

# BOËTHIUS *EUTYCHES ELLEN* CÍMŰ ÉRTEKEZÉSÉNEK MAGYARÁZATOKKAL ELLÁTOTT FORDÍTÁSA

SIKLÓSI ISTVÁN (FORD.)

Contra Eutychem et Nestorium  
Domino sancto ac venerabili  
patri Iohanni diacono Boëthius filius

Eutyches és Nestorios ellen  
A szent úrnak és tiszteletreméltó atyának,  
Iohannes diakónusnak ajánlja az ő fia, Boëthius

Nyugtalanul és hosszú ideig vártam rád, hogy megbeszéljük a találkozón felvetett kérdést. De mivel elfoglaltságaid meghiúsították, hogy meglátogass, én pedig a mindennapi teendőimbe bonyolódtam bele, írásba foglalom, amit személyes beszélgetésünkre tartogattam.

Bizonyára emlékszel, hogy amikor a zsinaton<sup>1</sup> felolvasták a levelet,<sup>2</sup> elhangzott, hogy Eutyches követői<sup>3</sup> szerint Krisztus két természetből áll, azt azonban tagadják, hogy két természetben állna, az egyház hívei viszont mindkét állításnak hitelt ad-

<sup>1</sup> A legtöbb kommentár nem tesz különbséget a Boëthius által említett találkozóra (*conventus*) és a pár sorral lejjebb olvasható zsinat (*concilio*) között. Csupán arra térnek ki, hogy Boëthius melyik zsinatra utal. Megközelítésem szerint itt két, egymástól eltérő eseményről van szó. Boëthius egyrészt utal egy találkozóra, ahol a megszólított személlyel találkozott, de nem volt alkalma részletesen megvitatni a felmerült kérdést, valamint ezt a személyt emlékezteti egy zsinatra is, ahol a kettőjük között felmerült kérdés megemlítésre került. Thierry szerint ez a zsinat a 451-ben megtartásra került khalkédóni zsinat volt (Haring: *The Commentaries on Boethius II.*, 439; *Abbrevisatio Monacensis*, Prologus 5).

<sup>2</sup> Ez az *epistola* a széles körben elfogadott álláspont szerint az 512-ben Symmachus pápának küldött levél, amelyet a szkíta püspökök küldtek számára. Boëthius később csupán egy püspökről tesz említést, mint a levél szerzőjéről (*episcopus scriptor epistolae*), míg a Symmachus pápának küldött levélnek több püspök a szerzője. Ez a szkíták által küldött levél Symmachus pápa levelezése között marad fenn, a 12-es számot viseli, és nem tartalmazza Eutyches állítását. Amennyiben a Boëthius által említett zsinat a 451-es khalkédóni zsinat, akkor a legvalószínűbb, hogy első, nagy Leo pápa Flavianoszhoz címzett, a zsinaton felolvasásra került leveléről, első *Tomusáról* van szó, amely valóban tartalmazza Eutyches állítását.

<sup>3</sup> Homályos, hogy Boëthius kikre utal az '*Eutychianos*' megnevezéssel. Álláspontom szerint Boëthius feltehetőleg a szkíta szerzetesekre gondolt, akik alexandriai Kyrillos követőinek

nak: az igaz hit követői egyaránt hiszik mind azt, hogy Krisztus két természetből, mind pedig azt, hogy két természetben áll. Mivel ennek az állításnak az újdonsága meglepett,<sup>4</sup> azt kezdtem vizsgálni, hogy mi a különbség a két természetből, illetve a két természetben álló összetett dolgok között, mert úgy véltem, hogy sokat számít, és nem szabad rest és hanyag módon mellőzni azt, amit a levelet író püspök, mint rendkívül fontos dolgot, nem akart figyelmen kívül hagyni. Akkor mindenki azt harsogta, hogy nyilvánvaló a különbség, és nincsen benne semmi homály vagy zavar, pedig senki sem akadt a nagy tömegben, aki akár csak felületesen is érintette volna a kérdés lényegét, pláne, aki megoldotta volna azt.

Magam távolabb ültem attól, akit leginkább látni szerettem volna,<sup>5</sup> és – ha felidézed az ülésrendet – annyira ellentétes irányba fordultam, hogy bármennyire is akartam, nem láthattam arcát és fejbólintását, amiből véleményének jeleit kiolvashattam volna. Én semmi többet nem adtam a vitához, mint a többiek, sőt inkább valamivel kevesebbet: mert a dolgról semmit sem gondoltam ugyanúgy, mint a többiek; és még ennyit sem adtam a vitához, tudniillik nem tettem úgy, mintha tudnám, amit nem tudok. Bevallom, igen nehezen viseltem a helyzetet, és a tudatlan nyájtól szorongatva elnémultam, mert félttem, nehogy joggal tartsanak esztelennek, ha arra törekednék, hogy épeszünek gondoljanak az őrzöngők között. Így aztán később valamennyi kérdést megfontoltam, és nem nyeltem le azonnal, amit kaptam, hanem újra és újra átgondolva alaposan megrágtam. Végül megnyílt az ajtó a zörgető elmémnek, és a meglelt igazság feltárta a kutató előtt Eutyches követői által vallott tévedések minden ködét. Ezért aztán erősen csodálkozni kezdtem, mennyire vakmerők azok a tanulatlan emberek, akik a tudatlanság hiányosságát az önhittség és szégyentelenség felhőjével próbálják eltakarni, holott gyakran nem csak a vitatott téma felől vannak tudatlanságban, hanem az efféle vitákban azt sem értik, amit ők maguk mondanak – mintha nem válna súlyosabbá a tudatlanság, míg elfedik.

De hagyom őket és hozzád fordulok, akinek ezt a csekély írást küldöm előzetes vizsgálatra és értékelésre. Ha helyesnek ítéled, arra kérlek, tedd a neved alatt szereplő könyvek közé, ha pedig valamit törölni kell vagy hozzátenni, vagy valamilyen más változtatásra szorul, kérlek, küldd vissza a javaslatokat is, hogy a saját példányaimat

---

mondták magukat. Az egyezés Eutyches és Kyrillos között csupán az egy természetet valló krisztológia megközelítésében jelentkezik.

<sup>4</sup> Eutyches állítását már a 448-as konstantinápolyi zsinat is elítélte, ezért nem világos, hogy Boëthiust miért lepte meg az állítás, és miért volt számára új. Nem világos, milyen újdonságról van szó, ha nem arról, hogy a szkíta szerzetesek felelevenítették az értekezés feltételezett, 512-es keletkezési idejéhez képest hatvan évvel korábban elítélt eutychesi nézetet.

<sup>5</sup> Itt vagy az értekezés címzettjéről, Iohannes diakónusról vagy Symmachus pápáról van szó. Henry Chadwick (Chadwick: Boethius, 181) és Gilbertus kommentárja szerint (Häring: The Commentaries on Boethius I., 236; PL 64, 1356A) Symmachus pápa lehetett ez a személy, mert Boëthius az ő véleményében bízhatott meg. Álláspontom szerint ez még nem elégséges a kérdés eldöntéséhez.

átírhasam úgy, ahogyan tőled visszakaptam. Amint mindezzel elkészültem, annak fogom visszaküldeni és ítéletére bízni, akinek szoktam.<sup>6</sup> De ha már a szóról a tollra térünk át, először Nestorios és Eutyches végletes és egymással ellentétes tévedését kell megcáfolnom;<sup>7</sup> utána viszont, Isten segítségével, a keresztény hit középútját<sup>8</sup> mutatom meg. Mivel pedig az egymással ellentétes eretnokségek egész kérdésében a személyek<sup>9</sup> és a természetek a kétség tárgyai,<sup>10</sup> leelőször ezeket kell meghatároz-nunk és sajátos különbségeik által elkülönítenünk.

<sup>6</sup> Boëthius itt gondolhat: 1. az értekezés címzettjére, Iohannes diakónusra, 2. Symmachus pápára – bár ez nem valószínű, mert nincs nyoma annak, hogy Boëthius és Symmachus pápa viszonya közeli lett volna –, 3. Symmachus szenátorra, apósára. Gilbertus kommentárja szerint Boëthius itt Symmachus pápára gondol (Häring: *The Commentaries on Boethius I.*, 236; PL64, 1356A), és nem értekezésének címzettjére. Természetesen az a lehetőség sem zárható ki, hogy az értekezés bevezetése nem több irodalmi fogásnál, és nem került sor semmilyen találkozóra. Itt is, csakúgy, mint az értekezés első sorában, Iohannes diakónusról lehet szó.

<sup>7</sup> Kérdéses ennek szükségessége, hiszen Boëthiust megelőzően többen, köztük Gelasius pápa is írt művet Nestorios és Eutyches krisztológiai tanításának cáfolatára a *Két természetről Krisztusban* címmel.

<sup>8</sup> Boëthius itt, csakúgy, mint értekezésének későbbi szöveghelyein, az aristotelési középre gondol. Aristotelés etikai műveiben a közép (*mesotés*) a szélsőséges érzelmek és érzelmi megnyilvánulások közti közepet jelenti (EN 1107a8), amely egyaránt eltávolodik minden szélsőséges formától, például a bátorság a gyávaságtól és a vakmerőségtől. Boëthius úgy véli, hogy a keresztény tanítás, az egyház nézete az aranyközepet jelenti, míg az egyház által tévesnek tekintett megközelítések a középtől eltávolodott szélsőségek.

<sup>9</sup> Nem világos, hogy Boëthius a *de personis dubitatur atque naturis* szerkezetben miért használja többes számban a *persona* terminust. Ez a *natura* fogalma kapcsán érthető, hiszen Krisztusban az egyház és egyben Boëthius megközelítése szerint – amint látni fogjuk – mind az isteni, mind az emberi természet is jelen volt, azonban kétséges, hogy milyen személyekről van szó. Természetesen lehetséges, hogy Boëthius a Szentháromság isteni személyeire utal, azonban ennek a lehetőségét csökkenti, hogy Boëthius a személyt egyedi szubsztanciaként határozza meg, és az egyedi szubsztanciák szám alapján elkülöníthetők egymástól. A trinitológiai személyfogalom esetében ez nem állhat fenn, mert a személyek szám szerinti elkülönítése Isten egységének felbontásával járna, Isten pedig numerikusan egy. Krisztológiai tekintetben Boëthius éppen azzal érvel Nestorios ellen, hogy két személyt különített el Krisztusban. Boëthius ezért is nevezhette a kétség tárgyainak a személyeket és a természeteket (*in tota quaestione de personis dubitatur atque naturis*). Homályos, hogy Boëthius mire gondolt.

<sup>10</sup> Ezt nem csupán Boëthius látta így, hanem már például Leo pápa, kyrosi Theodóréos, Cassianus vagy éppen Gelasius pápa. Homályos, hogy miért vált szükségessé ezeknek a fogalmaknak az (újra)definiálása.

## 1. FEJEZET

A 'természetnek' vagy egyedül a testi dolgokat mondhatjuk,<sup>11</sup> vagy egyedül a szubsztanciákat, azaz a testieket és a testetleneket is, vagy pedig minden dolgot, amit bármilyen módon létezőnek mondunk. Mivel a 'természet' megnevezést háromféleképpen használjuk, kétségtelenül háromféleképpen is kell meghatározniuk.

