

Az isteni és az emberi természet egyesülésének értelmezése és jelentősége Hitvalló Szent Maximosz kisebb krisztológiai műveiben

I. PROPOZÍCIÓ

Vizsgálódásunk célja a nagy bizánci rendszeres teológus és misztikus, Maximosz Homologétész (†662) krisztológiájának taglalása. Pontosabban szólva, szeretnénk logikailag elemezni az isteni és az emberi természet Maximosz által elgondolt egyesülési moduszát Krisztusban mint alanyban, valamint az egyesülés (*henószisz*) e fajtáját összehasonlítani a Szentháromság Maximosz által definiált egységével. E vizsgálat eredményeképpen reményeink szerint mélyebb belátást nyerhetünk Maximosz istenfogalmába, valamint Isten és ember Maximosz által meghatározott viszonyába. Miután témánk a megváltásteológia tágabb összefüggésében helyezkedik el, ezért végső soron Maximosz szótériológiai intuícióit, ilyen tárgyú filozófiai-teológiai előfeltevéseit próbáljuk meg itt vázlatosan rekonstruálni. Alapszövegünk az *Opuscula theologica et polemica* öt műve: keletkezésük valószínű ídőrendjében a 13., 18., 5., 6. és 14. irat, ezek közül is különösen az utolsó, 14. mű. Ezekben a különböző műfajú (kis értekezés, vitairat, definíciós lista) művekben különösen Krisztus kettős működése és kettős akarata mellett érvel a Hitvalló.

II. FORRÁSOK

A 13. (626–627), 18. (626–633), 5. (633), 6. (633) és 14. (640 körül) *opusculum*ok mind Maximosz életének első, a Pürrhosz-vita (645. július) és a lateráni zsinat (649) előtti szakaszában keletkeztek. A nagyjából másfél évtizedes időszakban való eloszlásuk ellenére eléggé szorosan összeköti őket krisztológiai és antropológiai tartalmuk, valamint a bennük megnyilvánuló, maradéktalan logikai tisztázásra irányuló szerzői szándék. Dogmatikai, teológiatörténeti jelentőségüket nem lehet túlbecsülni: az *Opuscula* a monothelizmus ellen I. Márton (*sed* 649–653) által összehívott és Maximosz együttműködésével tartott lateráni zsinat kánonjait illető terminológiai és dogmatikai forrás, pontos logikai distinkci-

ók és fontos teológiai tételek forrásvidéke e szinódus számára.¹ A lateráni zsinat kánonai, dokumentumai pedig a 3. konstantinápolyi (6. egyetemes) zsinat (680–681) eszmei forrásai, amennyiben ez utóbbi is lényegileg a monothelétizmus (és a monoenergizmus) ellen lépett fel, kemény kifejezésekkel ítélte el Kürosz alexandriai pátriárkát, a monoenergizmus kezdeményezőjét, valamint Szergiosz konstantinápolyi pátriárkát és Honorius római pápát, a monothelétizmus megalkotóját, illetve támogatóját, fenntartotta és megerősítette a kettős természet khalkédóni orthodoxiáját, hangsúlyozta Krisztus hiánytalan, teljes emberségét (Denzinger–Schönmetzer 1976. no. 554), és különösen azt, hogy a Megváltó emberi akarata is működik, ellentétmentesen alárendelődve az isteni akaratának.² A konstantinápolyi zsinat mindezeket egyszersmind Maximosz örökében is fogalmazta meg.³ J.-C. Larchet szerint „a lateráni zsinat, majd később, a Hitvalló halála után a 3. konstantinápolyi zsinat hitszabályai Maximosz *opusculumaiból* kölcsönöztek bizonyos számú kifejezést, és e műveknek szellemükben is igen sokkal tartoznak” (Larchet–Ponsoye 1998. 17). E kisebb művek kapcsán ezért módszertani tekintetben azt mondhatjuk a Hitvallóról, hogy egyik fő erénye és eredménye a logikai-terminológiai tisztázás a rendszeres teológia terén, és hogy ő az egyik legjelentősebb korai rendszeres teológus Bizáncban. – Filológiai oldalról el kell még mondani, hogy az *Opuscula* szövege tekintetében egyelőre a PG 91. kötete a *textus receptus* (9 A 1–285 B 9).

¹ A lateráni szinódus hitvallásában hangsúlyosan szerepel mindenekelőtt Krisztus kettős akaratának Maximosz képviselte tézise (Denzinger–Schönmetzer 1976. no. 500, 171). Mint Denzinger és Schönmetzer is rámutatnak, Maximosz *Disputatio cum Pyrrhó*ja megelőlegezi a 10. és 11. kánonok szövegezését (vö. *Patrologia Graeca* [a továbbiakban: PG] 91. 289 C 4–6 és 320 C 13–14). Álláspontunk szerint a – Krisztus hiánytalan emberségét tanító és a két természet egyesülési moduszát pontosan meghatározó – 5–9. kánonok is feltehetőleg Maximosz hatását mutatják. Maximosz befolyását érezzük továbbá a 15. kánonon is, amely Ál-Areopagita Szent Dénes 4. levelének monoenergéta hangzású kifejezését (*mian theandrikén energieian*) dítőenergéta módon értelmezi (lásd *deivirilis operatio*, uo., no. 515, 173), ahogyan ezt később Maximosz is tette az *Ambigua ad Thomam* 5. részében.

