

Siklósi István

Egy vagy két személyfogalom Boethiusnál? Értelmezési nehézségek Boethius teológiai értekezéseiben

I.

A kereszténység és a görög–latin filozófia találkozása során a keresztény teológusok–filozófusok rákényszerültek arra, hogy nézetüket a filozófia nyelvén fejezzék ki. Ezen folyamatba illeszkednek a 4–5. század során lezajlott teológiai viták, amiknek során a keresztény gondolkodók a trinitológia, majd a krisztológia kérdéseit igyekeztek megoldani a sikeres terminológia megválasztása által. A viták során olyan, a filozófiában is használt terminusok kerültek kidolgozásra és felhasználásra a keresztény tanítás kifejtése terén, amilyen a természet (*phüszisz/natura*), a fennállás (*hüposztaszisz/szubsztancia*), a lényeg (*ouszúa*) fogalma. Ezek mellett egy olyan terminus kialakítása is kezdetét vette, aminek filozófiai kontextusban történő használata nem volt elterjedt, nevezetesen a személy (*proszópon/persona*) fogalmáé.¹ A *proszópon* és a *persona* fogalmakat többnyire a színészek maszkjának megjelölésére használták, majd a keresztény teológusok egy része ebben a jelentésben a Szentháromság egyes személyeire alkalmazta,² azonban ez nem volt elégséges az ortodoxia számára annak megfogalmazásához, hogy a Szentháromság egy Isten. A személy fogalom viszont nem veszett ki a teológiai szóhasználatból, hanem újabb jelentést felvéve egyedi, individuális létező értelemben jelent meg a krisztológiai nézetek kifejtésében.³

Az egyes teológusok krisztológiai nézeteinek megfogalmazására eltérő terminológiát alkalmaztak, ami jelentős konfliktusokhoz vezetett. Az alexandriai iskolához tartozó teológusok a természet kifejezést használták annak az egyes, egyedi létezőnek a kifejezésére, amit az antiokhiai teológusok a személy terminussal fejeztek ki.⁴ Az egyes kifejezésekkel kapcsolatos nézeteltérések során az eltérő szóhasználatból származó zavar nem mérséklődött, hanem a trinitológiai kontextust követően a krisztológia terén fokozódott egészen a khalkédóni zsinatig. A zsinat hosszabb–rövidebb időre megoldást kínált az által, hogy – bár a khalkédóni hitvallás Krisztusban két természetet vallott és egy személyt – hangsúlyozta, hogy a személy szóval egy egyedi létezőt fejez ki. Boethius 512-ben írt krisztológiai értekezésében abban látja a megoldást az 5. század során fel-

1 Koterski 2004, 209–213. o., Meyendorff 2003, 34. o.

2 Többek között ilyen volt Szabelliosz álláspontja, Pelikan 1971, 200–206. o.

3 Koterski 2004, 218. o.

4 Meyendorff 2003, 33–34., 39. o.

merült viták rendezésére, hogy tisztázni kell a természet (*natura*) és a személy (*persona*) fogalom lehetséges jelentéseit, és rögzíteni kell a krisztológiában használt értelmét.⁵

Jelen írásban egy, Boethius személyfogalmával kapcsolatos felvetéssel szeretnék vitába szállni és azt megvizsgálni, amit Joseph Koterski nyomán Andrew Arlig a következőképpen fogalmazott meg:

A keresztény filozófusok, amilyen Boethius, a neoplatonikus filozófusok hatása alatt álltak és kitarottak Isten egyszerűsége mellett. De más monoteista hittől eltérően, a keresztények egyaránt elfogadják azt, hogy Isten három személy, és azt, hogy egy eme három személy közül, Krisztus, két természetből és két természetben áll.⁶