Ha a 'természetet' minden dologra alkalmazni szeretnénk, akkor olyan definícióval kell szolgálnunk, ami minden létező dolgot képes magába foglalni. A meghatározás ilyesféle lesz: „azok a dolgok rendelkeznek természettel, amelyek, minthogy léteznek, bármilyen módon megragadhatók az értelemmel”.<sup>12</sup> Ebbe a definícióba belefoglaltuk mind a járulékot, mind pedig a szubsztanciákat, mert mindezeket képes az értelem megragadni. Azért tettük hozzá, hogy „bármilyen módon”, minthogy Istent és az anyagot az értelem nem képes teljesen és tökéletesen felfogni, mégis valamilyen módon, minden más dolog elvétele révén, megragadjuk ezeket. Azt pedig azért fűztük hozzá, hogy „amelyek, minthogy léteznek”, mert még maga a 'semmi' is jelent valamit, de nem a természetet. Ugyanis a 'semmi' nem azt jelenti, hogy valami van, hanem inkább azt, hogy nincs, viszont minden természet létezik.

Ha a 'természetet' minden dologra szeretnénk használni, akkor a természet meghatározása legyen az, amit eddig kifejtettünk. Ha viszont egyedül a szubsztanciákat kívánjuk 'természetnek' mondani, akkor, mivel minden szubsztancia vagy testi vagy testetlen, a szubsztanciát jelölő 'természetnek' a következő meghatározást adjuk: „a természet az, ami hatást gyakorolni vagy elszenvadni képes”.<sup>13</sup> „Szenvedni” és „hatni képes”, ahogy minden testi dolog és a testi dolgok lelke, az utóbbi ugyanis mind gyakorol, mind elszenvad hatást a testben, illetve a testtől. Isten és a többi isteni

<sup>11</sup> Boëthiust mind a természet fogalma, mind pedig az általa vizsgált terminusok tekintetében az foglalkoztatta, hogy ezek a kifejezések mire vonatkozhatnak, miről állíthatók, nem pedig az, hogy mi a jelentésük és mire terjednek ki. Boëthius érdeklődése szemantikai jellegű.

<sup>12</sup> A meghatározás forrása bizonytalan. A legvalószínűbb, hogy Boëthius Aristotelés *Metafizika* 1003a21-re utal, ahol Aristotelés azt állítja, hogy egy tudomány van, amely a létezőt mint létezőt vizsgálja. Ezt Aristotelés úgy érti, hogy ez a tudomány a létezőt természete szerint vizsgálja.

<sup>13</sup> Ez a meghatározás Platón *Szofistájának* a 247e szöveghelyére is visszavezethető, azonban éppúgy megtalálható Aristotelés műveiben is, például a *Keletkezésről és pusztulásról* 328a-ban, és emellett számtalan sztoikus szerző is kifejtett ezzel egyező véleményt, például ez olvasható Diogenes Laertius által fennmaradt egyik töredékben (LS 44B, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 344, SVF 2.300). Az említett szöveghelyek és az értekezés gondolatmenete közti különbség az, hogy Platón és a sztoikus szerzők a létezőről tettek említést, nem pedig a szubsztanciáról. Boëthius értekezésében a definíció nem kap sajátos kontextust, ezért nem lehetséges annak eldöntése, hogy melyik művet tekintjük a definíció forrásának.

létező viszont csupán hatást gyakorol.<sup>14</sup> Így tehát rendelkezésre áll a természet jelentésének azon meghatározása is, amit csak a szubsztanciára alkalmazunk; ezzel a szubsztancia meghatározását is megadtuk. Ugyanis ha a 'természet' megnevezés a szubsztanciát jelöli, amikor a természetet írjuk le, megadjuk a szubsztancia leírását is.

Ha pedig a testetlen szubsztanciákat mellőzve, a 'természet' megnevezést csak a testi szubsztanciákra korlátozzuk – olyan módon, hogy csak az utóbbiaknak tulajdonítunk természetet, ahogy Aristotelés és mások követői, és mások, mind az efféle filozófia, mind sok egyéb irány követői vélik –, akkor úgy határozzuk meg a természetet, mint azok, akik szerint természettel csak a testi dolgok rendelkeznek. Ennek definíciója pedig így hangzik: „a természet a mozgó dolog önmagánál fogva és nem járulékosan végzett mozgásának az elve”.<sup>15</sup> Az, hogy a természetet „a mozgás elvének” mondtam, arra utal, hogy minden test a rá jellemző mozgással rendelkezik, így például a tűz felfelé, a föld lefelé mozog. Hasonlóképpen az, hogy a természetet „a mozgó dolog önmagánál fogva végzett mozgásának” tételeztem, és nem a „járulékos mozgásnak”, arra utal, hogy a fából készült ágy is szükségképpen lefelé tart, de nem járulékosan törekszik lefelé.<sup>16</sup> Ugyanis azért, mert fából van, ami pedig nem más, mint föld, súlya és tömege lehúzza. Nem azért tart lefelé, mert ágy, hanem azért, mert föld, azaz mert a földdel az történt, hogy járulékosan ágy lett belőle; ezért mondjuk róla, hogy természeténél fogva fa, a mesterségnek köszönhetően pedig ágy.<sup>17</sup>

A természetnek van egy további jelentése is, amivel azt fejezzük ki, hogy különbözik az arany és az ezüst természete; ezzel a kijelentéssel a dolgok sajátosságára kívánunk rámutatni. A természetnek ezt a jelentését a következőképpen határozzuk meg: „a természet az egyes dolgokat meghatározó fajalkotó különbség”.<sup>18</sup> Mivel ennyiféleképpen beszélünk a természetről, illetve ennyiféleképpen határozzuk

<sup>14</sup> Ez az elképzelés platonikus és neoplatonikus szerzőkre vezethető vissza, amilyen például Iamblichos (*De mysteriis* 1.3.1-10; Chadwick: Boethius, 216).

<sup>15</sup> Boëthius ezt a meghatározást Aristotelés *Fizikájából* kölcsönzi (192b20-23), azonban módosít az aristotelési szövegen, mivel Aristotelés nem csupán a mozgásról (*kinésis*), hanem a nyugalusról (*statis*) is említést tesz.

<sup>16</sup> Boëthius ismét Aristotelés *Fizikájából* kölcsönvett gondolatmenet révén igyekszik kifejteni a természet elemzett meghatározását, azonban vagy tudatosan változtatott az aristotelési gondolatmeneten, vagy félreértette azt. Az ágy Aristotelés szerint járulékosan törekszik lefelé, mivel a fa, végső soron pedig a föld az, amely önmagánál fogva törekszik lefelé, nem pedig az törekszik lefele, ami a fából készül és járulékosan az, ami. Boëthius ebben a mondatban azt állítja, hogy a fából készült ágy lefele tartó mozgása szükségszerű, azonban ennek magyarázatoként szereplő következő két mondatban – Aristotelésszel összhangban – azt állítja, hogy nem az ágy, hanem az alapanyagul szolgáló fa – és végső sorban a föld, amiből a fa áll – lefele tartó mozgása szükségszerű, az ágyé pedig járulékos.

<sup>17</sup> Aristotelés *Fizika* 193a31-ben él ezzel a megkülönböztetéssel.

<sup>18</sup> A meghatározás Aristotelés *Fizikájából* eredeztethető (*Physic.* 193a29-31).

meg, mind az egyház, mind Nestorios, a legutóbbi meghatározás szerint,<sup>19</sup> két természetet tételez Krisztusban, hiszen nem illik ugyanaz a fajalkotó különbség az Istenre és az emberre.

## 2. FEJEZET

De felettébb kérdéses, hogy milyen meghatározást lehet alkalmazni a személyre. Mert ha minden természet egyszersmind személy is, megoldhatatlan nehézséget jelent, hogy hogyan tehetünk különbséget 'személy' és 'természet' között. Ha pedig nem azonos terjedelmű a személy a természettel, hanem a személy a természet határain és kiterjedésén belül áll fenn, nehezen mondható meg, mely természetekre terjed ki a 'személy' megnevezés, azaz mely természeteknek van személye és melyek különítendőek el a 'személy' megnevezéstől. Mert annyi legalábbis nyilvánvaló, hogy a személy számára a természet szolgál alapul, és nem állítható a természet terjedelmén kívül.<sup>20</sup> Ezeket a kérdéseket a következőképpen kell megvizsgálnunk.

Minthogy a személy nem létezhet a természeten kívül, és minthogy egyes természetek szubsztanciák, mások járulékok, továbbá látjuk, hogy személyt nem tételezhetünk a járulékos tulajdonságok között – hiszen ki mondaná azt, hogy bármiféle személye van akár a fehérségnek, akár a feketeségnek, akár a nagyságnak? –, az a lehetőség marad, hogy a szubsztanciák körében helyénvaló személyről beszéljünk. De a szubsztanciák közül egyesek testiek, mások testetlenek. A testiek egy része élő, a másik része nem az, az élők egyik része érzékelésre képes, a másik része nem az, az érzékelésre képesek egyik része értelmes, a másik része értelem nélküli.<sup>21</sup> Hasonlóképpen a testetlenek közül egyesek értelmeseek, mások nem azok, mint amilyen az állatok lelke,<sup>22</sup> az értelmeseek részint természettől fogva változatlanok és hatásoktól mentesek, mint amilyen Isten, részint pedig teremtett mivoltukból adódóan változékonyak és hatásoknak kitettek, hacsak a hatásoktól

<sup>19</sup> Az értekezés későbbi részében Boëthius azt állítja, hogy Nestorios a természet és a személy fogalmát azonos terjedelműként kezeli, és Nestorios ezért mondja azt, hogy Krisztusban két személy is volt, nem csupán két természet. Boëthiusnak az a megnyilatkozása, hogy Nestorios olyan jelentésben alkalmazta a természet fogalmát, mint ahogy az egyház, fajalkotó különbségként, homályossá teszi Boëthius későbbi érvelését Nestorios ellen.

<sup>20</sup> Boëthius számára az állíthatóság (*posse predicari*) kiemelt, mely krisztológiai megközelítését és vizsgálódását sajátossá teszi a *natura* és a *persona* fogalmának meghatározása mellett, mely fogalmak használata jellemző más szerzőkre is, definiálásuk viszont nem.

<sup>21</sup> Boëthius ezt a felosztást Porphyriostól (Isag. II.) kölcsönzi, azonban több ponton is módosít rajta, mivel Porphyrios nem tesz említést a testetlen szubsztanciákról, valamint a felosztás során arról, hogy melyik képes hatás kiváltására vagy elszenvedésére.

<sup>22</sup> Itt Boëthius a 'jószágok megelevenítő lelkéről' (*pecudum vitae*) ír, és nem lélekről, hanem életerőről tesz említést.

mentes szubsztancia kegyelme<sup>23</sup> át nem változtatja olyanná, amilyen a hatásoktól mentes szubsztancia szilárdsága, ilyenek az angyalok és az értelmes lélek.

Nyilvánvaló, hogy mindezek közül nem beszélhetünk személyről az élettelen testek körében – mert senki nem mondaná azt, hogy a kőnek bármiféle személye volna –, sem azon élőlények körében, amik híján vannak az érzékelésnek – hiszen a fának nincs bármiféle személye –, és azok körében sem, amik nem rendelkeznek az értelem és a gondolkodás képességével – mert nincs személye a lónak, az ökörnek és a többi állatnak, melyek szótlannul és ész nélkül, egyedül érzékeik használatával tengetik életüket –; ellenben mondjuk, hogy az embereknek van személye, mondjuk, hogy Istennek van személye,<sup>24</sup> és mondjuk, hogy az angyaloknak van személye.