² Uo., no. 556 és 558; vö. Maximosz: *1. opusculum*, „Non posse dici in Christo unam voluntatem” alcímű rész (PG 91, 28 B 1–37 A 11).

³ Legalább részben Jeruzsálemi Sóphtonios és Hitvalló Maximosz hatásának tekinthető a zsinat általános törekvése a terminológiai tisztázásra, egyértelműsítésre. A szinódus így e két teológus szóhasználatával összhangban rögzíti, hogy Krisztusban a *proszópon* vagy *hiiposztaszisz* („személy”) az, ami egységet alkot. Talán Maximosz hatását vélhetjük felfedezni abban is, hogy a zsinati határozatok sorrendileg előbb utasítják el a monothelétizmust, mint a monoenergizmust (bár a *theléma* az *energeia* egy modulusza, tehát a fordított sorrend lenne logikus), ahogyan ezt Maximosz is teszi a *Disputatio cum Pyrrhó*ban. Valószínűleg abban is Maximosz hatását láthatjuk, hogy a szöveg impliciten elutasítja Ál-Areopagita Szent Dénes 4. levelének monoenergéta olvasatát (vö. Maximosz: 5. *ambignum*). A zsinati határozat kifejezetten hangsúlyozza Maximosz két legfontosabb krisztológiai terminusát (*aszünkhüütosz* és *adiahairetész*) is, a dokumentum összefoglaló szakasza pedig impliciten elutasítja Honorius pápa 633-ban Szergioszhoz írott levelének akarat-doketizmusát (*u kata phantasziar*; Denzinger–Schönmetzer 1976. no. 558).

III. AZ *OPUSCULA* TEMATIKUS CSOMÓPONTJAI

Az itt tárgyalt kis művekről általánosságban állíthatjuk, hogy meghatározásaik két-három irányba tekintenek: az azonosság (*tautotészs*) és a másság (*heterotészs*) területeit, fajtáit és fokozatait rögzítik egyrészt a Szentháromságon belül (részben Ál-Areopagita Szent Dénes nyomdokaiba lépve, vö. *Isten nevei* I–II.), másrészt a krisztusi alanyban az isteni és az emberi lényeg viszonylatában, harmadrészt az emberi természetben az előbbi *locus*okhoz képest. Maximosz e distinkciói és érvei mindig az orthodox középutat keresik két eretneknek minősülő véglet: az arianizmus és a szabellianizmus, illetve a nesztorianizmus és az eutükheanizmus között – szerzőnk e törekvése több elméleti művében is megnyilvánul (az izraelita „unitárius” istenképzet elleni, antiszemitának tűnő nyilatkozatai is így: antiszabellianus állásfoglalásokként értelmezendők, melyeket Maximosz a mestere, Szóphroniosz jeruzsálemi pátriárka *Zsinati levele* nyomán tesz magáévá).⁴

Ezzel a pusztán formai állítással azonban ki is merítettük a lehetséges evidens kijelentések körét e tematikán belül. A Szentháromságban, a Felkentben és az emberben lévő azonosságok és különbségek elmélete ugyanis határtalan terület, mely Isten, az ember és az Istenember „lényegébe vág”, amint erről Maximosz *opusculumai* is meggyőznek. E lényegbevágó diszkusszió csomópontjaiban a lényeg–személy (*uszia–hüposztaszisz*), az azonosság–mátság (*tautotészs–heterotészs*) és az egység–különbség (*henószisz–diaphora*) oppozíciók állnak, melyek helyes vagy helytelen alkalmazása jelöli ki az orthodoxia határait, illetve az összes lehetséges eretnekség típusát és viszonyítási pontjait. Az e csomópontok mentén építkező koherens terminológiai és logikai rendszer végcélja a megváltás fogalma mint középpont körül lehetőség szerint egyetlen homogén és átfogó érvelési hálóba összekapcsolni Istent és embert.

IV. KIINDULÁSI PROBLÉMÁK

Az érvelés tág értelemben vett tárgyát, az isteni és az emberi természet összefüggésrendszerét Maximosz beállításában szigorú logikai viszonyok – analógia, szembenállás, hierarchia, kauzalitás – szövik át meg át, melyek az érvelés bizonyítási alapjaiként szolgálnak, és logikai úton rajzolják elő Isten és ember viszonyát. Így például a 13. *opusculum* sokatmondó fordított analógiát állít fel Isten és ember között az azonosság és a mátság kategóriáira alapozva:

⁴ Ilyen nyilatkozatot találunk pl. az *Expositio orationis dominicae*ben, CC SG 23. 51.

