókratész azt is leírja, hogy a lélek, a maga eredeti valójában testetlen. A tökéletes léleknek sértetlen szárnyai vannak, melyek segítségével „a magasságokban halad, és az egész világot igazgatja.” A tollát vesztett lélek azonban „lezuhan, amíg csak valami szilárd testbe nem kapaszkodik; itt letelepszik, földből való testet vesz magához, mely a lélek hatalma folytán úgy tűnik fel, mintha önmagát mozgatná; s az egészset, a lélek és test ezen összeillesztését, élőlénynek nevezik, mellékneve pedig *halandó*.” A lélekről azonban tudjuk, hogy halhatatlan, így a halandóság forrása nem lehet más, mint a test. Amennyiben a lélek nem vesztí el a szárnyait és felszáll egészen az „ég” fölé, eljuthat a valósághoz, az igazán létezőhöz, mely „színtelen”, „külső alak nélkül való”, „meg nem érinthető”, illetve csak „az ész számára szemlélhető.”⁷ Szókratész egyértelműen kijelenti, hogy a lélek rokon természetű ezzel a valósággal vagy igazsággal, emiatt pedig a lelket is azokkal az attribútumokkal ruházza fel, melyekkel az imént idézett szövegrészben a valóságot illette. Míg tehát a lélek ideális esetben felfelé, az „ég” fölé törekszik, addig a test „földből való”, „keletkezett” (ennek köszönhetően el is fog pusztulni), sőt alapvetően élettelen – léte és élete⁸ a lélektől függ. Plátón a *Phaidrosz* egyik szöveghelyében a testet egyenesen a lélek börtönének nevezi.⁹

Ilaria Ramelli a következőket írja Nüsszai Szent Gergelyről: „Gergely (negyedik század vége), aki valószínűleg Origenész legélesebb elméjű

6 Vö. Plátón: *Phaidrosz*. Európa, Budapest, 1984, 711–809, 245c–257b.

7 Uo. 245c–247c. (Kiemelés általam, I. Z. Gy.)

8 Itt élet alatt egy létező azon képességét értem, mely által képes önmaga mozgatására.

9 Vö. uo. 251c. Ezt a híres gondolatot fordítja meg Foucault, amikor a lelket a test börtönének nevezi.

követője volt, Origenész és Eriugena mellett a legjelentősebb platonista egyházatya.”¹⁰ Mindezek fényében nem lenne meglepő, ha a kereszténységre, különösen annak ókeresztény, alexandriai iskolájára, majd ezen iskola szellemi örököseire (ilyenek például a kappadókiai atyák) is rásütné valaki a testfelejtés, illetve testbecsmérlés billogát. Ezt tulajdonképpen számtalan alkalommal meg is tették: értelemszerűen nem (csupán) Nüsszai Szent Gergelyt vagy az alexandriai iskolát vádolták e gondolatok terjesztésével, hanem magát a kereszténységet is, de mindettől függetlenül kétségtelen, hogy a test státuszának¹¹ megítélésében számos gondolkodó¹² a kereszténységet tartotta, illetve tartja a platonizmus örökösének. Kérdés, hogy ez utóbbi elgondolások, vádak, kritikák mennyire jogosak. Valóban a kereszténység lenne a platonizmus örököse a test megítélésének szempontjából?

Természetesen jelen dolgozatban nem lehetséges egy ennyire nagy-szabású kérdést megválaszolni. Egy esettanulmánnyal azonban szolgálhatok: jelen dolgozatban Nüsszai Szent Gergely testet illető, elsősorban antropológiai¹³ elgondolásait szeretném ismertetni. Fel szeretném vázolni azt, hogy Gergely antropológiájában pontosan mi az anyag és a test ontológiai, valamint morális státusza, hogyan viszonyul a test a lélekhez, illetve mi a test teológiai – különösen eszkatológiai és szoteriológiai – megítélése és funkciója. Hipotézisem a következő: Nüsszai Szent Gergely testet illető antropológiai elgondolásai nem illethetők az előbbieket során említett vádakkal, valamint elég radikálisan eltérnek a platóni elgondolásoktól. Nem állítom azt, hogy Platónnak semmiféle hatása ne lett volna Nüsszai Szent Gergely antropológiájára, hiszen ez abszurd lenne, viszont számos, esszenciális ponton különböznek a vizsgálódásaik. Jelen vállalkozás sikerességének a fényében arra is rá szeretnék mutatni, hogy a test éppen hogy nem a *felejtés*, inkább az „*emlékezés*” vagy a *felfedezés* tárgyává lett a kereszténység során, így a nyugati testkultúra számos technikája¹⁴ a kereszténységnek köszönhető, a keresztény kultúrkörben gyökerezik.

- 10 Ilaria Ramelli: Gregory of Nyssa. In Anna Marmodoro – Sophie Cartwright (eds.): *A History of Mind and Body in Late Antiquity*. Cambridge University Press, 2018, 283–305; 283.
- 11 Legyen ez a státusz ontológiai, ismeretelméleti vagy etikai.
- 12 Illetve a köztudat.
- 13 Néhol ez filozófiai antropológiát, néhol teológiai antropológiát jelent. A kettő közötti különbséget illetően lásd Robert Michael Orton: *Garments of Light, Tunics of Skin and the Body of Christ: St Gregory of Nyssa's Doctrine of the Body*. King's College London, 2009, 12–13.
- 14 Vö. Marcel Mauss: A test technikái. In Uő: *Szociológia és antropológia*. 2000, 425–446.

Az anyag ontológiai és morális státusza Gergely teológiájában

Lévén, hogy a testet Platón óta *szinte* minden nyugati gondolkodó az anyaggal asszociálja, anyagiként gondolja el, fontos megvizsgálni azt, hogy Gergely miként gondolkodik az anyagról. „Akinek természete a fenség, dicsőség és megközelíthetlenség, attól ugyanolyan messze lent van minden teremtmény, az egész mindenség egyformán alatta van.”¹⁵ Gergely a *Nagy kateketikus beszéd*ben egyértelműen kijelenti: minden teremtményt – testi vagy testetlen természetétől függetlenül – egyenlő(en áthidalhatatlan) távolság választ el a Teremtőtől. Ebből következik, hogy Gergely már eleve nem nevezhető platonistának vagy neoplatonistának, hiszen a Teremtő, Gergely teológiája szerint tranzitív¹⁶ viszonyban áll a teremtményekkel. Fontos továbbá az is, hogy bár a teremtett világban Gergely valóban megkülönbözteti egymástól a szellemi és a materiális szférákat, ez a platóni¹⁷ distinkció a Transzcendencia perspektívájából elveszti a jelentőségét. A teremtett világ egészét, annak minden szférájával, Isten *ex nihilo* teremtette. Ez egy újabb eltérés Platón *Timaios*zához képest, mely szerint a világ formátlan őszanyaga már a teremtést megelőzően is létezett, hiszen ebből formálja meg a demiurgosz a kozmoszt.

Amennyiben viszont elfogadjuk Gergely álláspontját a világmindenség teremtését illetően, felmerül a kérdés, hogy a tisztán szellemi Isten miképpen teremthette meg a világ anyagi részét. Miként származhat a tiszta szellemből anyag? Gergely egyik válasza az, hogy Isten bármire képes: akarata és ereje – természetének egyszerűségéből fakadóan – azonosak, és mindkettő végtelen. Ebben az értelemben azt is mondhatnánk, hogy „az univerzum az isteni akarat »objektívációja« [*substantification*]”.¹⁸ Van azonban egy másik megoldás is, mely jelen vizsgálódás szempontjából kulcsfontosságú. Gergely szerint a materiális tárgyak, azaz a testek, a *nousz* „termékei”. Létük különféle fogalmak konstellációjában gyökerezik: ilyen fogalmak a súly, a szín, az alak, a kiterjedés, a keménység vagy a térfogat. „Ezek közül egyik sem tekinthető magának az anyagnak, de összekapcsolódva ők maguk az

15 Nüsszai Szent Gergely: Nagy kateketikus beszéd. In Vanyó László (szerk.): *A kappadókiai atyák*. Szent István Társulat, 1983, 503–573; 27. fejezet, 547.

16 Emanatív vagy immanens viszonyról semmiképpen sem beszélhetünk.

17 Vö. Orton: i. m., 50.

18 Uo. 52.

anyag.”¹⁹ A *lélekről és feltámadásról* című művében a következőket írja: „Mivel a testet alkotó tulajdonságok nem érzékekkel, hanem szellemileg foghatók fel, az isteni pedig szellemi valóság, mi fáradságba kerül a szellemi valóságnak a szellemi tulajdonságok megteremtése, amelyek összekapcsolódása hozza létre a testi természetet?”²⁰ Kérdés azonban, hogy hogyan kell ezt a szövegrészletet értelmezni. Robert Michael Orton szerint Gergely imént idézett gondolatai egy annyira „radikális idealizmusról” tanúskodnak, hogy az anyagot illető álláspontja ebben az értelemben egyedi: sem Platónnál, sem Plótinosznál, sem Origenésznél nem találkozhatunk hasonlóval. Hiszen amennyiben elfogadjuk azt, hogy az anyag léte különféle szellemi tulajdonságok összekapcsolódásában gyökerezik, annyiban el kell vetnünk mindenféle „differenciálatlan”, formátlan, homogén anyagi szubsztátum gondolatát és létét, mely az előbb felsorolt fogalmak anyagául szolgálhatna a testek megformálásában.²¹ *Az ember teremtéséről* című művében viszont található egy olyan szövegrész, mely annak ellenére, hogy tartalmi szempontból kísértetiesen hasonlít az imént idézett szövegrészekre, tartalmaz egy olyan eltérést, mely fölött nem lehet elsiklani. „Úgy látszik ugyanis, hogy nem esik a logikus vizsgálódás keretein kívül az anyagról vallott felfogásunk sem, mely szerint az anyag a szellemi és anyagtalan valóságból keletkezett. Úgy találjuk ugyanis, hogy az anyag bizonyos tulajdonságok halmaza, melyek nélkül önmagában az értelem soha fel nem tudná fogni. Az értelem viszont mindenféle minőséget megkülönböztet *hordozó alanyától*.”²² Orton két további szöveghelyre hívja fel a figyelmet,²³ melyek úgyszintén *Az ember teremtéséről* c. értekezéséből származnak, és arra engednek következtetni, hogy Gergely teológiájában mégis találhatóak olyan platonikus vagy arisztotelianus „reminiscenciák”, melyek alapján azt lehetne mondani, hogy Gergely számára az anyag önálló, szellemtől független ontológiai princípium. Viszont Orton, azon túl, hogy meggyőzően érvel interpretációs álláspontjának helyessége mellett, számos hivatkozással azt is sikeresen bebizonyítja, hogy a téma szakértőinek többsége hozzá hasonló állásponton van: Arthur Hilary Armstrong, Hans Urs von Balthasar, illetve Richard Sorabji mind amellett érvelnek,

19 Uo. 52–53. (In *Hexaemeron*, 69C. Orton fordítása.)

20 Nüsszai Szent Gergely: A lélekről és a feltámadásról. In Vanyó László (szerk.): *A kappadókiai atyák*. Szent István Társulat, 1983, 573–645; 626.