És ismét, a szubsztanciák közül pedig egyesek általánosak, mások részlegesek. Az általános szubsztanciák azok, amiket az egyes dolgokról állítunk, például ember, állat, kő, fa és más ilyesfélék, amelyek vagy nemek, vagy fajok; ugyanis az 'embert' az egyes emberekről, azt, hogy 'állat' az egyes állatokról, azt, hogy 'kő' és 'fa', az egyes kövekről és fákról állítjuk. Részlegesek viszont azok, amiket nem állítunk másokról, amilyen például Cicero, Plato, ez a kő, amiből Achilleus szobrát faragták, ez a fa, amelyből ezt az asztalt rakták össze. Mindezek közül az általános szubsztanciákról sosem mondjuk, hogy személyek, hanem csak az egyesekről és az egyediekről, mert az élőlénynek vagy az általános embernek nincs semmiféle személye, de beszélünk akár Cicerónak, akár Platónak, akár az egyes embereknek az egyes személyeiről.

<sup>23</sup> Boëthius itt arra gondol, hogy a hatásoktól mentes szubsztancia kegyelme (*impassibilis substantiae gratia*), avagy az isteni kegyelem a halandó embereket képes halhatatlanná tenni az örök élet adományával. Ez a nézet – mint a keresztény tanítás egyik alapja – elfogadott volt és elfogadott ma is, például Órigenés a *De principiis*ben úgy véli, hogy Isten előretudása és gondoskodása révén előre elrendezte, hogy ki, mit érdemel/fog érdemelni, és e szerint alakította ki a világ rendjét (*De principiis* II.1.2). A kérdést Boëthius korában is – csakúgy, mint korábban, Pelagius és Ágoston vitájától – az jelentette, hogy az egyén érdemeinek jutalmaként, avagy Isten adott kegyelmeként részesülhet a megváltásban, vagy a megváltás kegyelmének elérését saját képességeinek köszönheti. Boëthius, explicit formában, nem foglal állást a kérdésben.

<sup>24</sup> Egyrészt ez a szöveg utóéletét tekintve kiemelten fontos boëthiusi megállapítás. A skolasztika idején vitatottá vált Isten személyének kérdése, amiről például aquinói Tamásnál olvashatunk (*Summa theologiae* I.29.3). Másrészt pedig azzal kapcsolatban vet fel jelentős kérdést, hogy mire terjed ki a harmadik fejezet elején kimondott személydefiníció, Krisztus személyére vagy az itt említésre került három csoport mindegyikére, Istenre, az angyalokra és az emberre. Álláspontom szerint Boëthius itt csupán általános megjegyzést tesz, melyet a fejezet további részében pontosít, ezért kezdi a következő mondatot úgy, hogy „ismét” (*rursus*).

### 3. FEJEZET

Az eddig mondottak alapján, ha egyedül a szubsztanciáknak van személye és ezen belül is az értelmeseeknek, és ha minden természet szubsztancia, amely nem az általános, hanem az egyedi dolgok körében bírja létét,<sup>25</sup> akkor megtaláltuk a személy definícióját: „az értelmes természet egyedi szubsztanciája”. Mi ezzel a definícióval azt határoztuk meg, amit a görögök *hypostasis*nak mondanak. Mert úgy tűnik, hogy a 'személy' megnevezést máshonnan vittük át, tudniillik azokról a maszkokról (*persona*), amik a tragédiákban és komédiákban szereplő embereket jelenítik meg.

A *persona* szó pedig a *personare* (hangot ad) igéből származik, a hangsúly az utolsó előtti szótagra esik, ha pedig az utolsó előtti megelőző szótagját hangsúlyozzuk, teljesen világossá válik: a *sonus*ból származik, és azért nevezték el a *sonusról* (hangról), mert a maszk (*persona*) ürege miatt öblösebben zeng a hang. A görögök is *prosopon*nak nevezik a maszkokat (*personae*) amiatt, hogy azokat az arca teszik, és elrejtik az arcot tekintetek elől (*para tou pros tous opas tithesthai*). Azonban, mint ahogy mondtam, a színészek a maszkokat felvéve a tragédiákban és a komédiákban szereplő egyedi embereket jelenítették meg, például Hecubát, Medeát, Simont, Chremést, ezért a többi embert is, akik külső vonásaik révén ismerhetők fel bizonyosan, mi latinok *personának*, a görögök pedig *prosopon*nak nevezték.

A görögök az értelmes természet egyedi, önálló létezését<sup>26</sup> (*subsistentia*), sokkal pontosabban, a *hypostasis* terminussal illetik. Mi latinok viszont – mivel szűkölködünk a pontos kifejezésekben – megtartottuk a máshonnan átvitt megnevezést, és azt, amit a görögök *hypostasis*nak mondanak, mi személynek (*persona*) hívjuk;<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Ennek a mondatnak több olvasata lehetséges attól függően, hogyan tagoljuk a mondatot. Az eltérését az egyes lehetséges olvasatok között a közbeékelte „*substantiaque omnis natura...*”, vagyis „és ha a természet olyan szubsztancia...” mondatrész interpretációja jelenti. Az általam alkalmazott olvasat szerint: „ha minden természet szubsztancia, amely nem az általános, hanem az egyedi dolgok körében bírja létét, akkor megtaláltuk a személy definícióját”. A másik olvasat alapján nem a természet szubsztancia, hanem éppen fordítva, a mondat a szubsztanciáról állítja azt, hogy olyan természet, amely nem általános, hanem egyedi. Álláspontom szerint annak az olvasatnak, amely a szubsztanciáról állítja, hogy nem általános, hanem egyedi természet, azért nem lehet alapja, mert Boëthius egyszer már elfogadta, hogy a természet 'forma', valamint ebben, a harmadik fejezetben fejt ki Boëthius, hogy a természet nem csupán forma vagy fajalkotó különbség, hanem olyan létező is, amely szubsztanciaként áll fenn az egyediben, nem lehet maga az egyedi.

<sup>26</sup> Boëthius több jelentésben használja mind a '*subsistentia*', mind a '*substantia*' kifejezést. Itt Boëthius máshogy idézi fel az értekezés harmadik fejezetének elején adott meghatározását, egyedi, önálló létezőt és nem szubsztanciát említ.

<sup>27</sup> Ebben a mondatban Boëthius két jelentésben alkalmazza a '*subsistentia*' terminust. Egyrészt azt állítja, hogy a neoplatónikus szerzőkhöz hasonlóan lehetséges 'isteni *hypostasisokról*' beszélni. A *hypostasisokról* tehető állítás, vonatkozhat rájuk predikátum, tulajdonságaik nem lehetnek járulékosak. A latin szerzők egy része, mint amilyen Marius Victorinus, a *hypostasis*nak ezt



azonban a beszédben járatosabb Hellász az egyedi, önálló létezését *hypostasis*nak mondja. És hogy görög nyelven szóljak olyan témában, melyet a görögök gyakran tárgyaltak, majd mi pedig latinra fordítottunk: *hai ousiai en men tois katholou einai dynantai, en de tois atomois kai kata meros monois hyphistantai* (a valóságos létezők az egyetemes dolgok körében képesek lenni, de egyedül az egyedi és a részleges dolgokban állnak fenn) ekképpen fordítom: *essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant* (a valóságos létezők az egyetemes dolgok körében képesek lenni, de kizárólag az egyedi és részleges dolgokban állnak fenn). Az általános dolgok fogalmát a részleges dolgokból vesszük. Minthogy maguk az önálló létezők<sup>28</sup> az egyetemes dolgok körében vannak, azonban a részleges dolgokban nyernek szubsztanciát, ezért a görögök joggal nevezik a részleges módon fennálló, önálló létezőket *hypostasis*nak. Mert ha ezt alaposan és körültekintően megvizsgáljuk, ki fog derülni, hogy nem ugyanaz az önálló létező, mint a szubsztancia.

Amit a görögök *ousiósish*nak vagy *ousiósthain*nak mondanak, azt mi, latinok önálló létezésnek nevezzük, amit viszont a görögök *hypostasis*nak és *hyphistasthain*nak mondanak, azt mi szubsztanciának és fennállásnak fordítjuk. Az létezik ugyanis önállóan, ami nem szorul járulékos tulajdonságokra ahhoz, hogy lehessen. Szubsztanciaként áll fenn azonban az, ami valamiféle alanyt szolgáltat más, járulékos tulajdonságok számára, hogy lehessenek; ugyanis alapul szolgál nekik, míg alanya a járulékoknak. Ennélfogva a nemek és a fajok csupán önállóan léteznek, mert a nemekhez vagy a fajokhoz nem társulnak járulékos tulajdonságok. Az egyedi dolgok (*individua*) viszont nem csupán önállóan léteznek, hanem szubsztanciaként is fennállnak, ugyanis ők sem szorulnak járulékos tulajdonságokra, hogy legyenek; mert már meg vannak formálva sajátos és fajra jellemző különbségeik által, és biztosítják a járulékos tulajdonságoknak, hogy lehessenek, míg alanyukként szolgálnak. Tehát a görög *'einai'* és *'ousiósthai'* igét 'lenninek' (*esse*) és 'önálló létezésnek' (*subsistere*)

---

jelentését a *'subsistentia'* terminussal fordította latinra. Ezzel szemben a görögök szintén *hypostasis*nak nevezik azokat az egyedi szubsztanciákat, amik változékonyak, múlandók és rendelkeznek járulékos tulajdonságokkal. Boëthius szerint a *'hypostasis'* terminus az elsőként említett aspektusában nem csupán szubsztanciát, hanem szubszisztenciát is jelöl (Moreschini: *Subsistentia according to Boethius, 96–97.*). A szubsztancia lehet általános és egyedi, de a szubszisztencia csupán általános lehet, ami immanens formában lehet jelen az egyediben. Boëthius meghatározása szerint a személy nem önálló létező (*subsistentia*), hanem szubsztancia (*substantia*), ha a görögök az értelmes természet egyedi, önálló létezését nevezték *hypostasis*nak, akkor a *hypostasis* nem jelölheti azt az entitást, amit Boëthius személynek, az értelmes természet individuális szubsztanciájaként határozott meg, mert a *hypostasis* terminus egyedi, önálló létezőre, nem pedig szubsztanciára referálna.

<sup>28</sup> Boëthius szerint az általános dolgok egyrészt az egyedi szubsztanciákban léteznek, másrészt pedig csak az őket elgondoló elme számára reálisak.

értjük, viszont a *'hyphistasthai'* kifejezést szubsztanciaként történő fennállásnak (*substare*).