A legteljesebb egyesülésben miként van azonosság is meg másság is? Vagyis a lényegnek azonossága és az arculatok [*proszópon*] mássága, és fordítva. Így például a Szentháromságban a lényeg az, ami azonos [*tautotész usziasz*] és az arculatok mások, elvégre egyetlen lényeket vallunk meg, de három személyt [*hüposztaszisz*]. Az ember esetében viszont az arculat azonos, de különbözőek a lényegek, mert bár egy az ember, más a lélek lényege, és más az élő hús [*szarx*] lényege.⁵

Ez a nyilatkozat Isten és ember *differentia realis*-át fogalmazza meg, amennyiben a Végtelen Lény e logikai jellemzése a véges lény felépítésének inverzét mutatja. A különbség megfogalmazása azonban nemcsak távolítja a két véglelet egymástól, hanem kapcsolatba is hozza őket egymással, hiszen ugyanazokkal a kategóriákkal ragadhatóak meg, csak fordított mintázatban. A fordított analógia kifejezi továbbá azt is, hogy – ha e racionális következtetési formát érvényesnek tekintjük, akkor – nem elgondolhatatlan több személy egyébként paradoxnak tűnő létezése egyetlen lényekben, ti. Istenben.

Ez a példa is jelzi, hogy az *Opuscula* kulcsterminusai – különösen az *uszia* és a *hüposztaszisz* – átfogó fogalmi-dialektikai keretet kívánnak biztosítani az egész problematika tárgyalásához. Ezek az alapvető terminusok azonban éppen ezért érzékelhetően mást fejeznek ki vagy legalábbis másfelé orientáltak Isten esetében, mint az ember esetében (vö. 14. *opusculum*). A kifejtés problémáit részben ez a (túlzott) dialektikai elvárás okozza: a terminusoknak át kell fogniuk a teológiát és az antropológiát egyaránt, tehát szinte végtelenül elasztikusoknak kell lenniük, a megváltásteológia egyik, végtelen pólusától a másik, véges pólusáig kell nyúlniuk, hogy általuk egységes és racionálisan elgondolható és megérthető rendszerbe foglalható legyen Isten és ember. Ez a nehézség így jelentkezik először is a *homousziosz* terminus esetében a 14. *opusculumban*:

Azonos lényegű [*homouszion*] az, ami ugyanazt a lényeket birtokolja, mint valami más, de különbözik ugyanettől a személy tekintetében [*kata tén hüposztaszin*]; ahogyan az ember és a többi faj esetében van. Ha tehát valami a lényege tekintetében [*kata tén uszian*] azonos egy másik dologgal, attól még nem azonos azzal a személye tekintetében [*kata tén hüposztaszin*] is; és ha valami egységet [*hen*] képez és egyesült [*hénómenon*] egy másik dologgal a lényege tekintetében, attól még nem képez egységet és nem

⁵ Πῶς ἡ ἄκρα ἔνωσις καὶ ταυτότητα ἔχει, καὶ ἐτερότητα; Ἡ ταυτότητα οὐσιῶν καὶ ἐτερότητα προσώπων, καὶ τὸ ἐμπαλιν. Οἷον ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν τῆς οὐσίας· ἐτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου· ἐτερότης δὲ οὐσιῶν· ἐνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχή, καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ. PG 91, 145 B 7–14.

egyesült azzal a személye tekintetében; és ha valami egy másik dologtól a személye tekintetében különbözik, akkor egyesülésben van [*henószin ekhei*] ugyanezzel a dologgal a lényege tekintetében.⁶

A Maximosz által felhozott példa bizonyítja, hogy az *uszia* (és a *homousziosz*) itt antropológiai jelentésben is értelmeződik, a fejtegetés további részei – és a *homousziosz* zsinati előtörténete – pedig világossá teszik, hogy a Hitvalló trinitológiai jelentést is tulajdonít a terminusnak, tehát hogy e szavak hídterminusok. A következő, dialektikai feszültséget hordozó, átfogó fogalmak az egyesülés (*henószisz*) és a különbség (*diaphora*), melyek definícióját Maximosz ismét kétfelé, de ezúttal a trinitológia, illetve a krisztológia felé tájolja (ugyancsak a 14. *opusculum*ban):

Lényegi [*usziódész*] az egyesülés [*henószisz*], ha a szám tekintetében különböző, sok személyt [*hüposztaszeisz*] egyesít egy és ugyanazon lényegben. Lényegi különbség [*diaphora*] az az elv [*logosz*], ha a lényeg avagy természet megmarad csökkenés és változás nélkül, valamint keveredés és összeolvadás nélkül, és amikor egy másik, fájában különböző dologgal egyesül egyetlen személlyé [*eisz mian hüposztaszin*], akkor egyáltalán nem hagyja el a maga természetből fakadóan sajátos természetét.⁷