21 Vö. Orton: i. m., 53.

22 Nüsszai Szent Gergely: *Az ember teremtéséről*. In Vidrányi Katalin (szerk.): *Az isteni és az emberi természetéről I*. Atlantisz, 1994, 169–263; 24. fejezet, 232.

23 *De hominis opificio*. 145B, 161D. Magyarul lásd a 27. lábjegyzetben.

hogy Gergely valóban radikálisan idealista volt.²⁴ Sorabji egyenesen Berkeley idealizmusához hasonlítja Gergely álláspontját; szerinte az egyházatya utalásai a *De hominis opificio*ban „nem jelentenek túl sokat”, „nem kötelezik őt [Gergelyt] sok mindenre”, illetve a „szubsztrátumra való reziduális utalásokat Gergely platonista teóriákból meríti”,²⁵ „többé-kevésbé reflektálatlan módon”.²⁶ Orton szerint *Az ember teremtéséről* szövegrészei által felvetett problémát nem lehet kielégítő módon megoldani. Valószínűnek tartja, hogy Gergely mégsem volt annyira radikálisan idealista, mint mondjuk Berkeley, de alapvetően elfogadja a radikális idealizmus hipotézisét. Én személy szerint – Ortont, illetve Armstrongékat követve – elfogadom ezt a hipotézist, illetve a későbbiek során rávilágítok egy olyan problémára, melyet szerintem csak jelen hipotézis elfogadásával lehet elfogadhatóan megoldani.

Gergely nem tekintette az anyagot a gonosz vagy a bűn forrásának, illetve magáról az anyagról sem állította, hogy az „inherens” módon bűnös, gonosz lenne.²⁷ Ennek egyik oka az előbbiek során felvázolt ontológiai megfontolásokban keresendő: mivel az anyagnak nincs önálló léte, nem tekinthető „önálló ontológiai kategóriának”, ezért nem tekinthető a bűn forrásának. Emellett fontos megjegyezni, hogy Gergely az anyagi létezőket is isteni teremtményekként kezelte: érzékletes példával szolgál *Az ember teremtéséről* c. értekezés első fejezete, ahol Gergely a teremtett világ művészien szép leírását adja. A természet szépségeinek a szemlélése azért is fontos, mert általa a szemlélődés e szépségek Teremtőjére irányulhat. „Mindent, ami az időben létezik, Isten jó szándékból az emberi szívnek adta, hogy a teremtett dolgok szépsége és nagysága által [e dolgok] Teremtőjét szemlélje.”²⁸ Annak ellenére, hogy Gergely megkülönböztette egymástól a teremtett világ noétikus és materiális szféráit, ezekről – ahogy az már az előbbiek során kiderült – azt is kijelentette, hogy egyenlően és végtelenül távol vannak a Teremtőtől. Emiatt írásaiban a „valóság”, az „igazság”, a „szerethetőség” vagy a „jóság” általában nem a noétikus szféra, hanem Isten attribútumai. Mindazok az attribútumok, amelyek a teremtményeket illetik, a noétikus szférára

24 Vö. Orton: i. m., 54–55. Jelen tanulmányban terjedelmi okok miatt nincs lehetőség felvázolni azt, hogy miként gondolta el Gergely a materiális világ teremtését. Ahogy arra Orton rámutat, a teremtésről való elgondolásai is azon interpretációt erősítik, mely szerint Gergely radikális idealista volt. A teremtésről és Orton érveiről lásd Orton: i. m., 57–60.

25 Richard Sorabji: *Time, Creation and the Continuum*. Duckworth, 1983, 290–294.

26 Orton: i. m., 54.

27 Vö. uo. 55., 30. lábjegyzet.

28 Uo. 56–57. (In *Ecclesiasten*, 752D. Kiegészítés általam, I. Z. Gy.)

is vonatkoznak. Értelemszerűen vannak olyan attribútumok, melyeket Gergely kizárólag a noétikus, vagy kizárólag a materiális szférára, illetve ezek „benépesítőire” (pl. angyalok, állatok, emberek) használ, de ezek nem azonosak a transzcendentálékkal,²⁹ melyek *igazán* csak Istent illetik meg. Mindezekből következik, hogy Gergely nem gondolta az anyagról azt, hogy a bűn forrása lenne – az anyag nem tekinthető semmiféle princípiumnak, nincs önálló léte, emiatt pedig nem lehet a bűn forrása.

A test Nüsszai Szent Gergely filozófiai antropológiájában

Jelen fejezetben az anyagi, pontosabban bűnbeesés utáni testnek³⁰ a Gergely filozófiai antropológiájában betöltött szerepét szándékozom megvizsgálni. Orton idézett tanulmányában az „ontológiai dualizmus” és „funkcionális monizmus” kategóriába sorolja Gergely filozófiai antropológiáját. „Amellett, hogy sok minden mást elmondhatunk Gergely antropológiájáról, az kétségtelen, hogy feltételezi test és lélek ontológiai dualizmusát.”³¹ Orton állítása két fontos kérdésre irányítja a figyelmet. Egyrészt, amennyiben az anyag nem önálló princípium, hiszen léte a szellemben gyökerezik, pontosan hogyan különböztethető meg egymástól a test és a lélek? Másrészt felmerül az is, hogy nem volt-e Gergely inkább trichotomista? *Az ember teremtéséről* egyes szövegrészei alapján ugyanis erre is lehetne következtetni. A kérdések megválaszolása előtt érdemes megvizsgálni Orton érveit, aki *A lélekről és feltámadásról* c. műből indul ki, ahol Gergely a *Phaidónból* ismert jelzőkkel („élő és értelmes lényeg”, „immateriális”, „kiterjedés nélküli”, „egyszerű és nem összetett”) írja le a lelket, emellett pedig a lélek halhatatlanságának problémájára is kitér, melyre az Írásban talál megoldást.³² Emellett Platón azon álláspontját is elfogadja, mely szerint a lélek az értelmes lélekrésszel azonos, „mely megkülönböztet minket az állatoktól”, illetve abban is egyetért Platónnal, hogy a szenvedélyek, illetve a vágyak nem tartoznak lényegi módon a lélekhez,

29 A kifejezés skolasztikus értelmében. Transzcendentálé például a „jó”, az „egy” vagy a „van”.

30 Ahogy azt a későbbiek során látni fogjuk, Gergely a testek két fajtáját különbözteti meg: az emberek a bűnbeesés előtt is rendelkeztek testtel, de ez a test teljesen más volt, mint a bűnbeesés utáni, hús-vér test.

31 Uo. 61.

32 Uo. 61–62. A jelzők szöveghelyei: *De anima et resurrectione*, 17A, 29B, 20B–24A, 45C, 44D.

hanem kívülről származnak. „Mindezek [az érzelmek] kapcsolatban vannak ugyan a lélekkel, de nem azonosak vele, hanem a lélek gondolkodó részéből kinövő bibircsókok. *A részeket ugyan a lélekhez tartozónak mondjuk, mert egybenőttek vele, de mégsem azonosak azzal, ami a lélek lényege.*”³³ A tény, hogy lehet tudni olyan személyekről (Gergely Mózesst hozza fel példaként), akik eredményesen küzdöttek a vágy és a harag ellen, arra enged következtetni, hogy az indulatok nem tartozhatnak a lélek természetéhez, hiszen ellenkező esetben reménytelen lenne az ellenük való harc. „Ha tehát Mózes élt, harag és vágy azonban nem volt benne, akkor mindkettő más valami, mint a természet”, továbbá: „a természet felületi jelenségei és átmeneti állapotai ezek [mármint a szenvedélyek], s nem alkotják lényegét”.³⁴ Amennyiben tehát a lélek *per definitionem* értelmes,³⁵ emiatt pedig nem tartozhatnak hozzá a szenvedélyek, annyiban egyedül arra lehet következtetni, hogy a szenvedélyek forrása csak a „lélek testtel való kapcsolata (*association*)” lehet.³⁶ Ez pedig valóban ontológiai dualizmust implicál. Fontos azonban megjegyezni, hogy itt Gergely a *szenvedélyekről* beszél, amelyek önmagukban nem tekinthetők rossznak vagy bűnösnek. Gergely semmi olyasmit nem állít, mely szerint a bűn forrása a test lenne.³⁷ Azok a szövegrészek, melyek a test–lélek ontológiai dualizmusáról árulkodnak, meglehetősen platonikusak: a *Phaidón*, a *Phaidrosz*, *Az állam* és a *Timaiosz* belátásait érvényesítik. Mivel Gergely szerint a test összetett entitás, ezekből a szövegrészekből általában nem derül ki, hogy Gergely pontosan mit ért test alatt. Nem meglepő tehát, hogy Orton értekezésének azon fejezete, amely az ontológiai dualizmus

33 Uo. 62. Valamint *A lélekről és a feltámadásról*, 594. (Kiegészítés és kiemelés általam, I. Z. Gy.)

34 Uo. 593.

35 A lélekrészek elméletét jelen dolgozatban nem fejthetjük ki a maga teljességében. Gergely *Az ember teremtéséről*-ben egy egész fejezetet szentel annak bizonyítására, hogy „az értelmes lélek a valódi értelemben vett lélek”. Már a cím első fele is beszédes: „Arról, hogy az értelmes lélek a valódi értelemben vett lélek, s ezt nevezzük annak, a többit csak a névazonosság alapján hívjuk léleknek.” (*Az ember teremtéséről*, 206–208.) Ebben a fejezetben amellet érvel Gergely, hogy a táplálkozás képessége, illetve az érzékelés képessége életműködések, melyek csak nevükben hasonlítanak a lélekhez. Itt implicit módon azokat a gondolkodókat kritizálja Gergely, akik a lelket különböző részekre osztották (pl. vegetatív, érző-érzékelő (*sense-perceptive*), értelmes), és azt állítja, hogy „ami nem felel meg minden szempontból annak a névnek, melyet visel, átvitt értelemben viseli a nevet.” (Uo. 207.) Mivel „a lélek tökéletessége az értelmes és szellemi részben van”, ezért igazán csak az értelmes lelket nevezhetjük léleknek.

36 Orton: i. m., 62.

37 Illetve Gergely amúgy is a test–lélek *kapcsolatát* tartja a szenvedélyek forrásának, nem magát a testet.

kérdésével foglalkozik, meglehetősen homályos. Ő maga is belátja, hogy értelmezése csak korlátozottan érvényes: egyrészt csupán Gergely *filozófiai* antropológiája kapcsán beszélhetünk ontológiai dualizmusról, a *teológiai* antropológiájáról ugyanez nem mondható el, másrészt az előbbire is csak korlátozott értelemben használható ez a kategória. Ezen állításom mellett akkor fogok érvelni, amikor a fejezet elején megfogalmazott első kérdésre válaszolok. Mielőtt ezt megtenném, felvázolom, hogy pontosan mit ért Orton „funkcionális monizmus” alatt.