Arlig látszólag úgy kezeli a Boethius által meghatározott személyfogalmat, hogy az nem csupán a krisztológia területén érvényes, hanem a trinitológiai megfogalmazásokban is használható, mert a Szentháromság egyik személyét Krisztusnak nevezi, aki két természetből állt. Koterski feltételezése pedig az, hogy a Boethius által adott személyfogalomnak olyannak kell lennie, ami nem csupán a trinitológiában használható, hanem a krisztológiában is.⁷ Boethius krisztológiai megközelítése a mellett foglal állást, hogy Krisztus két természetből állt, de arra vonatkozó utalás nem olvasható írásaiban, hogy a Krisztus mivoltának leírása során használt személyfogalom azonos lenne a Szentháromság mivoltának meghatározására alkalmazott személyfogalommal. Ez az azonosítás – mint Arlig utal rá – súlyos problémákat vet fel, és azt a látszatot kelti, hogy Boethius nem volt következetes koncepciójának megfogalmazása kapcsán. Boethius szerint a személy „az értelmes természet individuális szubsztanciája (*naturae rationalis individua substantia*)”.⁸ Boethius *A személyről és a két természetről Eutükhész és Nesztoriosz* ellen című írásában az egyes görög filozófiai–teológiai terminusokat megpróbálja megfeleltetni egymásnak, aminek során úgy nyilatkozik, hogy a személy nem csupán szubsztancia, hanem szubszisztencia is. A szubszisztenciát pedig azonosítja a lényeggel. Boethius azt állítja, hogy a személy lényeggel és individuális szubsztanciával rendelkező értelmes természet.⁹ Az isteni Háromságot viszont úgy írja le, hogy Isten egy lényeg és három szubsztancia, azaz három személy.¹⁰ Csakhogy minden személy rendelkezik lényeggel, így Arlig szerint

5 OSV 55-58 [58-61]. (Az *Opuscula Sacra* értekezéseire történő hivatkozásnál azt a gyakorlatot követem, ami szerint az *Opuscula Sacra* kezdőbetűinek megjelölését követően az értekezés száma szerepel római számmal, majd arab számmal az értekezés egyes fejezeteinek a száma, amit a Moreschini-féle kiadás sorszáma követ, és e mögött, szögletes zárójelben, szerepel a Stewart-féle kiadás arab számmal megadott fejezetében szereplő sorszáma.)

6 Arlig 2009, 145. o.

7 Koterski 2004, 203. o.

8 OSV 3.171-172 [4-5].

9 OSV 3.226-232 [62-68].

10 OSV 3.257-258 [93-95].

Istenben három lényeg lenne, és nem egy.¹¹ Boethiusnál az individuális szubsztanciát vagy járulékos tulajdonságai, vagy az elfoglalt hely és idő, vagy pedig az egyes szubsztanciák anyaga teszi individuálissá.¹² Azonban Istennek nincsen járulékos tulajdonsága, sem anyaga, és nem egy bizonyos helyen és időben létezik, ezért az isteni személyek nem különböztethetők meg egymástól. Arlig és Koterski ezen következmények miatt úgy véli, hogy ellentmondás áll fenn Boethius *Opuscula Sacra*nak nevezett teológiai értekezései között, és a boethiusi személyfogalom nem teljesíti célját.¹³ Feltételezésem szerint viszont ez a következmény nem Boethius megközelítéséből származik, hanem abból, hogy Koterski és Arlig egy krisztológiai kontextusban meghatározott fogalmat alkalmaz egy trinitológiai álláspont megfogalmazása kapcsán, noha a trinitológiai és krisztológiai nézetekben használt személy terminus csupán a szóalakot tekintve azonos, jelentésében viszont eltérő. Boethius követni látszik a „bevett” egyházi szóhasználatot és megfogalmazást, mind a trinitológia, mind pedig a krisztológia terén, és látszólag nem keveri a két terület terminológiáját, mint ahogy az egyházi szóhasználat sem. Jelen írásban követem Arlig elemzésének főbb gondolatmenetét és azzal vitázva teszek kísérletet feltételezésem alátámasztására olyan módon, hogy igyekszem kimutatni a személyfogalmak különbözőségét.

II.

Boethius *A személyről és a két természetről Eutükhész és Nesztoriosz ellen* írt művében először megadja a természet kifejezés lehetséges jelentéseit, majd ugyanígy jár el a személy terminus-sal és ezt követően tér rá a szöveg a címében megjelölt két teológus tanításának cáfolatára.