Itt egy bekezdésen belül szerepel a két legfontosabb, trinitológiai, illetve krisztológiai definíció különbsége: a Szentháromságban az egység a lényegi, és a személyek különböznek, Krisztusban a különbség a lényegeket érinti, és a személy azonos. A két meghatározás („lényegi egység”, illetve „lényegi különbség”) ilyenformán egymás inverze. Ezt – a hagyománynak megfelelően – úgy értelmezhetjük, hogy az isteni lényeg egységesebb, mint a krisztusi alany, tehát hogy a Felkent inkább tartozik a Szentháromságban Istenhez, mint a krisztusi személyben az emberhez (illetve mindenesetre más modulusban tartozik ide,

⁶ Ὁμοούσιον ἐστὶ τὸ τῆς αὐτῆς οὐσίας ἄλλω τυγχάνων, διάφορον δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὄν· ὡς ἐπὶ τε ἀνθρώπου καὶ τῶν ἄλλων ἔχει εἶδόν. Εἴ τι οὖν ἄλλω ταυτὸν ὑπάρχει κατὰ τὴν οὐσίαν, οὐχ ἔν οὔτε ἡνώμενον τῷ αὐτῷ τυγχάνει καὶ κατὰ τὴν ὑπόστασιν· καὶ εἴ τι διάφορον ἔχει πρὸς ἄλλο κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τοῦτο ἑνωσὶν ἔχει πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν οὐσίαν (14. *opusculum*: PG 91, 149 B 1–153 B 8, ezen belül 149 C 7–D 2; az idézet eleje E. Ponsoye fordításában: *Consubstantial ce qui se trouve de même essence qu’un autre, tout en étant différent de celui par hypostase; comme il en va pour l’homme et autres espèces...* (Larchet–Ponsoye 1998. 193). Vö. még ugyanezen *opusculum* elejét: „A lényeg [*uszia*] és a természet [*phüszisz*] ugyanaz; mert mindkettő közös és általános, amennyiben sok dologról és szám szerint különbözőkről állítjuk, és sohasem egyetlen arculat [*proszópoi*] által meghatározottak.”

⁷ Οὐσιώδης οὖν ἑνωσίς ἐστιν ἡ τὰς διαφορούς κατ’ ἀριθμὸν καὶ πολλὰς ὑποστάσεις εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν οὐσίαν συνάγουσα. Οὐσιώδης δὲ διαφορά τυγχάνει λόγος καθ’ ὃν ἡ οὐσία, ἡγουν φύσις, ἀμειωτός τε καὶ ἀτρεπτός, ἄφωρτος ὁμοῦ καὶ ἀσύγχυτος διαμένει, καὶ τὴν πρὸς ἄλλο κατ’ εἶδος ἕτερον εἰς μίαν ὑπόστασιν ποιούμενη σύνοδον, οὐδ’ ὅλως τῆς κατὰ φύσιν ἰδίας ἐξίσταται φύσεως. PG 91, 149 D 3–10.

mint oda). A kétfajta egység az összetartozás fokozatában, szorosságában különbözik. Maximosz ezután a *hūposztaszisz* (személy) és a *proszópon* (arculat) terminusok kapcsán tesz általános kijelentést ugyanebben az *opusculumban*:

A személy [*hūposztaszisz*] és az arculat [*proszópon*] ugyanaz; mert mind a kettő egyedi [*merikon*] és sajátos [*idion*], amennyiben önmagukban körülhatároltak, nem pedig több dolog közös természetét írják le.⁸

Mindezek a megállapítások és definíciók most már lehetővé teszik a maximoszi lényeg- és személyfogalom kontrasztív elemzését, s egyszersmind felvetnek az individualitás és a létezés fogalmára irányuló tágabb – metafizikai, ontológiai – kérdéseket is.

V. A LÉNYEG EGYSÉGE SZEMBEN A SZEMÉLY EGYSÉGÉVEL: DISZKUSSZIÓ

Az eddigiek fényében tehát az *uszia* mint általános metafizikai terminus egyszerre több személyről, *hūposztaszisz*ről is állítható a Teremtő és a teremtés fogalomkörében egyaránt, de más és más moduszban. Az egységes és egyetlen isteni *uszia* ugyanis elviseli a személyekre való ideális tagolódást – azaz Isten lényege el tud hordozni több személyt feldarabolódás nélkül. Az emberi *uszia* ezzel szemben kénytelen a személyek sokasodásával egyenesen arányosan sokszorozódni, mivel feldarabolja a személyekre való tagolódás: minden új személy külön, bár ugyanolyan lényeget is hordoz, tehát az emberi lényeg nem bír el több személyt. Az isteni *uszia* ezért szorosabb és – ha szabad így fogalmazni – teherbíróbb, szilárdabb, röviden szólva, tökéletesebb egység. Az *uszia* tehát nem ugyanúgy viselkedik, és ezért nem pontosan ugyanabban a jelentésben állítható Istenről, mint az emberről. Maximosz terminológiai fejtegetései így azt sugallják, hogy az isteni lényeg dialektikailag el is különíthető az emberitől (amennyiben egyetlen, nem sokszorozható, míg az emberi igen); de össze is kapcsolható vele (amint ez Krisztus személyében és az üdvözültek esetében történik).