„Gergelyt platonikus ontológiai dualizmusa nem akadályozza meg a testről való, első látásra pozitívnak tűnő nézeteinek kifejezésében. Annak ellenére, hogy a lélek a »valódi én«, tisztán kijelenti, hogy mind a lélek, mind a test esszenciális részei az emberi természetnek”.³⁸ Az *Apolinariosz nézeteinek cáfolatára* c. értekezésében a következőket írja: „az emberi élet a testtel egyesülő lélekből, ezeknek a különböző fajtájú dolgoknak a keveredéséből és közösségéből jön létre”. Emberi életünket, felépítésünket, „senki nem tudná másként meghatározni [...] mint a test és a lélek közössége”.³⁹ Az *ember teremtéséről* c. értekezésének utolsó fejezetében pedig egy meglepően részletes leírását adja az emberi anatómiának és fiziológiának, mely által részben azt próbálja szemléltetni, hogy a különféle szervek és életműködések milyen *funkciókat* töltenek be, részben pedig azt, hogy e funkciók összhangja miként teszi lehetővé az emberi életet. Az értekezés korábbi fejezeteiben arról is ír, hogy „a testünk felépítése miként tükrözi racionális természetünket”.⁴⁰ Az ember *differentia specifiája* a ráció, ennek azonban testi „korrelátuma”, „tükröződése is” van: „Az ember tartása egyenes, az ég felé irányul, felfelé tekint, ami szintén uralkodói, királyi méltóságának jele.” Az értelem a beszéd, illetve az írás – egyszóval a kommunikáció által válhat érzékletessé. Ennek megfelelően a következőket írja Gergely: „a beszédhez is hozzásegít a kéz szolgálata, s ha valaki azt állítja, hogy a kezek ezen segítségével az értelmes természet sajátossága, bizony egyáltalán nem téved”.⁴¹ Azon túl, hogy kezünkkel gesztikulálunk, mely segít a kommunikációban, illetve írunk, az ember kezei – egyenes tartásának köszönhetően – felszabadultak, így „arcának részei” nem „a táplálékszerzés követelményei szerint” lettek kialakítva,⁴² szájával, arcizmaival képessé vált a beszédre, a szájjal és

38 Orton: i.m., 64.

39 Nüsszai Szent Gergely: *Apolinariosz cáfolata*. In Vanyó László (szerk.): *Nüsszai Szent Gergely művei*. Szent István Társulat, 2002, 100–212, XLVI., 181.

40 Orton: i. m., 64. Vö. *Az ember teremtéséről*, 8. fejezet. 183–187. „Arról, miért egyenes az ember tartása, s hogy a kezek a beszéd szolgálatában állnak”.

41 *Az ember teremtéséről*, 183.

42 Uo. 186.

arccal való kommunikációra. Mindezek mellett Gergely arra a gyakori jelenségre is felhívja a figyelmet, hogy vannak olyan testrészek, amelyek sérülése vagy módosulása (ilyenek a fej bizonyos részei, a belső szervek) a szellemi képességek csökkenésével jár. Amikor például az ember részeg vagy súlyos koponyasérülést szenvedett, képtelen megfelelően gondolkodni. Ebben áll tehát Gergely antropológiájának „funkcionális monizmusa”.

Trichotomizmus Gergely filozófiai antropológiájában

Jelen fejezet elején felmerült az a kérdés, hogy Gergely filozófiai antropológiája valóban dualista-e. Az *ember teremtéséről* c. műve ugyanis tartalmaz olyan szövegrészeket, melyek nem erre engednek következtetni. A szóban forgó írás nyolcadik fejezete az Újszövetség egyik olyan szöveghelyéből indul ki, melyből az ember hármas felosztása olvasható ki. A *Tesszalonikaiaknak írt első levél*ben a következőket olvashatjuk: „A békesség Istene szenteljen meg benneteket, hogy tökéletesek legyetek. Őrizze meg szellemeteket, lelketeket és testeteket feddhetetlenül Urunk, Jézus Krisztus eljöveteleig.”⁴³ Gergely pedig a következőket írja: „Hiszen az az értelmes lény, ami az ember, egyesít magában minden lélekformát. Táplálkozik ugyanis a lélek természeti formájának megfelelően, a növekedési képességhez viszont társul az érzékelés, mely saját természetével közepén áll a szellemi és az anyagi valóság között [...] Ezután egyesül és olvad össze a szellemi valóság az érzéki természet könnyed és fényeszerű részével, úgyhogy ebből a *háromból* áll össze az ember. Ezt tanultuk az apostol [...] szavaiból is, amikor kéri számunkra, hogy teljes egészében őrizzék meg a test, a lélek és a szellem szépségét az Úr eljöveteleire (1Tessz 5,32), csak a táplálkozó rész helyett testet mond, az érzékelő részt lélekkel jelöli, a szellemi részt meg »pneuma«-val.”⁴⁴ Jelen idézethez két megjegyzést fűznék: az elsőre Ramelli, a másodikra Orton hívja fel a figyelmet. Ramelli szerint azáltal, hogy Gergely a lélek hármas felosztását a test-lélek-szellem felosztásnak felelteti meg, „eltünteti a testet”.⁴⁵ Ugyanis amennyiben Gergely a testet a vegetatív lélekrésszel azonosítja, annyiban a test, mint az ember önálló alkotóeleme, megszűnik létezni. Ezzel még önmagában nem is lenne baj, főleg akkor, ha az elméletét valamiféle (ontológiai) monizmusként értelmeznénk,⁴⁶ hiszen – ahogyan azt a *teológiai*

43 *Biblia*. Szent István Társulat, 2008. 1Tessz, 5.23.

44 *Az ember teremtéséről*, 185. (Kiemelés általam, I. Z. Gy.)

45 Vö. Ramelli: i. m., 288–289.

46 Bár Gergely terminológiájából kiindulva meglehetősen nehéz lenne így interpretálni ezt a gondolatot.

antropológia kérdéseinek fejtegetése során látni fogjuk – ez az álláspont nem állna teljesen távol Gergelytől. Az viszont sokkal problémásabb, hogy a testet pusztán a vegetatív lélekrésszel azonosítja, mert a testnek fontos szerepe van az érzékelésben is, ami viszont a szövegrész alapján a lélekkel (*pszükhé*) lenne azonos. Van azonban egy másik probléma: az előbbiek során kiderült, hogy Gergely egy egész fejezetet szentel értekezésében annak, hogy bebizonyítsa, egyedül az értelmes lélekrészt tartja léleknek, a többi csak névlegesen tekinthető léleknek. Kérdés: ha a vegetatív és érző-érezékelő lélekrészek tulajdonképpen nem a lélek részei, akkor miként lehetne őket definiálni? Az említett szövegrészben ezek „életképességekként” vannak definiálva. A test és *pszükhé* életképességként való definíciója azonban abszurd következtetésekhez vezet.

Gergely szerint a vegetatív és szenzitív „lélekformák” az érzéki természet részei, így lényegileg különböznek az értelmes lélekrésztől, mely már a „szellemi valósághoz” tartozik. Kérdés, hogy ezen elgondolása nem vezet-e vissza valamiféle antropológiai dualizmushoz, hiszen ha ezt elfogadjuk, a három lélekrész egy olyan egészet, kontinuumot alkotna, mely két természet „összeolvadásából”, „egyesüléséből” állna. Azt ugyan láthatjuk, hogy Gergely a *pszükhéről*, illetve az érző-érezékelő lélekrésztől megjegyzi: „középen áll a szellemi és anyagi valóság között”, de a következő mondat már úgy kezdődik, hogy az értelmes lélekrész „az érzéki természet könnyed és fényeszerű részével” olvad össze. Az érző-érezékelő lélekrész az *érzéki* természet „könnyed és fényeszerű része”. Jó kérdés, hogy a vegetatív lélekrész az érzéki természethez tartozik-e, vagy sem, viszont ha a kérdésre nemmel válaszolunk, akkor egy másik merül fel: az „érzéki természet” nehéz és anyagi részét mi alkotja? Egyáltalán kontinuumként kell-e elképzelni az érzéki természetet, melynek két pólusát fokozati és nem minőségi különbségek választják el? Az idézet számos kérdést felvet, arról nem is beszélve, hogy hasonló szövegrészeket olvashatunk Gergely más műveiben is.⁴⁷ Jelen dolgozatban sajnos nincs lehetőség ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására, tény azonban, hogy meglehetősen nehéz lenne a szövegrészeknek egy olyan trichotomista interpretációját nyújtani, mely Gergely elgondolásainak korpuszába koherens módon illeszkedne.

Ramelli megjegyzése mellett Orton megjegyzéséről is érdemes pár szót szólnunk. Orton szerint Gergely „nem zárja ki teljesen a hármas felosztást, de meg van győződve arról, hogy annak nem szabad Apolinariosz azon elgondolásához vezetnie, mely szerint Krisztus emberi »szelleme«, a lelkével (pontosabban a lélek alsóbb részeivel) és testével ellentétben, a megtestesülés pillanatában a *Logosz* által lett helyettesítve. Emiatt Gergely

47 Vö. Ramelli: i. m., 289., 34. lábjegyzet.

jobban preferálja az antropológiai dualizmust.⁴⁸ Az *Apolinariosz nézeteinek cáfolatára* c. értekezésben egy egész fejezetet (*A szentírás nem beszél szellemből (pneuma), lélekből és testből álló emberről*)⁴⁹ szentel a hármas felosztás cáfolatára. Teszi mindezt úgy, hogy nem feledkezik meg a már említett újszövetségi szöveghelyről. Gergely szerint az Apostol „nem darabolja három részre az embert”,⁵⁰ csupán különféle embertípusokra, életformákra utal: „Abban a levélben is tud bizonyos testi emberről, és ismét másik szellemiről, és a kettő közötti lelkiről. A szenvedélyest és anyagit nevezne testinek, szelleminek azt, akit lenyom ugyan a test súlya, de magasságokba emeli gondolatait, amelyik meg egyiknek sem feleltethető meg pontosan, és mindkettővel közösségben van, azt hívta lelkinek.”⁵¹ Fontos azonban, hogy egyik embertípus sincs megfosztva egyetlen alapvető emberi képességtől sem: „aki a dicséret és elmarasztalás között foglal helyet, az mindkettőben ott van, van benne értelem is, és test veszi körül szintén”.⁵² Kérdés persze, hogy a két szövegrész hogyan függ össze, azonban elképzelhetőnek tartom, hogy a második szövegrész alapján az első szövegrész koherens interpretációját lehetne adni. Mindezek alapján azt lehet mondani, hogy Gergelyről semmiképpen sem jelenthető ki teljes bizonyossággal, hogy antropológiai trichotomista lett volna, sőt, sokkal valószínűbb, hogy antropológiáját inkább a dualizmus jellemezte.

A test–lélek viszony problematikusabb pontjai Gergely antropológiájában

A jelen fejezet elején felmerülő másik probléma a következőképpen hangzott: amennyiben elfogadjuk Orton (és számos más kommentátor, kutató)⁵³ azon álláspontját, mely szerint Gergely radikális idealista, hogyan jellemezheti (filozófiai) antropológiáját az ontológiai dualizmus? Amennyiben a test anyagi test, és az anyagnak nincs önálló léte,⁵⁴ mennyiben állíthatjuk azt, hogy a test lényegileg különbözik a lélektől? *Az ember teremtéséről*-ben a következőket írja: „A mi természetünk sem csupa változás és átalakulás. Különben teljesen megragadhatatlan volna, ha

48 Orton: i. m., 61., 4. lábjegyzet.

49 *Apolinariosz nézeteinek cáfolatára*, XLVIII., 185.