Mivel Hellász nem szűkölködik szavakban, ahogy Marcus Tullius tréfálkozott,<sup>29</sup> hanem ugyanannyi kifejezéssel adja vissza a valóságos létezőt (*essentia*), az önálló létezőt (*subsistentia*), a szubsztancia (*substantia*) és a személy (*persona*) szavakat, a valóságos létezőt *ousiának*, az önálló létezőt viszont *ousiósissnak*, a szubsztanciát *hypostasisnak*, a személyt *prosóponnak* nevezik. A görögök azért hívják *hypostasisnak* az egyedi szubsztanciákat, minthogy a többi dolog alapjául szolgálnak, és bizonyos – mintegy járulékos – tulajdonságoknak hordozói, alanyai. Mi is ezért nevezzük ezeket a szubsztanciákat mintegy hordozóknak, mintegy *hypostasisok*nak, és mivel ugyanezeket a szubsztanciákat a görögök *prosóponnak* is nevezik, mi is személynek (*persona*) hívhatjuk. Tehát ugyanaz *ousiának*, mint valóságos létezőnek (*essentia*) lenni, ugyanaz *ousiósissnak*, mint önálló létezőnek (*subsistentia*) lenni, ugyanaz *hypostasisnak*, mint szubsztanciának (*substantia*) lenni, és ugyanaz *prosóponnak*, mint személynek (*persona*) lenni. A görögök pedig azért nem nevezik *hypostasisnak* az értelem nélküli élőlényeket – tudniillik ahogyan mi ugyanezekről állítjuk a 'szubsztancia' megnevezést –, mert ezt a kifejezést a jobbakra alkalmazzák, hogy a kiválóbbat valamiképpen – még ha nem is természetének *hyphistasthai* és szubsztanciális fennállásként való leírásával, de legalább a *hypostasis* vagy szubsztancia megnevezéssel – megkülönböztessék.<sup>30</sup>

Az embernek van valóságos létezése, azaz *ousiája*, van önálló létezése, azaz *ousiósisa*, szubsztanciája, azaz *hypostasisa*, és személye, azaz *prosóponja*. Az ember *ousia* és valóságos létező, minthogy létezik, viszont *ousiósis* és önálló létező (*subsistentia*) is, minthogy nincs semmilyen alanyban,<sup>31</sup> azonban *hypostasis* és szubsztancia (*substantia*), minthogy alapul szolgál azoknak, amelyek nem önálló létezők, azaz nem *ousiósissok*, *prosópon* és személy (*persona*), minthogy értelmes egyed. Isten *ousia* és lényeg is, mert van és leginkább ő az, akitől minden dolog létezése ered.

Isten *ousiósis*, azaz önálló létező (*subsistentia*) – mert semmire sem szorulva létezik –, és *hyphistasthai*, mert szubsztanciaként áll fenn (*substare*). Ezért azt is mondjuk, hogy Istennek egy *ousiája* vagy *ousiósisa*, azaz lényege és önálló létezése van, de három *hypostasisa*, azaz szubsztanciája. És ilyen szóhasználat szerint be-

<sup>29</sup> Marcus Tullius Cicero mondja ezt a *Tusculanumi beszélgetésekben*. (Tusc. 2,35)

<sup>30</sup> Boëthius ebben a mondatban azt állítja, hogy a latinok olyan létezőt is szubsztanciának mondanak, amely nem értelmes, míg a görögök a *hypostasis* kifejezést csak az értelmes létezők megnevezésére alkalmazták.

<sup>31</sup> Boëthius itt Aristotelés *Kategóriák* című művére utal, ahol Aristotelés megkülönbözteti azokat a dolgokat, amik alanyban vannak vagy nincsenek alanyban, és amelyek alanyról állíthatók vagy nem állíthatók alanyról (Cat. 1a20-25). Boëthius azt állítja, hogy az önálló létezők nincsenek alanyban.

széltek a Háromság egy lényegéről, három szubsztanciájáról és három személyéről.<sup>32</sup> Mert ha az egyházi szóhasználat nem zárna ki, hogy Istenben három szubsztancia legyen, nem azért mondanánk Istenről, hogy szubsztancia, mintha őt magát tennék meg alanynak a többi dolog számára, hanem mert minden dolog vonatkozásában, amint megelőzi,<sup>33</sup> úgy princípiumként<sup>34</sup> alapozza meg őket, míg önálló létezését (*subsistere, ousiósthai*) juttat számukra.

#### 4. FEJEZET

Mindezt azért mondtuk, hogy megmutassuk mi a különbség a természet és a személy, azaz az *ousia* és a *hypostasis* között. Azt, hogy miként kell az egyes dolgokat nevezni, az egyház szóhasználatára bízunk.<sup>35</sup>

Egyelőre fogadjuk el, amit a természet és a személy fogalma közti különbségről állapítottunk meg; a természet bármely szubsztancia meghatározott sajátossága,<sup>36</sup> a személy pedig az értelmes természet egyedi szubsztanciája. Nestorios ezt kettősnek tétélezte Krisztusban. Azon tévedés vezette ugyanis félre, hogy úgy vélte: minden természet vonatkozásában beszélhetünk személyről. Ezen előfeltevés alapján, mivel úgy ítélte, Krisztusban két természet van, azt vallotta, hogy két személy is van benne. Ebben a kérdésben, mind a fentebb mondott definíció bebizonyította tévedését,<sup>37</sup>

<sup>32</sup> A három isteni személy lényeg szerinti azonosságát a nikaiai zsinat mondta ki 325-ben, azonban a Háromság leírására használt terminológiai vitának ez még nem vetett véget. Az erre vonatkozó, széles körben elfogadott megoldással a kappadókiai atyák álltak elő, akik szerint a Háromság egy isteni lényeg (*ousia*) és három isteni szubsztancia (*hypostasis*). A latin szerzők közül elsőként Tertullianus nevezte személynek (*persona*) az isteni személyeket, míg a későbbiek során, például Ágoston korára természetessé vált az egy isteni lényeg és a három isteni személy megfogalmazás a Szentháromság kapcsán.

<sup>33</sup> Boëthius itt logikai elsőbbségre gondol, mivel – Ágostonhoz hasonlóan – úgy vélte, hogy Isten nem az időben, hanem az időn kívül létezik, atemporális módon, mert az idő csupán a világ teremtésével együtt, a múlandó dolgokkal jelent meg.

<sup>34</sup> Boëthius azt állítja, hogy Isten nem egy a nemekbe és fajokba sorolható létezők közül, szemben az első fejezet végén tett megjegyzésével.

<sup>35</sup> Boëthius valóban követi a korban szokásossá vált szóhasználatot.

<sup>36</sup> Boëthius nem ismétli meg sem a természet, sem a személy korábban elfogadott definícióját, hanem azok átfogalmazásával áll elő. A természet meghatározása kapcsán a fajtára jellemző vagy más fajktól megkülönböztető sajátosság, mind Porphyrios, mind pedig Boëthius szerint is, azonos lehet a fajalkotó különbséggel, de a különbség nem azonos a sajátossággal.

<sup>37</sup> Boëthius az első fejezet utolsó mondatában azt állította, hogy Nestorios is azt a természet-meghatározást fogadta el, mint az egyház ([...] *tot modis vel dicatur vel definiatur natura, tam catholici quam Nestorius secundum ultimam definitionem* [...]). Itt viszont Boëthius azt mondja, hogy Nestorios szerint a természet és a személy terjedelme azonos ([...] *putaverit in omnibus naturis dici posse personam* [...]). Ez a nehézség feloldható azzal az interpretációval, hogy Nestorios tévedése Boëthius szerint nem a természet fogalmának félreértésén alapul,

mind pedig a következő érvelés is világosan fel fogja tárni hibáját. Mert ha Krisztus személye nem egy, és nyilvánvalóan két természete van, emberi és isteni (és senki nem lesz olyan balga, hogy ezek mindegyikét megfossa az értelemről), akkor ebből az következik, hogy alighanem két személye is van,<sup>38</sup> ugyanis a személy, mint ahogy mondtam, az értelmes természet egyedi szubsztanciája. Így tehát milyen kapcsolat jött létre Isten és ember között? Talán úgy kerültek egymás mellé, mint két test, hogy pusztán térbeli helyzetüket tekintve kapcsolódtak össze,<sup>39</sup> és semmi sem kerül egyik minőségéből a másikéba?

Az összekapcsolódásnak ezt a módját a görögök *kata parathesinnek* (egy más mellé helyezés szerint) hívják. De ha így kapcsolódott össze az emberség az istenséggel, akkor ebből következik, hogy e kettőből nem jön létre semmi, és ezáltal Krisztus is semmi.<sup>40</sup> Márpedig maga a név valamilyen egységet jelöl, hiszen a szó egyes számban van. De ha a természeteknek olyan összekapcsolódása jött létre, amilyenről fentebb beszéltünk, oly módon, hogy megmarad a két személy, akkor semmiféle egység nem lehetett a kettőből; ugyanis egyáltalán soha semmi sem jöhet létre két személyből. Tehát Nestorios szerint Krisztus semmiféle egységet nem alkot, és emiatt egyáltalán semmi. Mert ami nem egy, egyáltalán nem képes létezni; a létezés és az egy felcserélhető,<sup>41</sup> és mindaz, ami egy, van. Még az is egy, ami

---

hanem a személy fogalmánál, mivel Nestorios a személy fogalmának terjedelméről vélekedett úgy, hogy az azonos a természet terjedelmével, nem pedig fordítva. Boëthius elemzése mégis a természet fogalmának téves értelmezését nevezi meg Nestorios hibájaként, nevezetesen azt, hogy minden természet vonatkozásában lehetséges személyről beszélni, holott a természet tágabb terjedelmű fogalom a személy fogalmánál.

<sup>38</sup> Az előző mondattal ellentétben itt Boëthius a személy fogalmának téves alkalmazására hívja fel a figyelmet, nem a természet fogalma kapcsán tesz utalást Nestorios feltételezett tévedésére.

<sup>39</sup> Boëthius két vagy több tényező eggyé válásának vagy keveredésének leírására nem használ eltérő terminológiát, a leggyakrabban az 'összekapcsolódás' (*coniunctio*) terminussal jelöli az eggyé válás folyamatát. Ettől csupán pár helyen tér el.

<sup>40</sup> A melléhelyezés során az egymással keveredő dolgok egy összetett, holisztikus egységet alkothatnak, mert ha kapcsolatba lép is egymással a két keveredő dolog, csupán érintkezhetnek egymással, az egyesülés folyamata nem jár a dolgok valóságának változásával. Boëthius azért állítja, hogy Krisztus nem lenne semmi az egyesülésnek ilyen formája által, mert nem egy, hanem több alany lenne a 'Krisztus' név által jelölt létezőben. Maga a 'Krisztus' név pedig nem egy létezőt jelölne, sőt Boëthius érvelése szerint a 'Krisztus' név egyaránt vonatkozhatna mind Krisztus isteni, mind pedig emberi természetére, valamint a kettőből álló harmadikra, magára Krisztusra.

<sup>41</sup> A létezés és az egy azonosságának képze a preszókratikus filozófusokig nyúlik vissza, és jelentős szerepet töltött be a neoplatónikus filozófusok nézetének megfogalmazása során, ennek megfelelően sok szöveghelyen megtalálható a létezés és az egy azonosítása. Például Parmenidés szerint most van minden együtt, egy és folytonos (fr. 8, 5-6), Platón a *Szofistában* 273d-ben arról ír, hogy valaminek a megnevezése során egy dolog és egy létező dolog megnevezése történik. Aristotelés *Metafizikájában* az 1003b-től arra az álláspontra jut, hogy egy létező,

több dologból kapcsolódik össze, amilyen a halom, vagy a kórus.<sup>42</sup> De mi világosan és igaz módon valljuk, hogy Krisztus van; tehát azt mondjuk, hogy Krisztus egy.