A dénesi és prokloszi, újplatonikus fundamentálonológiai előképtől a Hitvalló istenfogalma ily módon mindenekelőtt abban különbözik, hogy Ál-Areopagita Szent Dénes szerint az isteni lényeg maga sokszorozódik meg – *plēthiinetai*

⁸ Ὑπόστασις καὶ πρόσωπον, ταυτὸν ἄμφω γὰρ μερικὸν τε καὶ ἴδιον, ὡς ἐφ' ἑαυτῶν τὴν περιγραφὴν, ἀλλ' οὐκ ἐν πλείοσι τὴν κατηγορίαν φυσικῶς κεκτημένα (PG 91, 152 A 1–4); E. Ponsoye fordításában: *Hypostase et personne: même chose; les deux en effet ont le propre et le particulier, en tant que circonscrits en elles, sans posséder pourtant par nature leur prédicat dans la pluralité...* (Larchet–Ponsoye 1998. 194).

kai pollaplasziazetai – a teremtő kiáradás vagy előjövétel (*ekroé, proodosz*) során,⁹ míg Maximosz szerint épp az isteni lényeg nem sokszorozód(hat)ik, hanem csak az általa teremtetett emberi vagy más lényeg. A teremtés isteni attribútuma így szerzőnk számára logikailag-ontológiailag összefügg az isteni lényeg unicitásával, míg ez az Egy prokloszi elméletében – ahol az Egy önmagából hozza létre az alacsonyabb rendű valóságot egyfajta „oszthatatlan osztódás” vagy sokasodás révén – szinte pontosan fordítva van.

Mint látjuk, a „lényeg”, *uszia* – illetve a vele azonos jelentésben használt „természet”, *phüszisz* – Maximosz teológiájának fő normatív fogalma, mert e terminus jelentése az istentanban a szilárd, ontológiailag megbonthatatlan egység, a szigorú – és ezért önmaga által létező – önazonosság. Az isteni lényeg e szigorú egységprincípiumának áthágása, önmaga általi felülmúlása a kegyelem, miáltal az isteni természet Krisztusban önként magára veszi egy természetfeletti – a maga természetfeletti természetét leereszkedés révén meghaladó – egység kötelékét is egy másfajta, hüposztatikus unióban. Ezt a személyi egységet (*hüposztatiké henószisz*) Maximosz szintén megbonthatatlannak, *adiairetosz*nak nevezi ugyan, de nem annak természetéből kifolyólag, hanem a kegyelem folytán – *gratia non tollit naturam, sed perficit*. Ez a tanítás ismét feltételezi Isten és ember bizonyos fokú és értelmű rokonságát: így ugyanis az isteni természet az egyik személyében tolerálja az emberit. Sőt, nemcsak tolerálja, hanem szereti is, hiszen a tolerálásnak – az isteni személyen belülré engedésnek, bizonyos értelemben Istenen belülré engedésnek – nem lehet más motivációja, mint a *philanthrópia*. Az isteni és az emberi természet e kegyelmi egyesülését minősíti és határolja el a Szentháromság lényegi egységétől Maximosz, amikor szintén a 14. *opusculum*-ban a *homoiüposztaton* fogalmát definiálja:

Azonos személyű [*homoiüposztaton*] az, ami egy és ugyanazon személy [létrehozása] végett összetételbe kerül egy másik dologgal, de ugyanakkor a lényege tekintetében különbözik e másik dologtól; amint a lélek és a test esetében van, s ama többi dolog esetében, melyek – bár a természet mássága révén különböznek – a személy tekintetében [*kath'hüposztaszin*] egyesítve vannak. Ha tehát valami, ami egy másik dologgal egyesülés révén összetett, azonos azzal a személye tekintetében [*kath'hüposztaszin*] – azaz ha azzal egyetlen személlyé vált –, akkor különbözik tőle a lényeg tekintetében. S ha valami egységet alkot és egyesült egy másik dologgal a

⁹ Ál-Areopagita Szent Dénes kifejezése (*Isten nevei* II. 5 és különösen 11). Dénes tételét természetesen nem a szó szoros értelmében kell érteni, mintha isteni lényegek sokasága jönné létre ilyen módon, hanem úgy, hogy az isteni lényegből jönnek elő a teremtmények. Proklosz hasonlóan, az oszthatatlan Egyben való részesülést (*methexisz*) útján gondolja el a sokaság létrejöttét (*Sztoikheiószisz theologiké* I. 12–13. és 26–27. tételek).

személyében, akkor az nem alkot egységet és nem azonos nemű [*homogenész*] emezzel a lényege tekintetében is. És ha valami, ami egy másik dologgal összetételben áll, különbözik attól a lényegében, akkor emez hüposztatikus unióban áll amazzal.¹⁰