50 Uo. 186.

51 Ua.

52 Ua.

53 Gondoljunk csak a már említett Arthur Hilary Armstrongra, Hans Urs von Balthasarra és Richard Sorabjira.

54 Hiszen, ahogy azt jelen dolgozat elején megállapítottuk, az anyag nem más, mint bizonyos fogalmi attribútumok konstellációja, így léte a szellemben gyökerezik.

nem lenne valamilyen természetes nyugalmi állapot; illetve pontosabban mondva, van bennünk, ami állandó, s van, ami változó. A fogyás és a növekedés változtatja a testet, mely mint a ruhákat, úgy veszi magára sorra az egymást követő életkorokat. A forma azonban minden változás ellenére változatlan marad, nem veszíti el azokat a jegyeket, melyeket a természet vésett bele, hanem minden változás ellenére is saját ismertetőjeleivel jelenik meg.⁵⁵ Ramelli mindezek alapján megjegyzi, hogy Gergely megkülönbözteti a test formáját (*eidosz*), illetve anyagát, „folyamatosan változó, alakuló” részét (*hüpokeimenon*). „Lelkünknek az a része, mely Istenhez hasonló, nem a folyamatosan változóval és átalakulóval egyesül, hanem azzal, ami összetett lényünkben szilárd és állandó.”⁵⁶ A lélek tehát nem a *hüpokeimenon*nal, hanem a test *eidosz*ával egyesül. A test *eidosza* a halál után is a lélekben marad, ahogy azt a későbbiek során látni fogjuk, hiszen elengedhetetlen szerepe lesz a testről való eszkatológiai elgondolásokban. Ez pedig azt jelenti, hogy a testnek van egy olyan része, mely „változatlan”, és ugyanúgy halhatatlanság jellemzi azt, mint a lelket. A forma változatlansága azonban relatív: „Kivételt jelent a betegség által előidézett változás; ez hatással van a formára is, hiszen a betegség formátlansága idegen álarcként borul a formára, de ha ezt gondolatban eltávolítjuk, mint a szíriai Námán történetében, vagy az evangéliumi elbeszélésekben, a betegség által elfedett forma az egészséges állapotban ismét eredeti ismertetőjegyeivel tündökök.”⁵⁷ Kérdés az, hogy a betegség során a forma maga változik-e meg, vagy „a betegség formátlansága” csak elfedi a test *eidosz*át, de nem változtat rajta semmit. Valószínűsíthető, hogy Gergely ez utóbbira gondolhatott, hiszen ha gondolatban eltávolítható az ideiglenes formátlanság, melyet a betegség „álarca” okoz, valamint az egészséges állapotban visszaáll a test eredeti *eidosza*, akkor a formának mégis valamiféle állandó és változatlan lényegnek kell lennie. Orton egyik érve, mely az ontológiai dualizmus mellett szólt, nem volt más, mint az, hogy Gergely olyan attribútumokkal illeti írásaiban a lelket (halhatatlan, változatlan stb.), melyek a testre nem jellemzőek. Jelen distinkció fényében azonban ez az állítás pontosításra szorul: a *hüpokeimenon*ra valóban nem jellemzőek, viszont a test *eidosz*át olyan attribútumokkal ruházza fel, melyeket más szöveghelyekben a lélekkel asszociál.

Mindezek mellett van egy olyan szövegrészlet, mely számos kérdést felvet: „A forma különbözőségeit az embert alkotó keverékek különbségei hozzák létre, a keveredés pedig nem más, mint az elemek egyesülése, elemeknek pedig a világmindenség létrehozásához alapul szolgáló részeket

55 Az ember teremtéséről, 27. fejezet, 242.

56 Uo.

57 Uo.

nevezük, melyekből az emberi test is felépül.⁵⁸ Az értekezés első fejezeteiben, amelyeket a világ teremtésének leírására szentel Gergely, explicit módon meg is vannak nevezve ezek az elemek: tűz, levegő, víz, illetve föld.⁵⁹ Amennyiben a test *eidoszát* azon elemek egyesülése, keveréke hozza létre, melyekből az emberi test is felépül, annyiban számos kérdést kell megválaszolni.⁶⁰ Mindenekelőtt fontos megjegyezni – de erre részleteiben a következő fejezetben kívánok kitérni –, hogy a test halálakor ezek az elemek visszatérnek (*ánásztoikheioszisz*) „a velük rokon” elemekhez (a tűz a tűzhöz, a víz a vízhez stb.). Amennyiben a test halálakor az *eidosz* megmarad, ezek az elemek pedig visszatérnek a velük rokon elemekhez, annyiban arra lehet következtetni, hogy ezeknek az elemeknek az összessége maga a *hüpokeimenon*, a test változó, anyagi része. Ekkor azonban egy súlyos protológiai problémába ütközünk: ha a test *eidosza* a *hüpokeimenonban* gyökerezik, illetve ezt az *eidoszt* a *hüpokeimenon* egyedisége határozza meg, kérdés, hogy a *hüpokeimenon* miért pont olyan keveréket alkot, amelyet – miért pont olyan, amilyen. Hiszen ha az *eidosz* léte megelőzné a *hüpokeimenon* létrejöttét, ahogy az Gergely szerint a feltámadáskor történik, akkor világos volna, hogy a *hüpokeimenon* egyediségének pontosan mi az oka. Amennyiben viszont a test létrejöttkor az *eidoszt* a *hüpokeimenon* egyedisége határozza meg, annyiban kérdés, hogy a *hüpokeimenon* egyediségét mi határozza meg. Tudván, hogy Gergely számos értekezésében hivatkozik arra, hogy a Teremtő tettei előrelátásából

58 Uo. 243.

59 Vö. uo. 1. fejezet, 171–172.

60 Ha pontosak akarunk lenni, meg kell jegyeznünk: a szövegrészlet alapján Gergely a test *eidoszának* *egyediségét* (nem pedig magát az *eidoszt*) származtatja a testet alkotó anyagi keverék egyediségéből. Azt viszont tudjuk, hogy a *hüpokeimenon* folyamatosan változik, így ha a keveréknek van valamiféle egyedisége, melyben a test állandó *eidosza* gyökerezik, ennek az egyediségnek magának, pontosabban az egyediség forrásának is állandónak kell lennie. Ahhoz tehát, hogy ennek az anyagi keveréknek a *differentia specificájáról* beszélhessünk, fel kell tételeznünk azt, hogy az anyagi szférát uraló két nagy princípium (ez Gergely szerint a mozgás és a nyugalom) valamiféle kvázi-matematikai vagy kvázi-fizikai összefüggése felel a különféle testeket alkotó anyagi keverékek egyediségéért. Ebben az esetben a mozgás és nyugalom valamiféle összefüggése lehetne az a noétikus princípium, mely a testeket alkotó anyagi keverékeket meghatározza. Természetesen Gergely ilyesmiről nem beszél, így ezt a meglehetősen spinozista interpretációt nem tulajdoníthatjuk neki.

Mindezek mellett meg kell jegyezni, hogy amennyiben Gergely csak annyit állít, hogy csupán az *eidosz* egyedisége gyökerezik a *hüpokeimenon* egyediségében, maga az *eidosz* nem, annyiban felmerül a kérdés, hogy a pusztá, még differenciálatlan *eidosznak* pontosan mi a státusza. Lévéen, hogy Gergely nem különböztet meg egymástól differenciált és differenciálatlan *eidoszt*, sőt a szövegrészlet alapján nagyon úgy tűnik, hogy az *eidosz* mindig egy egyedi test *eidosza*, és ennyiben maga is egyedi, ezért ennek a gondolat kísérletnek kifejtését sem folytatom jelen dolgozatban.

fakadnak,⁶¹ ezért arra lehetne következtetni, hogy a *hüpokeimenon* egyediségét Isten akarata határozza meg a teremtés pillanatában.

Kérdés, hogy az ontológiai dualizmus elgondolását mennyire cáfolja Gergely elmélete. A test egyik része, az *idosz*, állandó és halhatatlan: a test halála után is „megmarad a lélekben”.⁶² Gergely az *idoszt* számos olyan attribútummal ruházza fel, amelyeket egyébként a lélekre használ, így Orton azon érve, miszerint Gergely egyértelműen más-más attribútumokat használ a test és lélek leírására, nem feltétlenül állja meg a helyét. Pusztán ez az ellenérv nem cáfolja azt az állítást, mely szerint a gergelyi antropológiát az ontológiai dualizmus jellemzi,⁶³ de Orton érveit mindenképpen gyengíti. Az viszont kétségtelen, hogy az *idosz* és a *hüpokeimenon* különböznek (a probléma csak annyi, hogy ezek mindketten a test részei, így ezek különbsége nem implicálja test és lélek dualizmusát).

A test Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiájában

Már az előbbiek során is felmerültek olyan protológiai, illetve eszkatológiai kérdések, melyek egyértelművé tették, hogy Gergely antropológiájáról egyedül akkor kaphatunk teljes képet, ha annak nem csak filozófiai, hanem teológiai aspektusait is megvizsgáljuk. Gergely teológiai antropológiája Jean Laplace, illetve Orton szerint⁶⁴ a következő problémára, kérdésre próbál választ találni: „az isteni természet boldog, az emberi természet nyomorúságos; hogyan mondja őket mégis hasonlóknak a Szentírás?”⁶⁵ Laplace szerint *Az ember teremtéséről* c. értekezés 16. fejezetében egy radikális váltás figyelhető meg az azt megelőző fejezetekhez képest. Olyan, mintha ebben a fejezetben kezdődne a mű „második felvonása”, mely az Isten képmására teremtett ideális emberiség, illetve a konkrét emberiség között húzódó eredendő „inkongruenciát” tematizálja. Tulajdonképpen ez a kettősség lesz a gergelyi probléma megoldásának a kulcsa, illetve a teológiai antropológiájának egyik legfőbb motívuma: „Azt találjuk ugyanis, hogy más az, ami képmásként jött

61 Vö. 12.

62 *Az ember teremtéséről*, 27. fejezet, 243.

63 Hiszen az *idoszról* meglehetősen keveset olvashatunk Gergely műveiben, illetve az sem tiszta, hogy pontosan mi a különbség az *idosz*, illetve a lélek között.

64 Vö. Orton: i. m., 70–71. Illetve Jean Laplace: *Grégoire de Nysse: La creation de l'homme*. Lés Editions du Cerf, 2002. 15.