De ha ez így van, szükségszerű, hogy Krisztus kétség kívül egy személy legyen, mert ha két személy lenne, nem lehetne egy; bizonyára senki más sem mondaná azt, hogy két Krisztus van, hacsak nem egy kifícamodott elme esztelensége. Egyáltalán hogyan merészel bárki is két Krisztust emlegetni, akik közül az egyik Isten, a másik ember? Vagy miért hívja Krisztusnak azt, aki Isten, ha azt is, aki ember, szintén Krisztusnak szándékozik nevezni, holott semmiben nem hasonlítanak, és kapcsolatukból nem jött létre semmi közös? Miért alkalmazna hasonló nevet a legelterőbb természetekre, amikor, ha arra kényszerül, hogy Krisztust meghatározza, a két Krisztusra – mint maga mondja – nem képes egy meghatározás egyetlen szubsztanciáját alkalmazni.<sup>43</sup> Mert ha Isten és ember szubsztanciája különböző, és egyetlen név, 'Krisztus' vonatkozik mindkettőre, valamint nem hisszük azt, hogy a különböző szubsztanciák összekapcsolódása egy személyt hozott létre, akkor a 'Krisztus' név névazonos<sup>44</sup> kifejezés lenne, és nem foglalható semmiféle meghatározásba. De melyik szentírási hely kettőzi meg bármikor is Krisztus nevét? És milyen újdonság jelent meg így, a Megváltó eljövetele által? Mert az egyház hívei szilárdan ragaszkodnak mind a hit igazságához, mind a csoda rendkívüli voltához. Mert mily nagy dolog, micsoda újdonság, és mennyire megismételhetetlen, hogy annak, aki egyedül Isten, a természete az emberi természettel – mely tőle a lehető

---

azaz egy dolog lehet a tudomány tárgya, és ebben a tekintetben nincs különbség egy ember és az ember között, a tudomány a mivoltot vizsgálja.

<sup>42</sup> Egy kórus természetesen több tagból áll, azonban egy alanyt jelent a rá vonatkozó kijelentések tekintetében. Aristotelés *Metafizikájának* hetedik könyvében foglalkozik részletesen azzal a kérdéssel, hogy egy fogalom osztható-e, és ha igen, milyen értelemben tekinthető egynek (10. fejezet, 1034b–1036a), valamint a szubsztancia egységével és részeinek viszonyával (11. fejezet, 1036a–1037b) és a nemfogalom egységével és egyedeinek kapcsolatával (12. fejezet, 1037b–1038b). Emellett a kérdés felmerült a neoplatónikusoknál, például Plótinusnál is, aki VI.9.1-es *Enneásában* arról ír, hogy ha a dolgoktól megvonnánk egy voltukat, nem lennének, mint a tánckar, vagy a nyáj, amik, ha nem egyek, nem léteznek. Krisztológiai kontextusban, Boëthius érvelése szerint, Nestorios megközelítése az, hogy Krisztus nem egy, hanem több alany egyszerre, ami nem lehetséges. Ennek oka az, hogy Boëthius értelmezésében Nestorios szerint Krisztus felosztható két természetre, két részre, ezért Krisztus nem egy, hanem kettő, nem tekinthető létezőnek.

<sup>43</sup> Meghatározása csupán egy vagy több egyedi létezőt jelölő, általános létezőnek, a nem- és fajfogalomnak lehetséges, de ha valami nem egy, nem egy létező, nem egy alany, akkor nem lehetséges meghatározással szolgálni mivoltára. Valamint meghatározása az egyes, egyedi létezőnek nem lehet, csak az általánosnak.

<sup>44</sup> Aristotelés szerint akkor áll fenn névazonosság, ha két dolognak ugyanaz a megnevezése, de a dolgok valósága eltérő (Cat. 1a, 1–3). Ha két dolog valósága eltérő, akkor nem lehet azonos a meghatározásuk, mert a definíció a dolgok legközelebbi nemfogalmát és fajalkotó különbségét jelöli.

legnagyobb mértékben eltért – állt össze,<sup>45</sup> és így az egymástól távoli természetek összekapcsolódásából egy személy jött létre!

Viszont Nestorios állítása szerint milyen újdonság történt? „Az istenség és az emberség megőrzi saját személyét” – mondja. De mikor nem volt az istenségnek és az emberségnek saját személye? És mikor nem lesz? Vagy milyen rendkívülibb dolog történt Jézus születésével, mint bárki másénál, ha – miután a két személy különálló maradt – a természetek is különállók voltak? Mert ha a személyek így maradtak, akkor nem jöhetett létre a természetek semmilyen összekapcsolódása benne, ahogyan bármely más ember esetében sem, akihez, minthogy megvan a saját személye, semmiképpen nem kapcsolódik a legkiválóbb szubsztancia istensége. De talán azért nevezi Jézust, az emberi személyt, Krisztusnak, mert általa az istenség csodákat vitt véghez. Legyen. De magát Istent miért nevezi Krisztusnak? És vajon miért nem meri hasonló megnevezéssel illetni magukat az elemeket, amelyek révén Isten csodálatos dolgokat hajt végre a mindennapos mozgások során? Talán mert az értelem nélküli szubsztanciák nem rendelkezhetnek személlyel, amelyre alkalmazható volna a 'Krisztus' megnevezés? Nemde a szent és az istenfélelemben kitűnő emberekben ismerhető fel világosan az istenség cselekedete? Ugyanis semmi sem lenne, amiért ezeket a szent férfiakat ne tarthatnánk méltónak ugyanerre a megnevezésre, ha az összekapcsolódás révén, Krisztusban, nem jött létre egy személy az ember felvétele során.

De talán azt mondhatná: „Elismerem, hogy őket is Krisztusnak kellene neveznünk, de csak mert az igazi Krisztus képmásai”. Ha viszont nem jön létre egy személy az Isten és az ember összekapcsolódásából, akkor mindegyiküket Krisztusnak gondolhatjuk, mint ahogy azt, akiről úgy hisszük, hogy a Szűztől született. Hiszen benne sem jött létre semmiféle egységes személy Isten és ember összekapcsolódásából, mint ahogy azokban sem, akik az isteni Lélek által előre hirdették az eljövendő Krisztust,<sup>46</sup> és amely miatt még magukat is a 'Krisztus' névvel illették. Viszont ebből az következik, hogy ha a személyek megmaradnak, úgy hisszük, az istenség semmilyen módon nem veszi fel az emberséget. Teljességgel különállnak ugyanis azok a dolgok, melyeket személyeik és természeteik egyformán elválasztanak egymástól; különállók – mondom – és nem különülnek el inkább egymástól az emberek és a marhák,<sup>47</sup> mint amennyire különálló Krisztusban az istenség és az emberség, ha megmaradtak a személyek. Hiszen az embereket és az ökröket összeköti az élőlény közös neve, mert ezeknek a nemük szerint közös a szubsztanciája, és ugyanaz a

<sup>45</sup> Boëthius itt eltért az általa leggyakrabban használt 'összekapcsolás' (*coniunctio*) kifejezéstől, és egy ritkának tekinthető megfogalmazással él, a '*convenire*' igével fejezi ki az Isten és az ember egyesülését.

<sup>46</sup> Az Ószövetség prófétáiról van szó.

<sup>47</sup> Az ember és az állat azonos nemhez tartozik, meghatározás szerint szoros kapcsolatban állnak.

természetük, amennyiben egyetemes jellemzőiket<sup>48</sup> gyűjtjük egybe. Istenben és az emberben viszont mi lesz az, amit nem különít el az eltérő leírás, ha úgy hisszük, hogy a természetek különbözősége mellett a személyek elkülönülése is megmaradt?

Tehát az emberi nem nincs megváltva, nem áradt ránk üdvösség Krisztus születése révén, az Írások prófétái oly sokszor rászédtek a hívők tömegét, és az Ószövetség teljes tekintélyét megvetjük, mely Krisztus születése által ígér üdvösséget a világnak. Világos, hogy [Krisztus] nem jött el, ha ugyanaz a különbség áll fenn a személyek, mint ami a természetek között. Hiszen [Krisztus] ugyanazt váltotta meg, mint akiről úgy hisszük, hogy felvételre, viszont semmilyen felvételre nem gondolhatunk, ha egyformán megmarad a természet és a személy különbsége. Tehát joggal gondolhatjuk, hogy aki – minthogy a személy megmarad – nem vétethetett fel, nem is nyert megváltást Krisztus születése által. Az emberi természet nincs megváltva Krisztus születése révén. Istentelenség ilyet hinni! De bármennyire sok dolog van még, ami képes megtámadni és összezúzni ezt a nézetet, egyelőre legyen elég annyi, amennyit fentebb mondtam, ízelítőül, az érvek tárházából.

## 5. FEJEZET

Át kell térnünk Eutychesre, aki – miközben messze távolodott a régiek ösvényétől – az ellenkező tévedésbe esett.<sup>49</sup> Állítása alapján annyira messze jár attól az igazságtól, hogy Krisztusban kettős természetet kellene hinnünk, hogy még kettős természet sem szabad benne vallanunk. Az ember ugyanis úgy vétetett fel, hogy egyesült Istennel, oly módon, hogy az emberi természet nem maradt meg.

Tévedése ugyanabból a forrásból származik, mint Nestoriosé. Mert ahogyan Nestorios úgy vélte, hogy nem lehetséges két természet anélkül, hogy a személy ne lenne kettős, és mivel Krisztusban két természetet vallott, azt hitte, hogy kettős a személy, ugyanúgy Eutyches sem gondolta azt, hogy lehetséges két természet kettős személy nélkül, és mivel nem ismerte el, hogy két személy lenne, elfogadta ennek következményét, hogy egy a természet is.<sup>50</sup> Ennélfogva Nestorios bár helyesen gondolta, hogy Krisztusban két természet van, szentségtörően vallotta, hogy két személy van benne; Eutyches viszont helyesen vallott egy személyt, de szentségtörően gondolta, hogy egy természet van. Az utóbbi, minthogy a nyilvánvaló tények kényszerítették – hiszen világos, hogy más az ember és más az Isten természete –

<sup>48</sup> Boëthius itt a nemfogalomra gondol.

<sup>49</sup> Nestorios álláspontjától.

<sup>50</sup> Boëthius kritikája nem teszi világossá, hogy a természet vagy a személy fogalmának téves értelmezése jelenti a két téves nézet alapját, ezzel nyitva hagyja azt a kérdést, hogy mennyiben tér el nem csupán Nestorios, hanem Eutyches terminológiája a sajátjától és az egyházétól.

azt állítja: „Krisztusban két természetet vallok az egyesülés előtt, az egyesülés után viszont egyet”.<sup>51</sup> Ez az állítás nem mondja ki nyíltan, hogy Eutyches mire gondol.

Mégis, hogy mélyére hatoljunk esztelenségének: az egyesülés vagy a születés, vagy a feltámadás idején történt. De ha a születés idején történt, akkor nyilván úgy gondolja, hogy már a születés előtt is létezett az emberi test, amely nem Máriától vétetett fel, hanem valamilyen más módon volt előkészítve. Szűz Máriát arra jelölték ki, hogy tőle test szülessen, amely nem tőle vétetett; az a test pedig, amely korábban létezett, elválasztott és elkülönített volt az isteni szubsztanciától.<sup>52</sup> Amikor a Szűztől született, egyesült az Istennel, oly módon, hogy egy természet jött létre. Vagy ha nem ez az ő véleménye, akkor az lehet, hogy ha egyszer azt állítja, hogy két természete volt az egyesülés előtt, egy az egyesülés után, már ha az egyesülés a születéssel ment végbe, hogy a testet Máriától vette, de mielőtt még ez megtörtént, az istenség és az emberség természete különbözött, a felvétel során eggyé vált, és az isteni szubsztanciába változott át. Ha pedig úgy véli, hogy ez az egyesülés nem a születéskor, hanem a feltámadáskor ment végbe, akkor ennek megtörténtét megint csak kétféle módon gondolhatja el: vagy úgy, hogy Krisztus születésekor nem Máriától vette a testet, vagy úgy, hogy tőle vette; mindenesetre a feltámadásig két természet létezett, a feltámadás után egy lett belőlük.