Itt Maximosz a kétfajta egyesülés – lényegi *versus* személyi – kölcsönös kizárólagosságát, alternációját tanítja. Ez a tan az adott dogmatikai összefüggésben gyakorlatilag azt jelenti, hogy nem elgondolható, sőt, logikailag kizárt, hogy Isten és ember egy lényegben egyesüljön. A két lényeg – az isteni *uszia* fent említett szigorú identitása vagy egységprincípiuma miatt – ily módon abban az értelemben zárja ki egymást, hogy fúzióra nem léphet, nem jöhet létre belőlük valami harmadik, új faj (mint ezt Maximosz az 5. *ambiguumban* is állítja), hanem a befogadó fenntartja befogadói státusát, a befogadott pedig befogadotti státusát: a hatóok oki természete nem szűnhet meg, az alap alaptermészete nem szűnhet meg, az ősképp örökké ősképp marad, és a lenyomat mindörökké lenyomat. Isten ilyenformán csak egy kevésbé szoros egységbe engedi be magához az embert. Míg a Szentháromság egysége feltétlen (Leibnizzel szólva, metafizikailag szükségszerű, *necessitas metaphysica*), addig Isten és ember egysége Krisztusban feltételes: nem *ab ovo* szükségszerű, mert kellett hozzá Isten külön kegyelmi döntése (*necessitas hypothetica*). A Szentháromság személyei közötti megkülönböztetés ezért álláspontom szerint karteziánus terminusokkal *differentia idealis*, a krisztusi természetek közötti különbség viszont *differentia realis*. A krisztusi alanyban a két természet ugyanis lényegileg disztributív egységben van – amelynek azután Maximosszal épp a disztributivitását tagadjuk vagy írjuk fölül, mivel Isten szövetsége végleges és visszavonhatatlan, úgyhogy a hüposztatikus unió megbont-hatatlan, *adiairetosz* lesz. Ezzel az utólag hozzáadott kvalifikációval, megszorítással tehát a nem lényegi uniót olyanná tesszük, mintha lényegi unió lenne: csupán személyi unió ez ugyan, de e személyi unió olyan moduszban valósul meg, amely a lehető legjobban hasonlít a lényegi unióra. A kettő – a személyi és a lényegi – unió közötti különbség Isten szabad döntése az ember megváltásáról, mert ez a személyi unió *ratio essendi*; a lényegi unió viszont nem Isten szabad döntésének eredménye, hanem Isten alaptermészete maga ilyen, hiszen az istenfogalom meghatározó mozzanata az önazonosság, a *tautotés* (a platonikus idea legfontosabb jellemzője), mely egyben a legvalóságosabb létezővé is teszi Istent.

¹⁰ Ομοῦπόστατόν ἐστι τὸ εἰς μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν ἄλλῳ συντεθειμένον· διάφορον δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ κατ'οὐσίαν τυγχάνον· ὥς ἐπὶ τε ψυχῆς καὶ σώματος ἔχει, καὶ τῶν ἄλλων ὅσα φύσεως ἑτερότητι διαφέροντα καθ'ὑπόστασιν ἦνῳται. Ἐἰ τι οὖν ἄλλῳ καθ'ένῳσιν συντεθὲν ταυτὸν ὑπάρχει κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τοῦτέστιν, ὑπόστασις μετ'αὐτοῦ γέγονε μία, ἕτερον τῷ αὐτῷ κατὰ τὴν οὐσίαν ἐστὶ. Καὶ εἴ τι ἐν καὶ ἡνωμένον ἄλλῳ τυγχάνει κατὰ τὴν ὑπόστασιν, τοῦτο οὐχ ἐν οὔτε ὁμόγενές ἐστι τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὴν οὐσίαν. Καὶ εἴ τι συντεθειμένον ἄλλῳ διαφορὰν ἔχει κατὰ τὴν οὐσίαν, τοῦτο ἑνωσιν ἔχει πρὸς τὸ αὐτὸ κατὰ τὴν ὑπόστασιν. PG 91, 152 A 9–B 6.

A lényegi, illetve személyi unió e szembenállásának logikai előfeltétele, hogy – mint fentebb megelőlegeztük – a Hitvalló istentanában a „lényeg” fogalma implikál nagyobb fokú egységet, teljesültséget (*perfectio*) s ezek alapján nagyobb mértékű létezést vagy valóságot, a „személy” fogalma kisebb fokút. Maximosz trinitológiájában tehát inkább az abszolút oszthatatlan isteni lényeg a valóság fő princípiuma, a létezés fő hordozója), mintsem a személy. Az antropológiában ezzel szemben fordított a helyzet. Krisztus pedig ezen ontológiai szempontból nézve egészen rendkívüli alkat, hiszen Istenként a lényege révén individuum (pontosabban az isteni individuum egy aspektusa), emberként viszont a személye révén az. Szigorú lételméleti terminusokkal kifejezve: nem önálló egyed mint isteni személy, de feltétlenül az mint Megváltó. Személyében az isteni egyediséglve – ha lehet ilyet mondani – behatol, pontosabban bebocsátást nyer az emberi *principium individuationis*.