Boethius a természet fogalma kapcsán első megközelítésben azt mondja, hogy minden olyan dolog természetnek nevezhető, amiket, minthogy léteznek, az értelem képes megragadni.¹⁴ Ez a meghatározás minden dologra vonatkozik, de ha azt mondjuk, hogy a természet az, ami hatni, vagy hatást elszenvadni képes,¹⁵ akkor a meghatározás a szubsztanciákra irányul, amik lehetnek testiek, vagy testetlenek. Boethius, Arisztotelészt követve, azon az állásponton van, hogy a természet fogalma csak a testi szubsztanciákra vonatkozik, ezért a szerző a természet egy másik arisztotelészi meghatározást¹⁶ is idéz, amely szerint: „a természet a mozgás elve önmagában és nem járulék szerint (*natura est motus principium secundum se, non per accidens*)”.¹⁷ Ez a definíció azt mondja, hogy egy dolog mozgásának oka nem külső,

11 Arlig 2009, 150. o.

12 Arlig 2009, 139. o.

13 Arlig 2009, 151. o., Koterski 2004. 222. o.

14 OSV 1.66-67 [8-10].

15 OSV 1.81-82 [25-26].

16 Phys. 192b20.

17 OSV 1.96-98 [41-42].

vagy az adott tárgyhöz esetlegesen kapcsolódó tulajdonság, hanem a dolog meghatározása foglalja magában a dolog mozgásának okát. A dolgok definíciója pedig meghatározza a dolgok természetét, ami miatt különbözik például az arany természete az ezüst természetétől, így a természetnek van egy, az eddigiektől eltérő definíciója is, amely szerint a természet az egyes dolgokat megformázó fajalkotó különbség (*differentia specifica*).¹⁸

Miben különbözik egymástól a természet és a személy fogalma? Minden személy természet, de nem minden természet személy, viszont minden személy szubsztancia. A személy a szubsztanciákon belül testi, azon belül élő, azon belül érzékelő, azon belül értelmes. Van, amit több dologról és van, amit egy dologról állítunk. Az általános, ami több dologról állítható, nem mondható személynek, ellenben az egyesről már állítható, hogy személy, amilyen Ciceró vagy Ádám. Ciceró és Ádám általánosként tekintve nem személy, hanem ember, de egyesként tekintve személy. A személy „az értelmes természet individuális szubsztanciája (*naturae rationabilis individua substantia*)”.¹⁹

Mit kell értenünk individuális szubsztancián? Az individuális létezőt tekinthetjük úgy, hogy (1.) olyan egység, ami formából és anyagból áll, de ez a két tényező nem választható el egymástól, összetett egységet alkot, vagy (2.) olyan egység, ami nem forma és anyag elválaszthatatlan egysége, hanem egyszerű, és nem összetett egység. Bármelyik értelemben vett individuális szubsztancia felfogható egyrészt az általánossal szemben álló individuális létezőként, egyesként, másrészt pedig olyan értelemben is individuálisnak tekinthető, hogy egyedi létező, aminek megnevezése nem vonatkozhat más egyedi létezőre.²⁰ Az első értelemben például az emberi faj minden egyede individuális létező, a második értelemben viszont az emberi faj egyes egyedét tekintjük individuálisnak. Például Ádám az emberi faj egyik egyede, és egyedként különbözik Évától és Andrásától, akik szintén az emberi faj egyedei és különböznek egymástól és Ádámtól is. Mi az, ami Ádámot az emberi faj egyedévé teszi? Minek alapján sorolható be Ádám az ember faj alá?

Boethius a filozófiát három részre osztja, és három különböző csoportját különíti el a létezőknek. Megkülönbözteti a fizikát, ami az anyagtól el nem különült és mozgó dolgokkal foglalkozik, a matematikát, ami az anyagtól el nem különült, mozdulatlan dolgokat tárgyalja, valamint a teológiát, ami az anyagtól elkülönített, mozdulatlan dolgokkal foglalkozik.²¹ A fenti példában szereplő Ádám ember, fizikai létező, ezért az anyag és a forma egymástól elválaszthatatlan egysége, arisztotelési értelemben vett elsődleges szubsztancia.²² Boethius megközelítésében Ádám szubsztanciája alanya