Ezekből adódik az a különbség, amit a következő módon akarunk megvizsgálni: mikor Krisztus megszületett Máriától, vagy tőle nyerte az emberi testet, vagy sem. De ha nem azt vallja, hogy Krisztus tőle nyerte a testet, mondja meg, milyen embert öltött fel, mikor eljött hozzánk: vajon azt, aki elbukott a bűn hűtlensége miatt, vagy pedig másmit. Ha azt öltötte fel, akinek magvából származik az ember, akkor kibe is öltözött az istenség? Mert ha nem Ádám, Dávid és végül Mária magjából származott az a test,<sup>53</sup> amelyben Krisztus megszületett, mutassa meg, hogy mely testből származik, mert az első embertől fogva minden egyes ember emberi testtől ered. Ha viszont nem Szűz Máriát, hanem egy másik embert nevez meg, akitől a Megváltó testet vett fogantatáskor, akkor egyrészt őt magát tévedés zavarja meg,

<sup>51</sup> Eutychesnek ez az állítása eltérő formában olvasható például Leo pápa első *Tomusában* (Ep. 28.6. PL 54, 777B). Az eltérést az jelenti, hogy Eutyches Leo szerint nem Krisztusban vallott két természetet (*duas se confiteri in Christo naturas*) azok egyesülése előtt, hanem Krisztust vallotta két természetből (*ex duabus naturis*). Boëthius jelen értekezésének bevezetőjében Eutyches követőinek nézete kapcsán szintén azt állítja, hogy szerintük Krisztus két természetből volt, csakúgy, mint a hatodik fejezetben, a hetedik fejezetben a Leo pápánál található álláspont szerint utal Eutyches állítására.

<sup>52</sup> Így értette Eutyches nézetét Flavianos, Konstantinápoly egykori püspöke Leo pápának írt levelében. Flavianos azt írja, hogy Eutyches „...azonban azt is mondta, hogy a Szűztől, aki teste szerint, szubsztanciálisan egy (*consubstantia*) volt velünk, maga az Isten nem vett fel velünk egylényegű testet, az Úr teste nem volt ember-test (*corpus-hominis*), hanem emberi test (*corpus humanum*) volt, ami a Szűztől származott.” (Ep. 22.3., PL 54, 730–731)

<sup>53</sup> Mát. 1. 1–16.



másrészt a legfőbb istenségre a hazugság bélyegét süti. Hiszen Ábrahám és Dávid azt az ígéretet kapta a szent jövendölésekben, hogy az ő magvukból származik az egész világ üdvössége; ezt Eutyches másoknak tulajdonítja, különösen mert, ha emberi test vétetett fel, akkor ez nem vétetett mástól, mint akitől megszületett.

Ha tehát az emberi test nem Mária által vétetett, hanem bárki mástól, ugyanakkor Mária által született az, ami az elpártolás miatt romlott volt,<sup>54</sup> akkor Eutychest a fentebb kifejtett érv cáfolja meg. Ha pedig Krisztus nem azt az embert öltötte fel, aki a bűnért járó büntetésként a halált szenvedte,<sup>55</sup> akkor ebből az a nehézség adódik, hogy egyetlen ember magjából sem születhet olyan, aki mentes az eredendő bűn büntetésétől. Senki sincs, akitől ilyen test vétetett, amiből az következik, hogy e testet újonnan alkották meg. Azonban ez [a test] az emberek szemében vagy olyan, amit emberi testnek gondolhatnak, noha valójában nem az, különösen mert egyáltalán nincs alávetve az eredendő büntetésének, vagy pedig valamiféle újszerű, valódi emberi természet formáltatott erre az alkalomra, mely nincs alávetve az eredendő bűn büntetésének? Ha az emberi test nem volt valódi,<sup>56</sup> nyilvánvalóan az istenségre bizonyul a hazugság, mivel az embereknek testként mutatta azt, ami egyrészt nem volt valódi test, másrészt csalódtak azok, akik valódinak gondolták. Ám ha új, valódi és nem embertől származó test formáltatott, akkor mi végre a születés oly nagy drámája? Hova tűnik a szenvedés értelme? Mert a magam részéről úgy vélem, hogy még az ember esetében is ostobán történik, ami haszontalanul történik. Ám ugyan milyen hasznát mutathatják ki az istenség oly nagy leereszkedésének, ha az ember, aki elveszett, nem nyert megváltást Krisztus születésével és szenvedésével, hiszen tagadják, hogy Krisztus felvette volna őt?

Tehát ismét: ahogy ugyanabból a forrásból származik Eutyches tévedése, mint Nestoriosé, úgy ugyanaz lesz a vége, az emberi nem Eutyches követői szerint sincs

<sup>54</sup> Boëthius itt követi Ágoston megközelítését a bűn átszármazására vonatkozólag, eszerint minden ember fogantatása és születése bűn, amely átered a következő nemzedékre szemben a pelagiusi megközelítéssel. A halandó, változó szubsztancia átalakításának említésekor, a harmadik fejezetben ez a kérdés még nem került szóba. Ágoston és vele együtt az egyház és Boëthius nézete szerint nem születhet olyan ember, akire nem terjed ki a bűn következménye. Boëthius érve az, hogy ha a felvett ember büntől mentes lett volna, akkor nem lehetett volna ember, valami új dolognak kellett volna lennie annak, amit a kortárs emberek embernek vélték és láttak.

<sup>55</sup> A Boëthius korára általánosan elfogadott nézet szerint Krisztus büntelenül viselte el a bűn következményét, a halandóságot és a halált, valamint az Ige által felvett testnek valódi embernek kellett lennie, más esetben nem mehetett volna végbe az emberi nem megváltása.

<sup>56</sup> A doketista krisztológiai megközelítések szerint Krisztus teste nem volt valódi test: vagy azért, mert nem valódi, fizikai test volt, hanem csak látszat, mint például Markion szerint, vagy pedig azért, mert nem ember teste volt. Például azért nevezik doketistának Apollinarist vagy Eutychest, mert álláspontjuk nem teszi lehetővé, hogy a felvett testet teljes értékű embernek tekintsük.

megváltva, minthogy nem az vétetett fel, aki beteg, gondozásra és megváltásra szorult. E véleményét, úgy tűnik – ha mégis azt a tévedést vallotta, hogy Krisztus teste valójában nem származott embertől, hanem emberi testen kívül, sőt az égben alkották meg –, onnan merítette, hogy úgy hisszük, a test vele együtt a mennybe ment. Ezt ez a példabeszéd fejezi ki: „Senki nem ment föl a mennybe, csak aki alászállt a mennyből”.<sup>57</sup>

## 6. FEJEZET

Azonban eleget mondtunk már arról az eshetőségről, hogy mi van akkor, ha a testről, melyet Krisztus kapott, nem hiszik el, hogy Máriától vétetett. Ha viszont Máriától vétetett [a test], és sem az isteni, sem az emberi természet nem maradt teljesen változatlan, akkor ez három módon történhetett: vagy az istenség változott át emberséggé, vagy az emberség istenséggé,<sup>58</sup> vagy mindkettő elvegyült és összekeveredett egymással úgy, hogy egyik szubsztancia sem tartotta meg saját formáját.<sup>59</sup>

De ha az istenség változott át emberséggé, az történt – amit hinni istentelenség –, hogy míg az emberség változatlan szubsztancia marad, az istenség változást szenved, és ami természeténél fogva hatásoknak kitett és változékony, változatlan marad, amiről pedig úgy hisszük, hogy természeténél fogva hatásoktól mentes és változatlan, változó dologgá alakul. Ez semmilyen módon nem eshet meg. De talán az emberi természet alakult át istenivé. Ez viszont hogyan történhetett meg, ha az istenség Krisztus születése során mind az emberi lelket, mind pedig a testet felvette? Mert nem minden képes bármivé átalakulni és átváltozni.<sup>60</sup> Mert – miután egyes szubsztanciák testiek, mások testetlenek – sem a testi nem képes testetlenné, sem pedig a testetlen testivé válni, és a testetlenek sem változtatják kölcsönösen saját formáikat egymás között; mivel egyedül azok képesek egymásba átváltozni és átalakulni, amelyek egy, közös anyagi alappal rendelkeznek, és ezek sem mind,

<sup>57</sup> Jn 3, 13.

<sup>58</sup> Boëthius innentől a két természet egyesülésének lehetséges módjait vizsgálja meg. Ennek során viszont nem alkalmaz terminológiai megkülönböztetéseket, csupán átváltozásról vagy átalakulásról (*transformatio*) és összekapcsolásról (*coniunctio*), illetve egyesülésről (*adunatio*) tesz említést. A görög terminológia ennél szélesebb és mélyebb megkülönböztetésre ad lehetőséget. Az átalakulás a görög *'tropé'* terminussal jelölt folyamat, amely az egyik tényező átváltozását jelenti a másikká.

<sup>59</sup> Az eggyé válásnak ezt a formáját Alexandros *A keveredésről* (LS 48C3, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 372) című műve elegyedésnek (*synchysis*) nevezi. Ennek lényege az, hogy az egymással elvegyülő dolgok megsemmisülnek a folyamat során, és a kettőből egy új, harmadik dolog jön létre, amely nem azonos azokkal, amelyekből létrejött.

<sup>60</sup> Így gondolta Aristotelész is (De Gen. et Corr. 327b10-22).

hanem csak azok, amelyek képesek egymásra hatást gyakorolni és hatást elszenvedni egymástól.<sup>61</sup>

Ezt a következő módon bizonyítjuk be: a bronz nem képes kővé változni, sem ugyanaz a bronz fűvé, sem bármilyen test bármilyen más testté átváltozni, csak ha az egymásba változó dolgoknak egyrészt ugyanaz az anyaga, másrészt képesek egymásra hatni, illetve egymástól hatást elszenvedni; például amikor a bor és víz keveredik, mindkettő olyan, hogy a hatásgyakorlás, illetve szenvedés közösségére léphetnek egymással. Mert a víz minősége képes valamilyen hatást elszenvedni a bor minőségétől; ugyanígy a bor minősége is képes valamilyen hatást elszenvedni a víz minősége által. Ha viszont sok a víz és kevés a bor, nem azt mondjuk, hogy összekeverednek, hanem azt, hogy az egyiket elpusztítja a másik minősége. Mert ha valaki bort önt a tengerbe, a bor nem keveredik a tengerrel, hanem megsemmisül benne, tudniillik azért, mert a bor minősége nincs semmilyen hatással víz minőségére annak nagy tömege folytán, inkább a víz a bor minőségét nagy tömege miatt sajátjává változtatja át.<sup>62</sup> Ha viszont ezek a természetek közepes mennyiségben vannak jelen, egyenlők egymással, vagy csak kis különbség van közöttük, amik képesek egymásra hatni és hatást elszenvedni egymástól, akkor összekeverednek, és köztes minőségűvé elegendnek.

Ez csupán a testiekre érvényes, azonban ezek közül se mindegyikre, hanem – mint ahogy mondtam – csupán azokra, amelyek képesek hatni egymásra és hatást elszenvedni egymástól, valamint közös és azonos anyagi alappal rendelkeznek. Mert minden test, ami keletkezik és pusztul – úgy tűnik – közös anyagi alappal rendelkezik, de nem minden képes mindenre, vagy mindenben, akár valamilyen hatást gyakorolni, akár hatást elszenvedni. A testi dolgok semmilyen módon nem képesek testetlenké válni, minthogy nem osztoznak közös anyagi alapon, amely felvéve a minőségeket az egyikké, illetve a másikká változna át. Mert a testetlen szubsztancia természete teljes egészében olyan, hogy nem támaszkodik semmilyen anyagi alapzatra, viszont nincs olyan test, amelynek ne lenne anyagi alapja. Mivel ez így van, és mivel még azok sem, amelyek közös anyaggal rendelkeznek, nem képesek átváltozni egymásba, ha nincs meg bennük a kölcsönös hatásgyakorlás és hatáselszenvedés képessége, még sokkal kevésbé változnak egymásba azok a dol-

<sup>61</sup> Ez a gondolat megtalálható Aristotelésnél is (De Gen. et Corr. 328a18-19).