65 *Az ember teremtéséről*, 16. fejezet, 210.

létre, s más az, amely jelenleg nyomorúságos állapotában megmutatkozik. »Megalkotta Isten az embert, Isten képmására alkotta őt« (Ter 1,27) – mondja. A képmásként létrejött teremtésnek ezzel vége van. Ezután folytatja a teremtés elbeszélését, és ezt mondja: »Férfinak és nőnek teremtette őket.« Gondolom, mindenki tudja, hogy az ősképre ez nem vonatkozik.⁶⁶ Gergely szerint tehát természetünk „felépítése kettős, egyrészt az isteni természethez hasonló”, itt Gergely nyilván a „képmásként létrejött teremtésre” utal, „másképp pedig e megkülönböztetés [férfi–nő] értelmében megosztott.”⁶⁷ Amennyiben Gergely az ember teremtését két mozzanatra (*kátászkéné*) osztja, kérdés, hogy pontosan hogyan függ össze ez a két mozzanat. Egyrészt van a „képmásként létrejött teremtés”, „az ilyenben nincs férfi és nő”.⁶⁸ Erről Gergely a következőt írja: lévén „az Istenség minden jó teljessége”, ezért „a képmásnak az ősképpel való hasonlósága éppen abban áll, hogy telítve van minden jóval.” Amikor tehát az Írás azt mondja, hogy az ember Isten képére lett teremtve, „ugyanaz, mintha azt mondta volna: Isten az emberi természetet minden jó részesévé tette”.⁶⁹ A teremtés első mozzanatában Isten megteremtette az emberi természetet, melyet minden jó részesévé tett – itt Gergely értelemszerűen szellemi javakra gondol („erény”, „bölcesség”, „minden felsőbbrendű, ami csak elképzelhető”).⁷⁰ Gergely meg is jegyzi, hogy a szellemi javak közé tartozik az is, hogy „nem vagyunk a szükségszerűség szolgálói, továbbá, hogy nem igaz le minket semmilyen természeti erő”.⁷¹ Mindezek alapján kijelenthetjük, hogy az emberi természet, mely Isten képére lett teremtve, a szükségszerűség, a természet birodalma fölött áll, azaz alapvetően a szellemi, noétikus szférához tartozik. Ekkor azonban Gergely egy rendkívül fontos kérdésre világít rá: „mivel a képmás minden tekintetben magán viseli az őskép szépségének jegyét, ha semmiben nem különbözne tőle, már nem is hasonlóság lenne, hanem a mintával azonosnak tünne, hiszen mindenben megegyezne azzal. *Miben látjuk akkor a különbséget maga az Isten és az Isten hasonlatosságára létrejött természet között?*”⁷² A válasz egyszerű: a különbség természetesen az, hogy „az Isten hasonlatosságára létrejött természet” teremtett, nem pedig teremtetlen. A válasz implikációi azonban már jóval érdekesebbek: lévén, hogy a teremtés „maga is mozgás” (a nemlétből a létbe való átmenet),

66 Uo.

67 Uo. (Kiegészítés általam, I. Z. Gy.)

68 Uo. 211.

69 Ua.

70 Ua.

71 Uo. 211–212.

72 Uo. 212.

ezért „a teremtett természet változás nélkül nem is létezhet”.⁷³ Az Isten képmására teremtett emberi természet tehát mindent magában foglal Isten jóságából, de mindezekén túl – lévén, hogy léte változással kezdődött – ő maga is „változásra hajlamos”. Ahogy azt a Szentírásból tudjuk, ez a hajlam aktualizálódott is, azonban Isten, aki „előre tud mindent”, már azt is tudta, hogy „milyen irányba fog vonzódni az ember szabad akarata és önrendelkezése révén, s mert ismerte a jövőt, belevitte a képmásba a férfi–nő különbséget”. „Ez azonban már nem az isteni ősképre vonatkozik, hanem, mint mondtuk, az állati természethez hasonló.”⁷⁴ Kérdés az, hogy ez utóbbi megjegyzést hogyan kell érteni.

Gergely interpretációja szerint a teremtés első mozzanata „az egész emberi nemre utal”. A teremtés első mozzanatában még nem beszélhetünk Ádámról és Éváról, hiszen Isten ekkor nem egyedi embereket, hanem „az egyetemes embert” teremtette meg. Az „első teremtés az egész emberiséget magában foglalta” – írja Gergely.⁷⁵ Ha a teremtés első mozzanatában Isten az „egyetemes embert” teremtette meg, akkor a „kettős” emberi természetnek is csak az isteni felét teremthette meg ekkor, hiszen egyedül ez az a része az emberi természetnek, mely minden emberben megtalálható: „A képmás ugyanis nem helyezhető az emberi természet valamelyik részébe, a szépség sem egy bizonyos emberi tulajdonságban jelentkezik, hanem az egész nemre egyformán kiterjed az erő. Ennek jele az is, hogy a szellemi képesség mindenkiben egyformán megvan.”⁷⁶ Az emberi természet második, „megosztott” fele, „a nemek szerinti megkülönböztetés [...] utólag járult a befejezett alkotáshoz”,⁷⁷ Isten előrelátásának köszönhetően. Mi lehetett az az esemény, melynek ismerete Istent e tette sarkallta? Érdekes módon Gergely eszkatológiai elgondolásainak, illetve egy bibliai szöveghelynek a segítségével válaszolja meg a kérdést. „A feltámadáskor nem nőülnek és férjhez sem mennek, többé meg sem halnak, hasonlók lesznek az angyalokhoz és Isten fiai lesznek, mert a feltámadás fiai.”⁷⁸ Ehhez Gergely hozzáteszi: „A feltámadás kegyelme nem mást ígér nekünk, mint azt, hogy a bukottak eredeti állapotukba fognak visszatérni. A kegyelem ugyanis, amit várunk, visszatérés az eredeti életbe, amely a paradicsomból száműzöttet oda visszavezeti.”⁷⁹ Mind-ebből az következik, hogy amennyiben az *apokatasztaszisz*, az eredeti

73 Ua.

74 Uo.

75 Uo. 213.

76 Uo.

77 Uo. 214.

78 Uo. 17. fejezet, 215. Vö. Mt 22.3, Lk 10.33.

79 Uo.

állapotba való visszatérés után a „helyreállítottak” élete az angyalokéhoz lesz hasonló, annyiban a paradicsomi élet is nyilvánvalóan angyali élet lehetett. Az „angyalok körében” viszont „ismeretlen a házasság”, de „az angyali seregek száma mégis végtelen”,⁸⁰ az angyalok tehát más módon szaporodnak, mint mi, emberek. Mindezek mellett Gergely azt is megjegyzi, hogy Isten azért teremtette férfinak és nőnek az embert, hogy az szaporodhasson. A paradicsomi állapotban az emberi természet és az emberi élet az angyalokéhoz volt hasonló, ebből pedig arra következtethetünk, hogy az emberek más módon is szaporodhattak volna, mint ahogy azt a földi életben teszik. Isten, előrelátása miatt mégis kettős természetet teremtett az embernek, ráadásul ennek a természetnek a nem isteni része „az állati természethez hasonló”. Kétségtelen tehát, hogy az esemény, amelyre Isten előrelátó módon gondolt, nem lehetett más, mint a bűnbeesés. Az ember a bűnbeesés miatt űzetett ki a Paradicsomból, s csak a földi élet során vált életszükségletté számára a „házasság”, a „szülés”,⁸¹ vagy a „kenyér” és a „víz”.⁸²

Mindezekhez fontos hozzáfűzni egy megjegyzést. A teremtés két mozzanata között nem beszélhetünk időbeli különbségről, azaz a két mozzanat létrejötte nem különül el az időben.⁸³ Félrevezető lehet tehát két mozzanatról, két fázisról beszélni. *Az ember teremtéséről* megfogalmazása nem implicál semmiféle időbeli distinkciót: „ezek a részletek inkább egy logikai [...] szekvenciára utalnak.”⁸⁴ A két *kátászkené* vagy – ahogy jelen dolgozatban hívom – mozzanat, nem időbeli, hanem logikai sorrendre utal. Ahogy arra Orton tanulmányának a teremtésről szóló fejezete is rámutat,⁸⁵ Gergely olvasata szerint ezek a mozzanatok egyszerre következtek be.

Az „angyali” test

Gergely leírásai alapján úgy tűnhet, hogy az első *kátászkené* kapcsán nem beszélhetünk testiségről, az emberi természethez még nem tartozik hozzá a testiség (*szomatikhé*) attribútuma. Kérdés azonban, hogy mit értünk testiség alatt. Az eddigiek során megpróbáltam jelezni, hogy a dolgozatban a test alatt a földi, anyagi, hús-vér testet értem. Amennyiben jelen

80 Uo.

81 Uo. 214–215.

82 Uo. 19. fejezet, 220–221.

83 Vö. Orton: i. m., 78., 35. lábjegyzet.

84 Uo.

85 Vö. Uo. 57–60.

kontextusban is ezt értjük test alatt, kétségtelen, hogy az első *kátászené*ről nem mondható el, hogy testi lenne. Mindezek fényében talán kézenfekvő azt gondolni, hogy az első *kátászené* során a Teremtő csak a lelket teremtette meg. Vizsgont annak fényében, hogy Gergely *Az ember teremtéséről* egy egész fejezetét⁸⁶ szenteli annak, hogy bebizonyítsa: a lélek és a test egyszerre lettek teremtve – sem a lélek léte nem előzi meg a test létét, sem fordítva, a test a lélekét –, ezt a gondolatot tévesnek kell ítélni. Mégis kell hát lennie valamiféle testnek, mely már az első *kátászené* során megteremtett, s mellyel a bűnbeesés előtt, illetve a feltámadás után rendelkezett és rendelkezni fog az emberiség. A *de oratione Dominica* c. értekezésében van egy szövegrész, mely segítségünkre lehet jelen kérdés megválaszolásában: ebben a részletben Gergely „tisztán állítja [...], hogy a bűnbeesés előtti emberiség »örökké fénylő ruhákba« volt »öltöztetve«, melyektől meg lettünk fosztva, s helyébe kaptuk a »bőrruhánkat« bűneink következményeként.”⁸⁷ Ebből pedig arra lehet következtetni, hogy a bűnbeesés előtt is rendelkezett az emberiség testtel, ez azonban nem az általunk ismert, „természeti” vagy „állati” szférához tartozó „bőrruha”, hanem valamiféle „örökké fénylő”, finom test. Orton felhívja a figyelmet arra, hogy Origenész, Nagy Szent Baszileiosz (Origenész mellett Gergely másik nagy mestere, aki egyben bátyja is volt), illetve Nazianzoszi Szent Gergely is úgy gondolták, hogy egyedül Isten az, aki teljesen testetlen – minden teremtménynek, így az angyaloknak is, szüksége van valamiféle testre, mely által lokalizálhatóak és szemlélhetőek.⁸⁸ Bár Nüsszai Szent Gergelynél az angyalok testiségéről egyértelmű és explicit módon nem találunk semmit, számos olyan szövegrészletet fel lehet mutatni, melyek egyértelműen arra utalnak, hogy Gergely is osztozott mestereivel azon nézetben, miszerint az angyalok is rendelkeznek testtel.⁸⁹ Gergely az eszkatológiai értekezéseiben számos alkalommal hangsúlyozza, hogy az *apokatastaszisz* után az emberiség „státusza az angyalokéval lesz egyenlő”.⁹⁰ Mivel az angyalok is rendelkeznek valamiféle testtel, s az emberiség státusza az *apokatastaszisz* után az angyalokéval lesz egyenlő, továbbá ismeretes, hogy az *apokatastaszisz* Gergely szerint nem más, mint az emberiségnek bűnbeesés előtti állapotba való visszaállítása, ezért ki lehet jelenteni, hogy az első *kátászené* során teremtett „általános emberiség”