Ami a Szentháromságant illeti, talán fogalmazhatunk úgy, hogy szerzőnk itt alacsonyabb ontológiai státuszt tulajdonít a „személy” fogalmának, a „lényeg” vagy „természet” fogalmát ellenben felértékeli, illetve (feltehetőleg Szent Dénes nyomán) fundamentumjellegűnek tünteti fel a személyekhez képest (vö. *Isten nevei* II. 4),¹¹ bár „személy” és „létezés” – legalábbis a peripatetikus ontológiai hagyományban – egymást kölcsönösen feltételező fogalmak (vö. Arisztotelész: *Kategóriák* 2 és 4). Maximosz szerint az isteni *uszia* így végső soron – a terminus azonossága ellenére – nem olyan, mint az emberi, hanem alapvető attribútumaiban különbözik attól. Az isteni lényeg ráadásul kétségkívül aközben is megőrzi sajátos differenciáját, hogy Krisztus személyében közösséget vállal az emberrel – még ha ez nem is annyira a terminológia, mint inkább a dialektika szintjén (határozott kijelentések formájában) mutatható ki a vizsgált szövegekben és szerzőnk szinte teljes életművében. Ezért e ponton célszerűnek tűnik felvázolni Isten emberre irányulásának Maximosz által meghatározott sajátos moduszát, szerzőnk megváltásteológiáját úgy, ahogyan ez az itt vizsgált *opusculumokban* kifejtésre kerül.

VI. MEGVÁLTÁSTEOLÓGIAI PERSPEKTÍVA

Isten szabad döntése a megváltásról a gyökeresen különböző isteni természet radikális emberre irányulásának megnyilvánulása. Maximosz fundamentálteológiájának középpontjában leginkább talán ez az intuíció áll, ami erőteljes hangsúlyeltolódást jelent a dénesi, prokloszi ontoteológiához képest, melyek fő tétele (olvasatom szerint) az isteni mag hiperbolikus transzcendenciája. A Dénest egyébként sokban követő és sokat magyarázó Maximosz döntően különböző meggyőződése ez a lényegi összefüggés a teológia centruma

¹¹ Vassányi 2012 és 2013.

és az antropológia centruma között, amely végső soron Isten teremtmői és megváltói attribútumain nyugszik. Isten és ember összetartozását a Hitvalló egyenesen természetesnek, Isten természetéből fakadónak és ezen az alapon összenövésnek (*szüμφύιια*) is nevezi – mint a 6. *opusculum* mondja a megváltásról: „ez az, amit Isten természeténél fogva akar” (τοῦτο γὰρ αὐτῷ φύσει καθέστηκε θελητόν, 6. *opusculum*, PG 91, 68 B 12–13). Miután ez a filantrópia Isten természetének fundamentumából fakad, ezért logikus – így Maximosz –, hogy szinte végtelennek kell lennie, tehát el kell mennie a legvégsőig, ami az isteni transzcendencia megőrzése mellett egyáltalán lehetséges. Ez az Isten emberbe ereszkedéséig (tehát a hústest felvételéig: *proszlépszisz szarkosz*), és az ember Istenbe engedéséig nyúló, az isteni és az emberi lényeg teljes spektrumára kiterjedő, paradox (mert végtelent véggel szemlélő) *pervazív unió* gondolata – ahogy Maximosz kifejezi: „a teljes Ige vette fel a teljes emberi természetet, és teljes mértékben istenivé is tette [*theószantosz*] azt a lényeg felvétele révén [*uszioszei*]” (uo. C 9–10). A pervazív unió által nyújtott végtelen perspektíva felnyitásával zárul – vagy inkább csak kezdődik? – a maximoszi megváltásteológia, amely kétségkívül a legtöbbet akarja juttatni az embernek, ami egyáltalán logikusan és a teológia egészével még éppen konzisztensen adható. E pervazív unió gondolata köszön vissza a lateráni zsinat 4., Krisztus teljes körű emberségének jelentőségét hangsúlyozó kánonjában is: *ut toto homine eodemque et Deo totus homo reformaretur, qui sub peccato cecidit* (Denzinger–Schönmetzer no. 504. 172).