<sup>62</sup> Egy csepp bor vagy más folyadék és tenger, illetve nagyobb mennyiségű folyadék keveredésének vagy vegyülésének kérdése sok filozófust foglalkoztatott. Aristotelés azt írta, hogy egy csepp bor tízezer kupa vízzel nem vegyül – az aristotelési kifejezés szerint keveredik (*mixis*) –, mivel a bor formája megsemmisül, és a bor vízzé válik (De Gen. et Corr. 328a23-28). Boëthius szintén úgy véli, hogy a folyamat során a kevés megsemmisül a sokban. A sztoikus szerzők szerint viszont egy kis mennyiségű bor vegyüléket (*krasis*) alkot a nagy mennyiségű vízzel, és a keverékben nem semmisül meg a kis mennyiségű bor, mert ismét elkülöníthető a víztől, például egy olajos szivacs segítségével (LS 48C, D, Bene: A hellenisztikus filozófusok, 372–374).

gok, melyeknek nem csupán közös anyaguk nincsen, hanem míg az egyik testként anyagi alapra támaszkodik, a másik, mint testetlen dolog, egyáltalán nem szorul anyagi alapra.

Tehát nem lehetséges, hogy egy testi dolog testetlen fajtájúvá változzon át. Viszont az sem lehetséges, hogy a testetlenek egymással keveredve valamilyen keveredés útján egymásba változzanak. Azon dolgok, amelyeknek nincs közös anyaga, arra is képtelenek, hogy egymásba változzanak és alakuljanak. A testetleneknek nincs semmiféle anyaga, tehát nem képesek kölcsönösen átváltozni egymásba. Azonban a lélekről és Istenről helyesen hisszük azt, hogy testetlen szubsztanciák, tehát az emberi lélek nem változott át az istenségbe, amely által felvétellett. Ha viszont sem a test, sem pedig a lélek nem volt képes istenséggé válni, semmilyen módon sem volt lehetséges, hogy az emberség Istenné változzon át. Sokkal kevésbé hihető az, hogy a kettő összekeveredjen egymással, minthogy a testetlen természet nem képes testté változni, és fordítva, a testi sem alakul át testetlenné, mivel ezek nem rendelkeznek közös anyagi alappal, amely a szubsztanciák megfelelő minőségei révén változna.

Eutyches követői azonban azt mondják, hogy Krisztus két természetből áll ugyan össze, de nem áll két természetben;<sup>63</sup> ezzel azt szeretnék állítani, hogy ami kettőből állt össze, eggyé válhat oly módon, hogy azok a dolgok, amelyekből – mint mondják – összeállt, nem maradnak meg. Mint ahogy a méz és a víz összekeveredése során egyik sem marad meg, hanem az egyik a másikkal összekapcsolódva megsemmisül, és egy harmadik dolog jön létre; így arról, ami a mézből és a vízből harmadik dologként létrejön, azt mondjuk, hogy két összetevőből áll össze, azonban tagadjuk, hogy két összetevőben állna. Nem állhat két összetevőben, ha egyszer egyikük természete sem marad meg. Mert állhat kettőből, bár azok úgy is összekapcsolódhatnak, hogy valamelyik minőség megsemmisül. Az efféle összetétel azonban nem állhat mindkét összetevőben, mert azok egymásba változnak át, nem maradnak meg, nem létezik az a két dolog, amelyekben állnia kellene, mivel kettőből áll össze oly módon, hogy azok minőségük megváltozásával kölcsönösen egymásba változnak át.

Az egyház hívei ezzel szemben jó okkal vallják mindkét tételt: mind azt, hogy Krisztus két természetből, mind azt, hogy két természetben állt fenn. Hogy ezt milyen értelemben mondják, kissé alább magyarázom meg. Most annyi nyilvánvaló, hogy megcáfoltuk Eutyches nézetét. Cáfolatunk azon alapult, hogy miután háromféle módon lehetséges, hogy két természetből egy természet legyen – vagy az isteni természet változik át az emberi természetbe, vagy az emberi természet az istenibe, vagy pedig összekeveredik a kettő – a fenti érveléssel kimutattuk, hogy ezen módok egyike sem valósulhat meg.

<sup>63</sup> Boëthius jelen értekezésének bevezetőjében ugyanezt állította, viszont az ötödik fejezetben ettől eltérő kijelentést tulajdonított Eutychesnek.

## 7. FEJEZET

Hátravan még annak megmutatása, hogy milyen értelemben állítja az egyetemes hit mind azt, hogy Krisztus két természetben áll, mind azt, hogy két természetből áll. Két dolgot jelent az, hogy „valami két természetből áll”: az egyik az, ami két természetből kapcsolódik össze, mint ahogy a víz és méz, azaz ezek tetszőleges módon elvegyülnek,<sup>64</sup> akár úgy, hogy az egyik a másikba változik, akár úgy, hogy a kettő kölcsönösen elkeveredik egymással, de semmilyen módon sem marad meg mind a kettő. Eutyches ebben az értelemben mondja, hogy Krisztus két természetből áll.<sup>65</sup>

A másik mód, ahogyan valami két dologból állhat, a következő: a két dolog úgy kapcsolódik össze, hogy összetevői, amikből összekapcsolódott, megmaradnak, és nem változnak egymásba,<sup>66</sup> mint ahogy azt mondjuk, hogy a korona aranyból és drágakövekből áll össze. Itt sem az arany nem változik át drágakővé, és a drágakő sem alakul át arannyá, hanem mindkettő megmarad, és nem veszi el saját formáját. Az ilyenekről tehát azt mondjuk, hogy azokban és azokból az összetevőkből állnak fenn, amelyekből állításunk szerint állnak. Ebben az esetben ugyanis mondhatjuk, hogy a korona aranyból és drágakövekből áll, mivel léteznek a drágakövek és az arany, amelyekben a korona áll, az előző módon viszont nem létezik a méz és a víz, az, amikből ezek összekapcsolódása állhatna.

Tehát mivel az egyetemes hit szerint azt valljuk, hogy Krisztusban mindkét természet megmaradt, teljes egészükben és azonosan fennállnak benne, és nem változik át az egyik a másikba, joggal mondjuk mind azt, hogy Krisztus két természetben áll, mind pedig azt, hogy két természetből; két természetben, mert mindkettő megmarad, és két természetből, mivel mindkét megmaradó természet egyesülésével jön létre Krisztus egyetlen személye. Az egyház hívei pedig nem abban a jelentésében vallják azt, hogy Krisztus két természetből kapcsolódott össze, mint ahogy azt Eutyches állítja. Eutyches ugyanis a két természetből való összetétel olyan jelentését veszi alapul, ami nem engedi meg, hogy a dolog két természetben álljon, hiszen nem marad meg a kettő; az egyház követője viszont 'a két természetből való összetétel' olyan jelentését veszi alapul, mely közel van ahhoz az állításhoz és támogatja azt, mely szerint Krisztus két természetben áll. Tehát az, hogy 'valami két dologból áll' névazonos kifejezés, vagy inkább kétértelmű és kettős jelentése

<sup>64</sup> Ez a *synchysis*-típusú keveredés.

<sup>65</sup> Boëthius itt eltérően vélekedik Eutyches nézetéről, mint ahogy azt az ötödik fejezetben tette és azonos módon, mint a hatodik fejezet végén, mivel itt azt állítja, hogy Eutyches szerint Krisztus két természetből áll (*ex utrisque naturis consistere*), míg a korábban, az ötödik fejezetben azt állította, hogy Eutyches Krisztusban két természetet vallott (*duas se confiteri in Christo naturas*).

<sup>66</sup> Ez a típusú egyesülés a korábbiak során nem került megemlítésre. Ez az egyesülés leírása, amit a görög terminológia *henósisként* említ, a latin pedig *adunatió*nak.

révén különböző dolgokat jelöl: az egyik jelentés szerint nem maradnak meg a szubsztanciák, amelyeket az összekapcsolódás alkotórészeinek mondunk, a másik módon olyan összekapcsolódást jelöl, amelyben mindkét alkotórész megmarad.

Miután kibogoztuk a névazonosság és a kétértelműség csomóját, nem hozható fel további ellenérv azzal szemben, hogy ez a nézet az, amit a szilárd és igaz egyetemes hit tartalmaz: Krisztus ugyanaz a teljes ember,<sup>67</sup> ugyanaz az Isten és ugyanő, aki egyaránt teljes ember és Isten, egy Isten és az Isten fia. Nem egy negyediket adunk hozzá a Háromsághoz, amikor a tökéletes Istent emberrel társítjuk, hanem egy és ugyanaz a személy<sup>68</sup> teszi teljessé a Háromság számát, olyan módon, hogy jöllehet az ember szenvedett, mégis azt mondjuk, hogy Isten szenvedett, nem azért, mert maga az istenség vált emberi természetté, hanem mert az istenség felvette az emberi természetet. Éppígy azt, aki ember, Isten fiának nevezzük, nem az isteni, hanem az emberi szubsztanciája miatt, ami az istenséggel természetes egyesülés által kapcsolódott össze. És bár az értelem ezeket így különválasztja és összekeveri, egy és ugyanaz a valaki tökéletes ember és Isten. Isten mivel az Atya szubsztanciájából született, viszont ember, mert Szűz Mária hozta világra. Hasonlóképpen, aki ember, az Isten, azáltal, hogy Isten felvette, és aki Isten, az ember, mert magára öltötte az embert;<sup>69</sup> bár egy és ugyanazon személyben más az istenség, aki felvett és más az emberség, ami felvétel, mégis ugyanaz a valaki Isten és ember.

Ha embernek fognád fel, ugyanaz a valaki ember és Isten, mivel természeténél fogva ember, ugyanakkor Isten, mivel felvétel általa. Ha viszont Istennek fognád fel, ugyanaz a valaki Isten és ember, mivel természete szerint Isten, az ember felvétele által viszont ember. Ilyen módon kettős természet és kettős szubsztancia<sup>70</sup> lesz benne, minthogy ember-Isten és egy személy, mivel ugyanaz a valaki ember és

<sup>67</sup> Boëthius azért hangsúlyozza, hogy Krisztus teljes ember, hogy elkerülje Apollinaris tévedését, aki szerint az Ige csupán egy hústestben (*sarx*) volt jelen és irányította, éltette azt. Apollinarist követően Krisztus emberi természetének megnevezése során az egyes szerzők hozzátették, hogy értelmes lélekből és testből álló ember az Ige által felvett ember.

<sup>68</sup> Az Ige isteni személyéről van szó, aki megtestesülve az emberi természettel együtt alkotta Krisztus személyét.