86 *Az ember teremtéséről*, 28. fejezet, 244–247. (Beszédes a cím első fele: *Azok ellen, akik szerint a lélek léte megelőzi a testet, valamint azok ellen, akiknek véleménye szerint a test a lelket megelőzően teremtett.*)

87 Orton, 81. Illetve: *De oratione Dominica*, 1184B.

88 Vö. Uo. 82., 48. lábjegyzet.

89 Ezeket lásd uo. 49. lábjegyzet.

90 Uo. 83. Vö. Lk 20.36

is rendelkezett testtel, csak ez nem állati, hanem angyali test volt, így azt olyan attribútumok illetik, mint a „könnyedség”, „finomság”, „tisztaság”, „tehermentesség”, „agilitás”.⁹¹

Exkurzus: az emberi test a bűnbeesés után

Mielőtt teológiai szempontból megvizsgáljuk, hogy milyen viszonyban áll ez a két test, fontos néhány szót ejteni a hús-vér test teológiájáról. Jelen dolgozat bevezetőjében azt ígértem, hogy a test „státuszát” morális szempontból is vizsgálom Gergely filozófiai antropológiájában, ez azonban eddig nem történt meg. Ennek az egyik oka, hogy egy ilyen leírás számos olyan teológiai elgondolás ismeretét feltételezi, melyet csak jelen fejezetben vázoltam fel. A másik ok pedig az, hogy a kereszténységben a morál – ha egyáltalán beszélhetünk erről a kereszténység esetében – nem filozófiai, hanem teológiai kategória. Ez az alfejezet tehát egyfajta exkurzusként is olvasható,⁹² de lévén, hogy elsősorban teológiai vizsgálódásokat tartalmaz, szervesen illik a dolgozat jelen fejezetébe.

Láthattuk tehát azt, hogy az emberek hús-vér, „szexuálisan differenciált” teste, melyet Gergely a kettős természetünk „állati” felének feleltet meg, tulajdonképpen azért lett a második *kátászkéné* során az emberi természethez csatolva, mert Isten – bölcs előrelátásának köszönhetően – tudta, hogy az emberi faj bűnbe fog esni. Kérdés azonban, hogy ha Isten előre tudta, hogy az emberi faj bűnbe fog esni, miért nem akadályozta ezt meg. Az egyik válasz az, hogy mivel Isten képmására lettünk teremtve, ezért természetünkhöz a szabad akarat is hozzátartozik, mely nélkül nem beszélhetünk sem bűnökről, sem erényekről. Szabadon dönthetünk arról, hogy az erényt, s ezzel az erényes életet, vagy a bűnt, s ezzel a bűnös életet választjuk. Ha tehát a szabad akarat nem lenne az emberi természet elengedhetetlen része, azt sem lehetne elmondani az emberiségről, hogy Isten képmására lett teremtve. A második válasz, amelyről már az előbbiek során is szó esett, nem más, mint a teremtmények egyik legalapvetőbb tulajdonsága: a változásnak való alávetettség. Amennyiben az emberiség a lehető legtökéletesebbnek lett teremtve (s ezt tudjuk, hiszen láttuk, hogy az első *kátászkéné* során pontosan milyennek teremtetett az ember), viszont alapvető tulajdonsága a változás, annyiban az is biztos, hogy ez a változás előbb-utóbb a bukáshoz vezet.

Egy másik, de legalább ennyire fontos kérdés az, hogy Gergely pontosan mit gondolt az eredendő bűnről? Egyrészt már ismeretes, hogy a bűn forrása nem a test vagy annak szenvedélyei, hanem a szabad akarat.

91 Vö. Orton: i. m., 83–84.

92 Ennyiben pedig az előző fejezet alfejezeteinek egyike.

Másrészt Orton rámutat arra, hogy Gergely ugyan elfogadja a Ter3 azon leírását, mely szerint az eredendő bűn tulajdonképpen nem más, mint az engedetlenség, de az Írást meglehetősen neoplatonikus módon értelmezi. Gergely szerint „elfordultunk Istentől, ahelyett, hogy [...] tekintetünket örökké rajta tartottuk volna. Nem a gonosz az, ami felé fordultunk, hiszen annak [...] az emberi akaraton kívül nincs valós léte, hanem a teremtett dolgok.”⁹³ A szenvedélyek az Istentől való elfordulás következményei, és mint ilyenek, nem a testben gyökereznek. Isten tehát előre látta, hogy az emberi szemlélődés tárgya meg fog változni: a noétikus szféra folyamatos szemlélése helyett az emberek „tekintete” a „tisztá animalitás világára” fog esni, idővel pedig természetük egy része is részesülni kezd az állati természetből, mely ezt a „világot” jellemzi. Ortonnak ezen a ponton van egy rendkívül fontos megjegyzése, amelyre jelen fejezet végén fogok majd kitérni: Gergely misztikájának a célja nem más, mint az ember szemléletének a helyreállítása, azaz a noétikus szférára való visszairányítása, „visszahangolása”.

Az állati természetből való részesülés legérzékletesebb megnyilvánulása a test szexuális differenciálódása – a második *kátászené* tulajdonképpen nem más, mint a „megosztottságnak” az emberi természethez való hozzátartozása. Gergely egyszerű magyarázatot ad arra, hogy az Írás miért pont ezzel a gesztussal fejezi ki az állati természetből való részesülésünket: az embernek szaporodnia kell, így olyan testre van szüksége, mely ezt lehetővé teszi. Az *ember teremtéséről* azonban tartalmaz pár érdekes szövegrészt, melyek új perspektívából világítják meg a szaporodás kérdését. Gergely szerint „a paradicsomban nem volt sem házasság, sem vajúdás, sem szülés”, s ahogy azt már láttuk, az *apokatasztaszis* után sem beszélhetünk szülésről, „az angyali seregek száma mégis végtelen”.⁹⁴ Ebből Gergely azt a következtetést vonja le, hogy „nekünk sem lett volna szükségünk házasságra a sokasodáshoz, ha a bűn következtében el nem fajzunk és el nem távolodunk az angyalokéhoz hasonló állapottól”.⁹⁵ Ha tehát az emberi faj nem esett volna bűnbe, a száma is úgy „érte volna [el] a Teremtő akarata által meghatározott mértéket”,⁹⁶ ahogy az az angyalok esetén történt. Az emberiség azonban a bűnt választotta, így ennek megfelelően „a Teremtő bűnbeesett természetünkhöz illő szaporodási formával látott el minket, úgy, hogy az angyali fenség helyett a fajfenntartásnak ezt az állati és értelmetlen módját ültette az emberiségbe”.⁹⁷ A paradicsomból

93 Uo. 87.

94 *Az ember teremtéséről*, 17. fejezet, 215.

95 Uo.

96 Uo. (Kiegészítés általam, I. Z. Gy.)

97 Uo. 216.

való kiüzetéssel együtt anyagi testétől is megfosztotta a Teremtő az emberiséget, s ha már a bűn oka az „állati világhoz” való fordulás volt, ennek megfelelően választotta ki azt is, hogy miként fog a bűnös emberi faj a bűnbeesés után szaporodni. „Valóban állati jellegűvé vált az, aki a keletkezés ezen szenvedéllyel terhelt módját vette fel természetébe azzal, hogy az anyagi természethez vonzódott.”⁹⁸ Azonban az elfordulás nem csak a test szexuális differenciálódásában nyilvánul meg, hiszen ekkor válnak testünk elengedhetetlen részeivé a szenvedélyek is (vágy, harag, félelem, torkosság). Fontos megjegyezni, hogy ezek a szenvedélyek Gergely szerint bizonyos értelemben a szexualitásra, az állati szexualitásra vezethetők vissza: „az állati lények már az ember előtt a világban éltek, és természetükből a mondott oknál fogva az ember is kapott valamit, tudniillik a nemzés módját, ezért ezzel együtt az összes többi sajátosságban is részesedett, melyek e természetet jellemzik.”⁹⁹ Orton rendkívül jó hasonlattal világítja meg Gergely ezen gondolatát: „A szexualitásunk olyan, mint egy trójai ló a szenvedélyek számára.”¹⁰⁰ A szexualitásunk megnyitja természetünk „kapuit” a szenvedélyek számára, így ezek – ellepvén természetünket – azzal fenyegetik az emberi természetet, hogy elnyomják benne mindazt, ami isteni. Ráadásul gyakran megtörténik, hogy „az értelem is elállatiasodik a nem értelmes természet iránti vonzalom és hajlam miatt”. Ekkor történik a legnagyobb baj, hiszen amikor valaki az „értelmét arra kényszeríti, hogy a szenvedélyeket szolgálja, a jó képmás tüstént átcsap az állati képbe, és az egész [emberi] természet erre a képre rajzolódik át.”¹⁰¹ Az indulatok az állati természetből való részesülésből fakadnak, s lévén, hogy ezek „az állatra jellemző nemzés által” találtak „utat az emberi alkatba”, azt lehet róluk mondani, hogy a hús-vér testben gyökereznek.¹⁰² Ezek azonban pusztán indulatok, melyek önmagukban nem elegendőek ahhoz, hogy az emberi természetet állati képre „rajzolják”, faragják át. Amennyiben viszont az emberi értelem eme indulatok szolgálatába áll, egyfajta „*metanoiának*” lehetünk tanúi, hiszen ekkor az emberi természet valóban állativá vagy még az állatnál is alábbvalóbbá válik. Az indulatok csupán az értelem közbenjárásával képesek annyira „felfokozódni”, hogy megszülethessenek a bűnök – „a harag, az irigység, a hazugság, a cselvetés, a színlelés”. Gergely explicit módon le is írja, hogy mindezeket „a szellem helytelen munkálkodása ültette.” Míg az állati indulatok („disznók falánksága”, „lovak büszkesége”) csupán

98 Uo.

99 Uo. 18. fejezet, 217.

100 Orton: i. m., 93.

101 *Az ember teremtéséről*, 18. fejezet, 218. (Kiegészítés általam, I. Z. Gy.)