VII. ÖSSZEFOGLALÁS

E tanulmány eredményét a következőképpen foglalhatjuk össze az egyesülés általános Maximoszi elméletének fogalomkészletével (lásd 18. *opusculum*). Szerzünk a trinitológia, krisztológia és antropológia területén a *henószisz* (egyesülés) három erősségi fokozatát vagy szintjét különbözteti meg: a lényegi (*kat’uszian*), a személyi (*kath’hüposztaszin*) és a – két krisztusi akarat együttműködését jellemző – relatív egységet (*kata szkheszin*). A 18. *opusculum* e teológiaiilag értelmezhető és jelentős moduszokkal szemben kizár hét további egyesülési módot, amelyek kizárólag anyagi vagy anyagi analógiára elgondolt dolgok egyesülésének esetei lehetnek. (Maximosz itt szemmel láthatólag a különböző halmazállapotú dolgok egymással való keveredésének minden lehetséges esetét kívánja teljes indukcióval sorra venni – bár nem említi a gáznemű anyagok elegyedését –, és különösen Krisztusról tagadni.) E kizárt egyesülési moduszok közül zsinat- és dogmatörténeti szempontból fontos a *kata szünkhüszin henószisz*, két lényeg összefolyás vagy összeolvadás révén létrejövő egysége, mely az isteni és az emberi természet gyökeres különbsége miatt nem modellezheti ezek összekapcsolódását Krisztusban. A két krisztusi természet egyesülésének fent ismertetett, maximoszi értelmezése szerint ugyanis Istent egyfelől gyökeres különbség választja el az

embertől, másfelől természetből fakadó és felbonthatatlan kapocs köti össze az emberrel. Ezért végül is *expressis verbis* fel kell vetnünk azt a kérdést, hogy Isten és ember a Hitvalló szerint homogén, vagy heterogén természetek-e? Maximosz válasza árnyalt: jóllehet alapvetően különnekűek, a hasonlóság az elkülönülés fenntartása mellett is a lehető legnagyobb fokú – és Isten mindenesetre oly módon különnekű, hogy mint alap magába akarja és tudja fogadni a különnekű embert. Így bár nem rokon természetek, mégis affinisak, határosak egymással, és – Isten döntése alapján – elválaszthatatlanul összetartoznak. A Krisztusban megvalósuló, Maximosz által logikusan és racionálisan taglalt személyi unió – ami egyben minden üdvözült emberi személy *theószisz*ának, Istenbe való felvételének hatóoka és előképe is – azonban elkerülhetetlenül végtelen és véges attribútumok egyetlen alanyhoz rendelését is jelenti, és mint ilyen, a racionalitás alapjának: az ellentmondás elvének hitbeli meghaladását követeli meg. Krisztus személye és egyáltalán a megváltás műve az elgondolhatóság és a logikai taglалhatóság határeseté. Maximosz ezt véleményem szerint minden dialektikai erőfeszítése ellenére sem rejti véka alá – az 5. *ambiguum* a *perikhórészisz* krisztológiai érvként való felvonultatása mellett is kijelenti, hogy a megváltás, illetve annak alapja: a megtestesülés csak hittel fogható fel. A Hitvalló racionális hitvallása ilyenformán elmegy a racionalitás határáig, és így mutat rá a hitre. A racionalitásra való argumentatív támaszkodásnak és a racionalitás meghaladásának e maximoszi kettősségére irányul itteni utolsó megfontolásunk is.

Maximosz dialektikai erőfeszítései különösen az isteni és az emberi természet krisztusi összekapcsolódásával és egymástól való elszigetelődésével kapcsolatban végső soron azon az általános és kimondatlan előfeltevésen nyugszanak, hogy Isten lényege legalább első közelítésben racionális, ezért racionális belátás nyerhető belé. E belátás – a *Müsztagógia*ban kifejtett séma szerint – előzetes és természetes ismeret, *scientia antecedens naturalis* az isteni lényegről. Maximosz sajátos álláspontja szerint ez az előzetes intuíció döntően logikai jellegű: Isten lényege ontológiai megalapozású logikával már ezen a világon, *in statu viatoris* racionálisan artikulálható az ember mint racionális lény számára. Ezért a maximoszi *müsztagógia* és krisztológia logikai természetű bevezetés Istenbe, amely valóságos intuíciót ad. A Hitvalló ezen alapvető meggyőződése leibniziánus-arisztoteliánus teológiai elvnek nevezhető, mely szerint Istenben és az emberben közös az, hogy értelmi természetük van. Maximosz kifejezi azonban azt is, hogy Isten racionalitása egy adott határon – Krisztusban – átmegy az ember számára már beláthatatlan szupra-racionalitásba. A szerzetes atya szerint tehát Isten lényege egyfelől a tiszta és tökéletes racionalitás, másfelől e tökéletes racionalitás meghaladása, azaz végtelen talány. Az ember ilyenformán Isten racionális oldaláról nyerhet felvételt Istenbe, ahol az üdvösségben szembesülhet Istennel mint végtelen talánnyal.

IRODALOM

- Denzinger, A. – H. Schönmetzer 1976.³⁶ *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum*. Roma, Herder.
- Larchet, J.-C. – E. Ponsoye (szerk.) 1998. *Maxime le Confesseur, Opuscules théologiques et polémiques*. Bev. J.-C. Larchet. Ford. és jegyz. E. Ponsoye. Paris, CERF.
- Vassányi Miklós 2012. Structure and Meaning of St. Denys' Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus' Theory of the One in *Institutio theologica. Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology*. 73/4. 1–12.
- Vassányi Miklós 2013. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei* I–II. (bevezető és fordítás). *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/ 2. 147–186.