18 OSV 1.111-112 [57-48].

19 OSV 3.171-172 [4-5].

20 Arlig 2009. 130. o., Chadwick 1981, 192-193. o.

21 OSI 1.68-78 [5-17].

22 Cat. 2a15.

és hordozója a járulékos tulajdonságoknak,²³ amelyek Ádámot jellemzik. Minek az alapján lehetséges Ádámot az emberi fajba sorolni? A szubsztancia által hordozott járulékos tulajdonságok alapján nem lehetséges, mert ezek esetlegesen járulnak hozzá a szubsztanciához, ha nincsenek jelen Ádámban, akkor Ádám nem tartozna az emberi fajba. A szubsztanciához tartozó anyag szerint szintén nem lehetséges Ádámot az emberi fajba sorolni, mert az anyag önmagában nem rendelkezik meghatározottsággal, sem tulajdonsággal, ezért a besorolásnak nem lenne semmilyen alapja. Úgy tűnik, hogy egyedül a forma az, aminek alapján Ádám az emberi fajhoz tartozhat.²⁴ Mit értünk formán? Látszólag Boethius két jelentésben használja a forma kifejezést, néhol platóni, néhol arisztotelészi értelemben beszél formáról.

A *Szentháromságról* írt művében Boethius azt mondja, hogy a forma a Forma²⁵ képe, képmása (*imago*).²⁶ Ha platóni jelentésben értjük a Forma kifejezést, akkor Boethius megközelítése szerint a létrejövő Ádám részesedik Isten elméjében lévő emberi Formából, az emberségből, és ez határozza meg Ádám mivoltát. Ennek az az oka, hogy minden dolog létezését az Istenből, a létből történő részesedés okozza.²⁷ Az emberség formájából részesedő Ádám, részesedik a magasság, a vékonyság, és a sápadtság formájából is. Így: Ádám (Á) ember (e), ha Ádám részesedik az emberi nem formájából (E), ami mellett Ádám rendelkezik járulékos tulajdonságokkal (T) is:

(I.) $\text{Áe} = \text{Á részesedik E-ből} + \text{T}$

Ha viszont arisztotelészi értelemben használjuk a forma kifejezést, akkor nincs szó részesedésről, hanem arról, hogy a forma az, ami meghatározza az anyagot, mind alak, mind pedig működés tekintetében. Szintén a forma lenne az, ami révén a formából és anyagból álló szubsztancia a létezők valamelyik nemébe sorolható, mert az anyag nem rendelkezik semmilyen meghatározással, az anyag az, ami befogadja a formát, és aláveti magát a formának. A forma hordozza a szubsztancia meghatározását, és egyben megadja a nemhez, vagy fajhoz tartozás kritériumát is. A forma az arisztotelészi másodlagos szubsztanciaként²⁸ tekintve, nem-, vagy fajfogalomként, tartalmazza a legközelebbi nem-fogalmat, valamint a forma által megjelölt, fajra vonatkozó fajlatkozó különbséget. Ilyen módon Ádám nem írható le (I.) formulával. Ádám leírása úgy módosul, hogy Ádám (Á) ember (e), mert az emberi nem formájának (f) és az

23 OSV 3.210-213 [45-49].

24 Arlig 2009, 138. o., Marenbon 2003, 80-81. o.

25 Jelen írásban nagy és kis kezdőbetűs megjelöléssel különítem el a platóni értelemben vett Formát, az arisztotelészi jelentésben használt formától.

26 OSI 2.110-117 [48-56].

27 Marenbon 2003, 81. o., Arlig 2009, 138. o.

28 Cat. 2a18.

anyag (a) az egysége, és ezért tartozik az emberi nemhez (E), valamint Ádám rendelkezik járulékos tulajdonságokkal is (T):