102 Uo.

„röpkék” és „gyengék”, addig az emberek, melyeket az állati indulatoknak az értelemmel való összjátéka szült, bűnösök, rosszak. Gergely önmagában ezeket az állati indulatokat nem is tartja rossznak, hiszen explicit módon kijelenti, hogy az értelem közbenjárása által váltak az állati természet ezen indulatai „rosszá”.¹⁰³ Mindebből arra lehet következtetni, hogy erényről és bűnről nem beszélhetünk anélkül, hogy ne vennénk figyelembe azt, hogy ezeket mind az emberi értelem és az emberi értelemnek az indulatokhoz való viszonya szüli: amennyiben „az értelem átveszi az uralmat a szenvedélyek felett”, ezek a szenvedélyek „mind erénnyé alakulnak át”, fordított esetben pedig már tudható, hogy mi történik.¹⁰⁴ Schelling szavaival élve: „az ember állhat az állat alatt is, nemcsak az állat felett.”¹⁰⁵

Nem kérdés tehát, hogy a szenvedélyek, az indulatok a hús-vér testben gyökereznek, de ezek – állati indulatok lévén – önmagukban nem tekinthetők rossznak vagy bűnösnek. Egyedül az értelem, a lélek munkája által válhatnak az indulatok erényekké vagy bűnökké – a bűnök és erények szellemiek, ennyiben pedig sajátosan emberek. A test tehát semmiképpen sem tekinthető a bűnök forrásának. Az indulatok, az értelem irányítása alatt, az erények elengedhetetlen részei: az „indulat a bátorságot hozza létre, a félnkség az óvatosságot, a félelem az engedelmességet, a gyűlölet a rossztól való irtózást, a szeretet ereje a valódi szép utáni vágyat, a büszke gondolkodásmód pedig a szenvedélyek fölé emel, és nem engedi, hogy a gondolat a rossz szolgájává váljék”.¹⁰⁶ Ennyiben az indulatok nemcsak a bűnök, hanem az erények alapjául is szolgálnak. Ennek rendkívül kitüntetett példája az *erosz* fogalma Gergely teológiájában: az *erosz* maga is egy vágy, de egy olyan vágy, melynek tárgya a Teremtő és a noétikus szféra szemlélése.¹⁰⁷ A keresztény misztikus költészet tanúsítja, hogy *erosz*, vágy, szeretet nélkül nem beszélhetünk misztikáról, hiszen a misztikát az Istennel való egyesülés iránti szüntelen vágy dinamizálja. Az *erosz* tehát elengedhetetlen feltétele a szerzetesi életnek, melyet Gergely a *De virginitate*-ben annyira dicsér. Bizonyos értelemben azt lehetne mondani, hogy a testre, illetve a testi szenvedélyekre a tiszta potencialitás állapota jellemző: önmagukban nincs metafizikai vagy teológiai státuszuk – csupán fizikaiak. Egy állat sem erényes, sem bűnös sem lehet, hiszen a szellem – az emberi *differentia specifica* – az, amely bűnökké vagy erényekké

103 Uo.

104 Uo.

105 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. T-Twins, Budapest, 1992, 72.

106 *Az ember teremtéséről*, 218.

107 Vö. Mark D. Hart: Reconciliation of Body and Soul: Gregory of Nyssa's Deeper Theology of Marriage. *Theological Studies*, 1990 (51):3, 450–478; 463–464.

formálhatja az indulatokat. Természetesen nem lehet eltekinteni attól, hogy az indulatok a legtöbb ember esetén bűnökké válnak, ezt Gergely is sokat hangsúlyozza. Van azonban pár olyan példa, ilyen Mózes (akinek életéről Gergely egy egész könyvet írt), illetve a szerzetesek és misztikusok, akik esetén a vágyak, az indulatok és a szenvedélyek az erények, illetve az átistenülés, a *theószisz* szolgálatában állnak. Amennyiben jelen alfejezet megállapításait összeolvassuk jelen dolgozat első fejezetének azon elgondolásaival, melyekben Gergely funkcionális monizmusáról esett szó, olyan képet kapunk a hús-vér testről, mely korántsem nevezhető „becsmérlőnek”, „leértékelőnek” vagy negatívnak.

Az „angyali” és a földi test viszonya

Ahhoz, hogy az „angyali” és a földi test viszonyáról szólhassunk, vissza kell térni Gergely egyik olyan elgondolásához, melyről jelen dolgozat során már esett szó. Gergely a testet *eidoszra* és *hüpokeimenonra* osztja, majd megjegyzi, hogy a fizikai test halálakor a *hüpokeimenont* alkotó anyagi részek a „közösbe”, a természetbe térnek vissza. A „világmindenség létrehozásához alapul szolgáló részek”, melyek minden test *hüpokeimenonjának* részeit képezik, „a sajátjuk felé igyekeznek”, így a tűz, levegő, föld, illetve a víz részecskék a világot alkotó tűzbe, levegőbe stb. térnek vissza. Gergely azonban arra is felhívja a figyelmet, hogy az *apokatasztaszisz* során az egyes testek *eidosza*, melyről tudjuk, hogy a „szilárd és állandó” lélekkel egyesülvén maga is szilárd és állandó, s nem tűnik el vagy módosul a test halálakor, „ugyanazokat [a részeket] vonzza magához, melyek a forma rajzolatának megfelelnek. Azok fognak pedig megfelelni, amelyek kezdetben kialakították a formát. Egyáltalán nem hihetetlen tehát, hogy a közösből kiválva minden ismét a sajátjához térjen vissza.”¹⁰⁸ Amellett, hogy ez a szövegrész számos protológiai kérdést vet fel, arra is rávilágít, hogy az *apokatasztaszisz* során az elemek, melyek a test halálakor a „közösbe” tértek vissza, újra visszatérnek abba a testbe, melynek egykor *hüpokeimenonját* alkották. Ramelli meg is fogalmazza a szövegrész alapján levonandó következtetést: „individuális identitás szempontjából a feltámadt test azonos a földi testtel, csak [az előbbi] szellemi és halhatatlan.”¹⁰⁹ Amennyiben a test *eidosza* az *apokatasztaszisz* során ugyanazokat a részeket vonzza magához, mint amelyek fölött a test földi élete során is rendelkezett, annyiban a földi és az „angyali” test valamiféle azonosságát kell állítanunk. Tudjuk viszont, hogy az „angyali” test rendkívül sok szempontból különbözik a földi testtől (nincs biológiai neme,

108 Az ember teremtéséről, 27. fejezet, 242–243. (Kiegészítés általam, I. Z. Gy.)

109 Ramelli: i. m., 289.

nincs szüksége anyagi táplálékra, hiányoznak belőle az állati szenvedélyek), így a két test azonossága mellett valamiféle átalakulást is fel kell tételezni. A szövegrészlet paradox jellegét az okozza, hogy Gergely explicit módon kijelenti: ugyanazok a részek térnek vissza a közösből a testbe, melyek a testet a halála előtt alkották. Tudjuk, hogy ezek anyagi részek, míg az anyagi testet alkotó elemekről ugyanezt nem feltételezhetnénk – vagy mégis?

Kétségtelen, hogy a téma szakértőinek jelentős hányada egyetért abban, hogy Gergely szerint az anyagi testek valamilyen értelemben materiálisak.¹¹⁰ Kérdés, hogy ez a matéria milyen viszonyban áll azzal a matériával, mely a hús-vér testünket alkotja. Erre a kérdésre nem találtam kielégítő választ a másodlagos irodalomban, így megpróbálok saját magyarázattal szolgálni.¹¹¹ *Az ember teremtéséről* első fejezete tulajdonképpen azt írja le, hogy miként teremtette Isten a világot. Ebben a fejezetben Gergely átfogó leírást ad azokról az elemekről, illetve az elemek egymáshoz való viszonyáról, melyek a különféle anyagi testek *hüpokeimenonját* alkotják. Fontos megjegyezni, hogy az elemek leírásakor Gergely tulajdonképpen különféle attribútumokat rendel az egyes elemekhez, s ezek az attribútumok szabják meg azt is, hogy ezek az elemek miként viszonyulnak egymáshoz. A tüzes elemet „örökmozgónak” és „könnyűnek” írja le, melyet a levegő „könnyűsége” és „mozgékonyasága” utánoz. A levegőről egyben azt is megjegyzi, hogy könnyűsége és mozgékonyasága ellenére mégsem szűnik meg a „szilárd természethez fűződő rokonsága”, hiszen a levegő „sem mozdulatlan nem marad örökké, sem nem árad és szóródik szét szakadatlanul”, „mind a kettőhöz hasonló”, s emiatt van az, hogy a vízzel együtt a tűz és a föld között helyezkednek el, melyek egyfajta pólusként funkcionálnak az anyagi részek leírásában.¹¹² Fontos tehát megjegyezni, hogy az egyes elemeket különféle attribútumokkal, azaz fogalmakkal írja le Gergely. A dolgozat elején, ahol az anyag ontológiai státuszáról írtam, megjegyeztem, hogy Gergely az anyagot tulajdonképpen különféle fogalmak, attribútumok konstellációjaként gondolta el, s végső soron ebből fakad a radikális idealizmusa. Az elemek ezen leírása/meghatározása és a radikális idealizmus abszolút koherens módon összeillenek. Amennyiben tehát az anyag nem más, mint különféle fogalmak konstellációja, annyiban ugyanez elmondható az anyagot alkotó alapelemekről is. Gergely *A lélekről és a feltámadásról* c. értekezésében a következőket írja: „Azt a testi burkolatot fogod látni, mely most a halálban szétbomlik, hogy ismét felépüljön ugyanazokból az elemekből. Nem lesz azonban olyan nehézkes és röpkéletű eszköz, hanem légiesebb

110 Vö. Orton: i. m., 82., 48. lábjegyzet.

111 Itt fontos megjegyezni, hogy elméletem spekulatív, és lévén, hogy nem vagyok a téma szakértője, elég megalapozatlan.

112 *Az ember teremtéséről*. 1. fejezet, 172.

és fenségesebb, át fog alakulni a szövete”.¹¹³ Ramelli kiemeli: amellett, hogy a szövegrészben Gergely a halandó és az „angyali” test azonosságát állítja, említés kerül egyfajta „transzformációról” is, melyet jelen kontextusban a test minőségi átalakulásaként kell értelmezni. Ebben a szövegrészletben is feltűnő az, hogy Gergely különféle attribútumok segítségével definiálja az „angyali” testet, illetve az átalakulást is ezen attribútumok transzformációjaként írja le – ez is összhangban van a radikális idealizmusával. Mindezek alapján azt lehetne mondani, hogy a test, illetve a test „szövetének” transzformációja a szövetet alkotó anyagrészek minőségének átalakulása által megy végbe. Ezt természetesen nem úgy értem, hogy a *hüpokeimenont* alkotó anyagrészek közti mennyiségi viszonyok alakulnak át (mondjuk több tüzes és légies elem kerül az „angyali” testbe), hiszen Gergely arról beszél, hogy ugyanazon elemek térnek vissza a „közösből”, mint amelyek a halandó testet alkották – így az egyes elemtípusok mennyisége nem változhat meg. Ehelyett úgy gondolom, hogy az anyagrészecskék *attribútumai* változnak meg. Természetesen ez nem jelenti azt, hogy minden anyagrészecske a tűzhez vagy levegőhöz válik hasonlóvá; a négy elem olyan isteni attribútumokkal lesz felruházva, melyek számunkra, emberek számára, ismeretlenek. Ezen érveket támasztják alá Gergely azon szövegrészletei is, amelyekben az „angyali” test attribútumairól van szó: „örökké fénylő”, „fenséges”, „angyali”, „könnyed”, „súlytalan” – Gergely feltűnő módon nem használja ezen attribútumokat az általunk ismert anyag leírásakor.¹¹⁴ Amennyiben nem fogadjuk el, hogy Gergely radikálisan idealista volt, annyiban nem látok módot e probléma emberi megoldására. A két test tehát *azonos* – ugyanaz az *eidosz*, illetve ugyanazok az anyagrészek alkotják őket. A különbség, mely a két test között húzódik, az anyagrészek attribútumainak átalakulásában keresendő. Sajnos erről az átalakulásról nem található több leírás Gergely műveiben, így valószínűsíthető, hogy misztériumként kezelte a test átalakulását.