<sup>69</sup> A ruha-metaphora kiemelt szerepet kapott az egyes krisztológiai koncepciókban. Széles körben elfogadott volt az a gondolat, hogy az Ige megtestesülése során a még büntelen embert, Ádámot öltötte magára. Ez a gondolat bibliai szöveghelyekre vezethető vissza, amilyen az, hogy „Inkább öltésék magatokra az Úr Jézus Krisztust (*alla endysasthe ton kyrion Iésoun Christon*)” (Rom. 13. 14), „Krisztust öltöttétek magatokra (*Christon enedysasthe*)” (Gal 3. 27), illetve Sebastian Brock ide sorolja Fil. 2.7-es verset is, ahol az olvasható, hogy az Ige testté vált, és a szolgálta alakját vette fel (*morphén doulou labón*) – a hasonlat szerint – ruhaként (Brock: *Studies in Syriac Christianity*, XI, 15).

<sup>70</sup> A '*substantia*' terminus használata homályos, mert Boëthius azt állítja, hogy egyetlen személy, egyetlen értelmes, individuális szubsztancia az Isten és az ember, melyben két természet, azaz két fajalkotó különbség, avagy általános szubsztancia, avagy szubszisztencia van jelen. Boëthius itt a '*natura*' fogalmától eltérő értelemben használja a '*substantia*' terminust; homályos, hogy

Isten. Ez a középút<sup>71</sup> a két tévedés között, amint az erények is középpont helyezkednek el. Mert a dolgok között minden erény az ékes közepet foglalja el. Ha pedig valami a felett vagy az alatt áll, ahol lennie kellene, eltávolodik az erénytől. Tehát az erény középen helyezkedik el.

A következő négy lehetőség van, és rajtuk kívül nincsen más:<sup>72</sup> Krisztusban vagy két természet és két személy volt, mint ahogy Nestorios mondja, vagy egy természet és egy személy, ahogy Eutyches állítja, vagy két természet és egy személy, ahogy az egyetemes hit tartja, vagy egy természet és két személy.<sup>73</sup> Mivel a Nestoriosnak adott válaszban megcáfoltuk, hogy Krisztusban két természet és két személy lenne, megmutattuk továbbá, hogy nem lehet benne egy természet és egy személy, ahogy Eutyches javasolta, és annyira esztelen pedig mindeddig senki nem volt, hogy azt higgye, Krisztusban egy természet, de két személy van, így nem marad más lehetőség, mint az igaz, amit az egyetemes hit hirdet, hogy Krisztusban kettős szubsztancia van, de egy személy.

Kevéssel korábban elmondtuk, hogy Eutyches az egyesülés előtt két természetet vall Krisztusban, de egyet az egyesülés után. Úgy értelmeztük, hogy e tévedés két vélekedést rejt. A természetek ezen egyesülése vagy Krisztus születésekor történt, bár az emberi test nem Máriától vétetett, vagy Máriától vétetett a test, az egyesülés pedig a feltámadáskor történt. Úgy vélem, mindkét lehetőséget megfelelően megvitattuk. Most azt kell megvizsgálnunk, hogy két természet keveredése hogyan eredményezhet egy szubsztanciát.

## 8. FEJEZET

Azonban még mindig van egy további kérdés, amelyet azok vethetnek fel, akik nem hiszik, hogy az emberi test Máriától vétetett, hanem úgy vélik: másképpen különítették el és készítették elő azt, ami a természetek egyesülésekor látszólag Mária méhéből született és látott napvilágot.

Azt mondják ugyanis, hogy „ha a test embertől vétetett, és az első kötelességszegéstől fogva minden ember nem csupán a bűn és halál foglya, hanem a bűnök iránti

---

Boëthius álláspontja mennyiben különbözik Nestoriosétól, aki szintén két szubsztanciát különböztet meg Krisztusban.

<sup>71</sup> Mint ahogy Boëthius a bevezető utolsó mondatában rögzítette, a két szélsőséges nézet közti középút kimutatása, az egyház álláspontjának bemutatása a célja. A középút utalás az aristotelési *mesotés* etikai fogalmára (Eth. Nic. II.5.1106a26-1106b34)

<sup>72</sup> Más szövegváltozat szerint: „sem a négy lehetőség alatt, sem felett nem lehet” (*quattuor haec neque ultra neque infra esse possunt*).

<sup>73</sup> Az egyik szövegvariáns hozzáteszi, hogy „semelyik eretnokség sem képviselte ezt” (*quod nullus hereticus adhuc attigit*). A négy lehetséges mód közül ezt a variációt senki sem képviselte, fikció.

szenvedélyek is rabságban tartják, és az számára a bűn büntetése, hogy miközben a halál szorongatja, az akaratlagos bűnelkövetés vádjának is ki legyen téve, akkor Krisztusban miért nem volt sem bűn, sem pedig a bűnelkövetés semmiféle akarata?<sup>74</sup>

Az efféle kérdés kiemelten figyelemre méltó kétséget fogalmaz meg, mert ha Krisztus teste emberi testből vétetett, kétséget ébreszthet, hogy milyen volt az a test, ami felvétetett. Nyilván olyan embert váltott meg, amelyet felvett. Ha viszont olyan embert vett fel, amilyen Ádám volt a bűnbeesés előtt, a romlatlan emberi természetet vette fel, amelynek viszont egyáltalán nem volt szüksége gyógyszerre. De hogyan lehetséges az, hogy [az Ige] olyan embert vett fel, amilyen Ádám volt, jöllehet Ádámban meglehetett a bűnelkövetés akarata és szenvedélye; ezért van, hogy az isteni parancsok áthágása után is az engedetlenség vétkei tartották fogva? Viszont úgy hisszük, hogy Krisztusban nem volt jelen a bűn elkövetésének akarata, különösen azért, mert ha olyan emberi testet vett fel [az Ige], amilyen Ádámé volt a bűn elkövetése előtt, akkor nem kellett volna halandónak lennie, mivel ha Ádám nem követett volna el bűnt, semmilyen módon sem ízlelte volna meg a halált. Mivel tehát Krisztus nem követett el bűnt, azt kell kérdeznünk, hogy miért ízlelte meg a halált, ha Ádám testét vette fel, amilyen az a bűn elkövetése előtt volt. Ha pedig az embernek azt az állapotát vette fel, amilyen Ádámé volt a bűn elkövetése után, úgy tűnik, Krisztusból sem hiányzott annak szükségessége, hogy alávetessék a vétkeknek, szenvedélyek zavarják meg, és – miután a megítélés kritériumai elhomályosultak – ne tudja teljesen tisztán megkülönböztetni a jót a rossztól, hiszen mindezen büntetéseket Ádám a vétkes elpártolással vonta magára.

Az ilyen emberekkel szemben azt kell mondanunk, hogy háromféle emberi állapot gondolható el: elsőként Ádámé a vétkezés előtt, amelyben, noha nem volt halál, és még semmilyen vétkekkel nem szennyezte be magát, mégis jelen lehetett benne a bűn elkövetésének akarata. A második az, amibe változhatott volna, ha szilárdan be akarta volna tartani az isteni parancsokat, mert az is hozzájárult volna, hogy nem csupán nem követett volna el bűnt, vagy akart volna bűnt elkövetni, hanem nem is lett volna képes bűnt elkövetni, vagy akarni a vétket. A harmadik pedig a vétkezés utáni állapot, amelyben az embert szükségszerűen kíséri a halál, maga a bűn és a bűn akarása.<sup>75</sup>

<sup>74</sup> A kérdés hasonlít ahhoz, amit Boëthius fentebb, az értekezés ötödik fejezetében, Eutyches nézete ellen hozott fel: ha Krisztus ember volt, akkor embertől származva nem lehetett mentes az eredendő bűntől és annak következményétől, viszont büntelenül kellett elszenvednie a kereszthalált, hogy megválthassa az embert bűnétől.

<sup>75</sup> Henry Chadwick szerint (Chadwick: Boethius, 203) ez a felosztás olvasható Ágostonnál (*Civitate Dei*, XIII.23), ahol Ágoston megkülönbözteti egymástól a lelki testtel rendelkező testet, amely már magán viseli a bűn következményét, a szellemi testet, amilyenné válhatott volna az ember a bűn elkövetése nélkül, valamint egy harmadikat, amilyen Ádám volt a bűn elkövetése előtt. Boëthius viszont nem használja Ágoston megnevezéseit, és más struktúra



Ezek szélső és ellentétes pontjai a következők: az az állapot, ami jutalom lett volna, ha Ádám be akarta volna tartani az isteni parancsokat, és az, ami a büntetése lett, minthogy nem akarta betartani. Mert az előbbiben nem lenne sem halál, sem bűn, sem semmilyen akarat a bűn elkövetésére. Az utóbbiban viszont van halál is, bűn is, és minden hajlam a vétkezésre; minden kész a veszedelemre, és nincs benne semmi erő, hogy [az ember] képes legyen felállni a bukás után. A két állapot között helyezkedik el ama középső, amiből hiányzik mind a halál, mind a bűn, viszont megvan a képesség mindkettőre. Krisztus, valamilyen módon, ebből a három állapotból állította össze magának testi természetének egyes okait: mivel halandó testet vett fel, hogy a halált elúzza az emberi nemtől, abba az állapotba kell helyeznünk, ami Ádám kötelesség-szegése után, büntetésként méretett rá. Az viszont, hogy nem volt benne semmilyen akarat a bűnre, az abból az állapotból származott, ami akkor valósulhatott volna meg, ha [Ádám] nem igazította volna akaratát a cselvető hazugságaihoz. Hátravan még a harmadik, középső állapot, tudniillik az, amelyik akkor volt, amikor egyrészt nem volt jelen a halál, másrészt megjelenhetett a vétkezés akarata. Ádám ebben az állapotban olyan volt, hogy evett és ivott, megemészte, amit befogadott, álomba merült, és más dolgokat is tett, amelyekről persze nem volt mentes, ezek emberi dolgok, de megengedettek, és nem vonták maguk után a halál büntetését.

Nem kétséges, hogy ezek mindegyike jelen volt Krisztusban, mivel evett, ivott és élt az emberi test szolgálatával. Mert nem kell azt hinnünk, hogy Ádám oly nagy szükségben volt, hogy ha nem evett volna, nem maradt volna életben; valójában, ha minden fáról szakított volna, örökké élhetett volna, és ezen élelemnek köszönhetően nem halt volna meg; ezért a Paradicsom gyümölcseivel elégítette ki szükségét. Nincs olyan, aki ne tudná, hogy Krisztusban megvolt e szükséglet, de hatalmából, nem kényszerből; és maga a szükség megvolt benne a feltámadás előtt, a feltámadás után azonban Krisztus emberi teste olyanná változott, amilyenné Ádámé változhatott volna, ha nem ejti foglyul a pártütés béklyója. És maga az Úr Jézus Krisztus tanított minket arra, hogy azért imádkozzunk, hogy legyen meg az ő akarata, miként a mennyben, úgy a földön is, jöjjön el az ő országa, és szabadítson meg minket a gonosztól.<sup>76</sup> Mert mindezzel az emberi nem buzgó hívei ama legboldogabb átváltozásáért könyörögnek.

Ezek azok, amiket hitemből fakadóan számodra összeállítottam. Ha ebben van olyan, amit elhamarkodottan mondtam, úgy nem vagyok annyira szerelmes munkámba, hogy amit egyszer kiontottam magamból, igyekeznék a helyesebb vélemény elé helyezni. Mert ha nem származik tőlünk semmi jó, akkor semmi nincs, amit szeretni kellene a saját véleményünkben. Ha pedig minden jó attól származik, aki egyedül jó, akkor inkább azt kell jónak hinnünk, amit ama változhatatlan jóság és minden jónak oka előír.

---

szerint csoportosítja az emberi állapotokat. A hasonlóság abban áll, hogy Boëthius ugyanúgy három kategóriát állít fel, mint Ágoston.

<sup>76</sup> Mt 6. 9-13.