$$(II.) \text{Áe} = f+a+T$$

Arlig megjegyzi, hogy Boethius nem ad elegendő alapot arra, hogy eldöntsük, melyik értelemben kell vennünk a formát.²⁹ Az bizonyos, hogy Boethius a filozófia részéről és eme részek által vizsgált tárgyakról szólva kifejti, hogy a fizikai dolgok a forma és az anyag elválaszthatatlan egységeként foghatóak fel, ezzel szemben viszont a teológiához tartozó dolgok csupán formából állnak, nem rendelkeznek anyaggal. Ez a felosztás megtalálható Arisztotelész Metafizikájában is,³⁰ ezért Marenbon úgy érvel, hogy a Boethius által használt forma fogalmát arisztotelészi értelemben kell használnunk.³¹ Chadwick viszont a platóni és az arisztotelészi hagyomány neoplatonikus terminológiai „keverékét” látja Boethius szóhasználatában.³² A problémára megoldást kínálhat az a lehetőség, ami a kettő kombinációjából származik. Arlig szerint az arisztotelészi és a platóni értelemben vett forma is jelen van Ádámban, még hozzá úgy, hogy az arisztotelészi jelentésben használt forma részesedik a platóni Formából, az Isten elméjében lévő Formából.³³ Ádám leírása ennek megfelelően úgy változik, hogy Ádám (Á) ember (e), mert abból a formából (f) és anyagból (a) álló szubsztancia (fa), amelynek formája részesedik az Istenben jelenlévő emberség platóni Formájából (E), és szubsztanciaként járulékos tulajdonságok (T) hordozója:

$$(III.) \text{Áe} = \text{ha } \text{Á} = \text{fa} \text{ és } f \text{ részesedik E-ben} + T$$

Úgy látszik, hogy ez a leírás eleget tesz a boethiusi terminológia követelményeinek, mert Boethius szerint a személy – így a példában szereplő Ádám is – egyrészt szubsztancia, mert „alá áll” (*substare*) a járulékoknak, másrészt szubsztancia, mert létezik. A kétfajta formafogalommal operáló interpretáció egyrészt az arisztotelészi formát használja, mikor szubsztanciaként kezeli az individuális szubsztanciát, másrészt a platóni Formát használja, mikor arról tesz említést, hogy ez a formából és anyagból álló szubsztancia létezik. Az biztosra vehető, hogy Ádám emberi fajhoz tartozását, Boethius elképzelésében, az emberi faj formája biztosítja. Ádám individuális szubsztancia, aminek két lehetséges jelentése közül eddig csupán az elsőt vizsgáltuk meg, azt, hogy Ádám nem általános, hanem egy faj egy egyede. De Ádám mi alapján különíthető el a faj többi egyedétől?

29 Arlig 2009, 138. o.

30 Met. 1026a6-19.

31 Marenbon 2003, 81. o.

32 Chadwick 1981, 214-215. o.

33 Arlig 2009, 138. o.

III.

Boethius szerint két létező különbözhet egymástól a nem, a faj, vagy a számosság tekintetében.³⁴ Arlig elemzésében három lehetséges módot ad meg arra, hogy Ádám miért tekinthető individuálisnak,³⁵ illetve mi az, ami Ádám individualitását adja és Boethius is három javaslatról tesz említést. Ezek: (1) a járulékos tulajdonságok különítik el egymástól az individuumokat, (2) az individuumok által elfoglalt hely és idő, vagy (3) az individuum anyaga teszi az egyes létezőket individuálissá.³⁶ Vegyük sorra ezeket a javaslatokat és vizsgáljuk meg, hogy sikeresen írják-e körül azt a létezőt, amit individuálisnak nevezünk.

Ádámban és más emberekben, például Évában és Andrásban, ugyanaz az emberi forma van jelen, amely forma által tartozhatnak az emberi fajhoz. Az egyedi emberek minek alapján különböznek egymástól? A fentebbi elemzés rámutat arra, hogy individuális létezők csupán a járulékos tulajdonságok tekintetében különbözhetnek egymástól, mivel a forma és anyag egységeként tekintett szubsztancia azonos minden ember esetében, ugyanis az anyagnak nincsen olyan tulajdonsága, amely a megkülönböztetés alapjául szolgálna, a forma pedig az emberi faj formája és nem egyetlen emberi egyedé. A járulékos tulajdonságok tekintetében lehetséges eltérés. Ádám az által tekinthető olyan individuális létezőnek, aminek megnevezése csak rá vonatkozik, hogy magas (m), vékony testalkatú (v) és sápadt (s).