Az „angyali” test és a lélek viszonya

Jelen dolgozatban már esett szó arról, hogy az alexandriai iskola legnagyobb képviselői, így nagyon valószínű módon Gergely is, úgy gondolták, hogy egyedül Isten lehet teljesen testetlen – minden teremtmény, még az

113 *A lélekről és a feltámadásról*. 618.

114 Vö. Ramelli: i. m., 293. „A bűn, melyet faszzerű eszközökkel követtünk el, faszzerű vázat juttatott nekünk, annak ellenére, hogy azelőtt aranyak voltunk... De ez a váz, a szabad akarat által, újra arannyá válhat a fából, vagy ezüstté az agyagból.” (*Life of Moses*, 2.191.)

angyalok is, igényel(nek) valamiféle testet. Ebből az következik, hogy a test és a lélek elválaszthatatlanok. Kérdés az, hogy ez az állítás melyik testre vonatkozik: az „angyali” vagy a hús-vér testre. Gergely szerint, aki „kezdetet tulajdonít a mozgásnak, az semmiképpen sem kételkedik abban, hogy véget is ér”.¹¹⁵ Fontos megjegyezni, hogy jelen szövegrészlet kontextusából az is kiderül, hogy Gergely a mozgás alatt elsősorban az időt érti, hiszen ez utóbbi nem más, mint a mozgás megnyilvánulásának közege. Aminek tehát időbeli kezdete van, annak időbeli véggel is kell rendelkeznie. Mindezek mellett tudjuk azt is, hogy a világegyetem megteremtése – benne az emberi fajjal – nem időben történt.¹¹⁶ Lévén, hogy a két *kátászkené*, az ember teremtésének két mozzanata, nem időben mentek végbe, ezért az a test, melynek a lélektől való elválaszthatatlanságáról szó van, nem lehet más, mint az „angyali” test. Mindemellett tudjuk azt is, hogy a lélek halhatatlan: ha figyelembe vesszük Gergely azon gondolatát, mely szerint mindennek, ami időben keletkezett, egyszer véget kell érnie, arra kell következtetnünk, hogy a lélek nem keletkezhetett az időben. Az ember hús-vér teste a halál pillanatában szétválik, elpusztul, hiszen a *hüpokeimenonj*át alkotó elemek visszatérnek a „közösbe”, így nem állítható az, hogy a hús-vér test elválaszthatatlan a lélektől. Ez utóbbit Gergely fogalomhasználat is alátámasztja, hiszen azt a folyamatot, melynek során a lélek – a test *eidosz*ának „pecsétjével” együtt – a feltámadás után újra „megközelíti” a *hüpokeimenont* alkotó részeket, Gergely *oikeiósizis*nek hívja, melyet jelen kontextusban „tulajdonba vételként” fordíthatnánk: a lélek, illetve a test *eidosza* újra „tulajdonba veszik” a „közösből” azokat a részeket, melyek őket illetik. Viszont ahhoz, hogy valamit tulajdonba vehessünk, az szükségeltetik, hogy ettől a valamitől – a tulajdonba vételt megelőzően – el legyünk választva. Mindezek alapján tehát ki kell zárni annak a lehetőségét, hogy a test és lélek elválaszthatatlanságának kijelentésekor Gergely a hús-vér testre gondolt volna.¹¹⁷

Az „angyali” test és a lélek tehát elválaszthatatlanok, így nem állíthatjuk azt, hogy Gergely *teológiai* antropológiája dualista lenne. Kérdés azonban az, hogy ha Gergely nem volt dualista, akkor miként tudnánk jellemezni antropológiai álláspontját a test–lélek viszonyt illetően. Az *Orationes VIII de beatitudinibus c.* prédikációjában a következőket írja Gergely: „Nem kellene tehát azt gondolnunk, hogy az Írás szerint az igazak életét duálisként kéne felfogni. Hiszen amikor a bűnök megosztó-fala

115 Az ember teremtéséről, 23. fejezet, 230.

116 Gondoljunk a *kátászkenék* leírásához fűzött megjegyzésre, miszerint a két *kátászkené* nem időben, hanem logikai szempontból követi egymást. Emellett lásd Orton: i. m., 57–61., 103–110.

117 Vö. Gergely ontológiai dualizmusával.

[...] eltűnik, a kettő egyesül és összeolvad a jó keresése során.”¹¹⁸ Ramelli Evagriosz Pontikosz interpretációját veszi át a szövegrészlet értelmezésekor, aki szerint Gergely test és lélek egységéről beszél a prédikáció során. Evagriosz szerint Gergely egyfajta szubszumciós viszonyt tételez fel test és lélek között: a test a lélek „alá szubszumálódik”. Ennyiben a test, melyet Ramelli következetesen „szellemi testnek” nevez,¹¹⁹ tulajdonképpen annak az „egyesített noétikus teremtménynek” a teste, melyet embernek nevezünk.¹²⁰ Kérdés, hogy Ramelli interpretációja mennyiben nevezhető monistának. A szubszumciós viszony nem jelentheti a testnek a lélekre való redukcióját, hiszen ekkor annak a veszélye fenyegetné Ramelli interpretációját, hogy nem veszi figyelembe azt, hogy egyedül a Teremtő teljes testetlen. Úgy tűnik, hogy ezzel Ramelli is tisztában van, hiszen tanulmányában következetesen emlékezteti az olvasót arra, hogy a test redukálhatatlan a lélekre. Egyedül Isten természete egyszerű, a teremtmények természete összetett, ennyiben nem beszélhetünk antropológiai monizmusról. Amennyiben viszont a prédikáció értelmezésének harti interpretációját követjük, érdekes megfontolásokra találhatunk: Hart szerint Gergely a prédikáció során arra próbált rámutatni, hogy természetünk kettőssége elsősorban attól függ, miként élünk. Amennyiben elfordítjuk tekintetünket Istentől, és vágyainkat az anyagi világ felé fordítjuk, természetünk kettészakad, hiszen míg indulataink az állati világ felé húznak minket, addig lelkünk (*nousz*) Isten felé törekszik. Ennek a dilemmának – ahogy azt már láthattuk – két pólusa van: vagy az indulataink, azaz állati természetünk, vagy az értelmünk, azaz isteni természetünk kerekedik a másik fölé. Hart szerint akkor, amikor értelmünk kerekedik az indulataink felé, s vágyaink arra irányulnak, amelyet „valóban vágnunk kell”, „az emberi természet kettőssége megszűnik kettősségnek lenni”.¹²¹ Ez egybevág a szerzetesi élet legfőbb céljával, mely nem más, mint az Istennel való egyesülés – ha az emberi természetünkön teljesen eluralkodik az, ami isteni bennünk, természetünk kettőssége, s ezzel emberi voltunk, megszűnik, hiszen ekkor már *átistenültünk* (*theoszisz*). Tény, hogy ez nagyon keveseknek sikerült, ha egyáltalán sikerült valakinek.¹²² Mindezek

118 Hart: i. m., 476. (Orationes VIII de beatitudinibus, 1289D)

119 Ellenben mondjuk Ortonnal, aki „angyali”, vagy „szubtilis” testnek nevezi a teremtéskor létrejött testet.

120 Vö. Ramelli: i. m., 305.

121 Hart: i. m., 475–476.

122 Megközelíteni azonban igen, pl. Mózesnek. Mindemellett persze kérdés az is, hogy lehetséges-e a teljes átistenülés. Amennyiben az *apokatasziaszisz* után az angyalokkal válunk egyenlővé, valószínűleg nem. Vannak azonban Gergelynek olyan írásai, melyek másra engednek következtetni.

arra engednek következtetni, hogy a legjobb az, ha Gergely nézeteit valamiféle non-dualizmusént jellemezzük. Semmiképpen sem beszélhetünk dualizmusról, ugyanakkor teljes monizmusról is csak rendkívül kivételes esetekben. Bizonyos értelemben azt lehetne mondani, az emberek szabad akaratán múlik, hogy ez a viszony mennyire tekinthető dualistának vagy monistának. Mindezt Ramelli azon megjegyzése is alátámasztja, mely szerint az *apokatasztaszis* utáni angyali életnek az aszketikus életforma az anticipációja.¹²³ Az aszketák és misztikusok olyan imamódokat fedeztek fel, melyekben a testnek legalább akkora jelentősége van, mint a léleknek, sőt az aszketák nemcsak ima közben, hanem az élet minden pillanatában arra törekednek, hogy a bennük munkáló vágyakat Istenre irányítsák, s ezáltal azokat azzá az *érosszá* alakítsák, mely a misztikus élet hajtómotorja. Az aszketikus életforma nem az értelem vagy a lélek zsarnoksága a testen, hanem a szenvedélyek *átalakítására* való törekvés. Az aszketák nem a szenvedélymentesség állapotát kívánják elérni, hanem arra törekednek, hogy a szenvedélyeket – Deleuze és Guattari fogalmával élve – úgy „fektessék be” (*invest*), hogy azok, az értelemmel együttműködően, minél közelebb vigyék őket Istenhez. A szerzetesi életforma ebben az értelemben nem más, mint a vágy ökonómiájának egy sajátos fajtája.

Befejezés

Michel Foucault *A szexualitás története c.* könyvsorozatának első kötetében tulajdonképpen amellet érvel, hogy a közhiedelemmel ellentétben a szexualitás története nem a szexualitás elnyomásának a története. Jelen dolgozat bizonyos értelemben hasonló vállalkozásnak tekinthető: dolgozatomban ugyanis arra próbáltam rávilágítani, hogy a kereszténység egyik prominens gondolkodója egyáltalán nem „becsmérli” vagy „felejt” el a testet. Gergely filozófiai és teológiai antropológiája arról árulkodik, hogy Gergely rendkívül sokat gondolkodott a testről – erről tanúskodik jelen dolgozatban „rekonstruált”¹²⁴ elmélete is, mely rendkívül sok perspektívából vizsgálja meg a testet, s mindezek alapján kedvező képet fest róla. Gergely elmélete azonban csak egy a sok közül, így *a fortiori* arra következtethetünk, hogy a keresztény egyházatyák testet illető elgondolásai, melyek között kétségtelenül számos eltérés van, a testről való gondolkodás történetének egy annyira intenzív korszakáról tanúskodnak,

123 Vö. Ramelli: i. m., 294.

124 A teljesség igénye nélkül rekonstruált.

melyhez talán csak a modern és posztmodern vizsgálódások korpusza fogható. Emellett – bár jelen dolgozatban sajnos nem tudtam a probléma ezen aspektusára kitérni – azt is láthatjuk, hogy vannak olyan életformák (ilyen a szerzetesség vagy a házasság bizonyos fajtái), amelyek célja az elméleti elgondolások gyakorlati megvalósítása.¹²⁵ Mindebből következik, hogy a kereszténység nemcsak a testelméletek, hanem a testtechnikák szempontjából is virágzó korszak volt: az aszkézis testkultúrájának nyugati változata s az azt alkotó testtechnikák sokasága (ebbe beletartoznak a különféle imamódok, de az aszketikus élet más gyakorlatai is) mind a kereszténységben gyökereznek.

125 Talán nem véletlen, hogy Gergely bátyja, Baszileiosz írta meg a kereszténység történetének első szerzetesi reguláját, vagy az, hogy Gergely maga is számos értekezést szánt a különféle életformákról való elmélkedésre.