Felvethető, hogy mi lesz, ha Ádám megváltozik, és más járulékos tulajdonságokat hordoz az a szubsztancia, ami Ádám. A vázolt elgondolás szerint, mivel járulékos tulajdonságok teszik Ádámot individuálissá, Ádám továbbra is individuális marad, csak például nem vékony testalkatú lesz, hanem telt testalkatúvá válik. A probléma egy ilyen megközelítéssel szemben abban áll, hogy egyszerre több Ádám nevű, magas, vékony testalkatú és sápadt személy lehet, ezért nem elégséges a járulékos tulajdonság egy egyedi létező leírására. A járulékos tulajdonságok csupán az Ádám nevének egy adott állapotát jellemző kifejezések, más funkciót nem töltenek be. E mellett az a kérdés is felvethető, hogy Ádám továbbra is ugyanannak az Ádámnak tartható, aki a változások előtt volt. Ez egy olyan nehézség, amely az önazonosság kérdését tekintve jelentős, de nincs kihatással arra a kérdésre, hogy Ádám individuális maradt-e, vagy sem, mert a feltevés szerint a járulékos tulajdonságok teszik individuálissá az individuumot, és a járulékok továbbra is jelen lesznek abban a szubsztanciában, akit a változás után is Ádámnak nevezünk.

34 OSI 1.51-55 [18-23].

35 Arlig 2009, 139. o.

36 Az első két kritérium OSI 1.57-63 [25-31] szöveghelyén olvasható. A harmadik kritériumot Arlig vezeti le OSV3.210-220 [45-55] sorokban olvasható azon elképzelésből, hogy a személy nem csupán létezik (subsistere), hanem alá áll (substare) azon járulékoknak, amiknek az alanya, és az individuális létezőt sajátosságai, valamint fajalkotó különbségeik formálják meg. Arlig szerint egyedül az anyag az, amit a forma megformálhat, ezért az anyag az, ami az individualitás kritériumának tekinthető. Arlig 2009, 141. o.

A másik lehetséges megközelítés szerint az individuális létezőt az teszi individuálissá, hogy egy adott helyen és egy adott időben létezik. Így Ádám azért különböztethető meg az emberi faj többi tagjától, mert az Ádám formából és anyagból álló szubsztanciája, amely járulékos tulajdonságok alanyaként szolgál, egy adott helyen és időben létezik, és nem létezhet más helyen és időben. Ádám (Á) individuális szubsztancia (I), ha anyagból és formából álló szubsztanciaként (fa) egy adott helyen és időben létezik (h és t) és Ádámra jellemző járulékos tulajdonságok (T) hordozója:

$$(i) \text{ ÁI} = (\text{fa, h-ban és t-ben}) + \text{T}$$

Ez a koncepció azt mondja, hogy Ádám amiatt különbözik az emberi faj többi egyedétől, mert a forma által felvett anyag egy bizonyos helyet tölt be, és egy bizonyos időpontban áll fenn. Ezen megközelítés előnye a korábbival szemben, hogy a járulékos tulajdonságok megjelenését helyhez és időhöz köti, például földrajzi koordinátapontok, és az időpont megadásával Ádám elkülöníthető az emberi faj olyan Ádámnak nevezett egyedeitől, akik szintén magasak, vékony testalkatúak és sápadtak. Ez a leírás azonban csak akkor fogadható el, ha Ádámra, egy individuális létezőre nem csupán egy adott helyen és időben igaz, hanem igaz h_1 , h_2 , h_3 és h_n helyen, valamint t_1 , t_2 , t_3 és t_n időpontban. Ilyen módon az egyes individuális létezők szám szerint, valamint egyéni jellemzőjüket tekintve is megkülönböztethetők egymástól. Ha viszont a megközelítés csupán azt mondja, hogy Ádám akkor individuális létező, ha az összetett szubsztanciája rá jellemző járulékos tulajdonságokat hordoz és egy adott helyen és időpontban létezik, ellenben ha máshol és máskor van jelen, akkor már nem individuális szubsztancia, akkor az a probléma vethető fel, hogy Ádám individuális szubsztancia marad-e akkor is, ha helyet változtat, vagy ha megöregszik. A kérdést nehezíti az, hogy Boethius nem mond semmit arról, hogy maga a hely és az idő micsoda, forma vagy járulék. Látszólag nincs alapunk a kérdés eldöntéséhez.³⁷

Boethius ezt írja:

A nem, vagy a faj csupán fennáll (subsistere), mert a járulék nem járul hozzá sem a nemhez, sem a fajhoz. Az egyedi (individuum) viszont nem csak fennáll, hanem alá áll (substare), ugyanis nem szükséges járulék ahhoz, hogy ők maguk létezzenek, mert megformáltak a sajátosságok, a fajalkotó különbségek által, és biztosítják a járulékoknak a létezés lehetőségét, mivel tudniillik alapul szolgálnak (substare) számukra.³⁸

37 Arlig 2009, 140. o.

38 OSV 3.210-220 [45-55].

Itt Boethius két fontos megállapítást tesz. Egyrészt azt, hogy az általános létező, a nem, vagy a faj létezik, de nem rendelkezik szubsztanciával, míg az individuum létezik és szubsztanciaként létezik. Másrészt azt mondja Boethius, hogy az individuumokat a fajalkotó különbségek (*differentia specifica*) és a sajátosságok (*proprius*) formálják ugyan, de azért szubsztanciák, mert járulékoknak szolgálnak alapul, a járulékok alanyai. Az individuális szubsztanciák összetettek, vagy egyszerűek. Az egyszerű szubsztanciáknak nincsen anyaguk és nincs járuléku sem. Boethius a *Szentháromságról* című értekezésében azt mondja, hogy a forma a Forma képe,³⁹ és mivel az összetett szubsztancia forma és anyag elválaszthatatlan egysége, az összetett szubsztanciában jelen lévő forma a Forma képe az anyagban.⁴⁰ Az, ami miatt Ádám különbözik az emberi faj bármely másik egyedétől, az az anyag, amivel Ádám rendelkezik. Ádám anyaga más, mint András anyaga, mert az emberi faj formája Ádám esetében egy bizonyos anyaggal alkot egységet, míg András esetében szintén egy bizonyos anyaggal alkot egységet, azonban Ádám és András szám szerint különböző fizikai létezők, nem lehet közös az anyaguk, mert ha azonos lenne, szám szerint nem különböznének egymástól. Az emberi nem Formájának képe, az anyaggal egyesülő forma, az anyaggal egyesülve individuumot hoz létre. Ha Ádám megöregszik, vagy túlsúlyossá válik, nem sérül individualitása, mert a forma ugyan nem képes változásra, de az anyag igen. Egy adott helyen és egy adott időben létező Ádám, Ádám marad h_2 , h_3 és h_n helyen, t_2 , t_3 és t_n időben is. A folyamatosságot az egyes helyeken és időközökben Ádám anyaga biztosítja, míg Ádám szubsztanciája képes akármilyen járulékos tulajdonság alanyává válni. Ádám (Á) individuális létező (I), mert az emberi faj Formájában (F) részesedő forma (F^o) és saját anyagának (a) egysége, mely szubsztanciális egység alanya a járulékos tulajdonságoknak (T) bármely helyen és bármely időben (h_n és t_n):

(ii) $\text{AI} = \text{F-ben részesedő F}^o + \text{a} + \text{T}$, h_n -ben és t_n -ben

Arlig a mellett érvel, hogy ez a harmadik lehetőség állhat a legközelebb Boethius gondolataihoz és ennek alátámasztásául a neoplatonikus megfogalmazásokra hivatkozik.⁴¹ Jelen írásban nincs mód ezen felvetések vizolására és vizsgálatára. Megvizsgáltunk három lehetséges módot arra vonatkozólag, hogy hogyan érthető az individuális szubsztancia kifejezés az ember esetében. Eddig azonban nem vizsgáltunk egy speciális esetet, nevezetesen Krisztus esetét, aki két természetből, két természetben és egy személyben volt jelen köztünk. Krisztus nem csupán tökéletes ember volt, hanem tökéletes Isten is. Ezt kell megvizsgálnunk a következőkben, hogy tovább haladva tisztázhatóvá váljon, vajon érvényes-e a Krisztusra alkalmazott személyfogalom a Szentháromság egyes isteni személyeire, vagy sem.

39 OSI 1.110-112 [48-51].

40 Arlig 2009, 141. o.

41 Arlig 2009, 143. o.

IV.

„Az Ige testté vált”⁴² – írja János, evangéliumának prologusában. Mit jelent ez? Hogyan válhat testté a változatlan Isten-Ige? Hogyan gondolható el az Isten és a test egysége? Boethius, Krisztus mivoltának elgondolása és leírása során követi az egyház által, a khalkédóni zsinaton elfogadott krisztológiai határozatot, amely azt mondja ki, hogy Krisztus két természetben és egy személyben létezett, mely személyben a két természet összekeveretlenül (*aszünkhütósz*), változatlanul (*atreptósz*), elválaszthatatlanul (*adiairetósz*), és elkülöníthetetlenül (*akbórisztósz*) egyesült egymással, úgy, hogy az egyesülés nem szüntette meg a két természet sajátosságait.⁴³ A két természet egyesült egymással, eggyé vált, nem csupán egymás mellett volt jelen Krisztusban, hanem Krisztus személyében volt jelen a két természet, mint ahogy a korona aranyból és drágakövekből áll.⁴⁴ A drágakövek és az arany egy dologgá, koronává állnak össze, mely dologból, ha eltűnik a drágakő, vagy az arany, a korona nem korona. Ehhez hasonlóan Krisztusban mindkét természet megmarad annak, ami volt, és a két természet nem választható el egymástól. Krisztus Isten és a felvett test egysége, teljesen Isten és teljesen ember. Az Isten-Ige az emberi fajt vette fel, pontosabban az emberi természetet az isteni természete mellé és egy személyt alkotott vele.

Krisztus egy személy. Mit jelent ez, mit kellene értenünk Krisztus személyén? Ugyanolyan értelemben személy, amilyen jelentéssel Ádámot személynek nevezük? Ádámmal ellentétben Krisztus nem csupán az emberi faj egyik egyede, hanem Isten is volt, aki, az emberrel ellentétben, nem sorolható valamely nem, vagy faj alá. Korábban azt mondtuk Ádám példájával élve, hogy Ádám az emberi faj platóni Formájában részesedő forma és anyag egymástól elválaszthatatlan, szubsztanciális egysége, ami a járulékos tulajdonságok alanyául szolgál egy adott helyen és időben. Ez a megállapítás igaz lehet Krisztus emberi természetére, bár a Biblia szövege csupán arról tájékoztat minket, hogy Krisztus evett és ivott,⁴⁵ valamint hogy voltak csontjai és húsa,⁴⁶ de több mint valószínű, hogy Krisztus emberként tekintve, nem volt más a többi embernél, anyaggal és járulékos tulajdonságokkal rendelkező létező volt. A problémát nem Krisztus anyagi vonatkozásai okozzák, hanem a formai, mert teljesen Isten volt és teljesen ember. Látszólag Krisztusban két forma volt jelen, egyrészt az isteni, másrészt az emberi. Krisztus teljes emberi mivoltát Ádám individuális szubsztanciájának leírása prezentálja, a kérdés az, hogy mi teszi Krisztust teljes Istenné. A válasz erre a kérdésre az, hogy a Fiú, a Szentháromság egyik személye, ami jelen volt Krisztusban az em-

42 Jn. 1:14.

43 ACO II., 1.,1., Meyendorff 2003, 48. o.

44 OSV 7.595-605 [12-24].

45 Mt. 15:18.

46 Lk. 24:39.

ber mellett. Csakhogy Istenben és az isteni személyekben nincs anyag, sem járulékos tulajdonság, mert egyrészt Isten nem fizikai, anyagai létező, másrészt pedig az Istenben minden aktuálisan van jelen, és Isten változhatatlan. A járulékos tulajdonságok esetlegesen járulnak hozzá a szubsztanciához, Isten viszont változhatatlanul az, ami, és nem történhet meg, hogy valami nem szükségszerűen, hanem esetlegesen járuljon hozzá. Isten forma, és az isteni szubsztanciák, azaz a Szentháromság személyei sem lehetnek mások, mint formák, egyszerű és nem összetett szubsztanciák. Boethius azt írja, hogy minden létezés a formából ered.⁴⁷ Isten esetében az a forma, ami Isten mivoltát meghatározza, és a létezés egybeesik, azonos, Isten forma és az isteni személyek is formák.⁴⁸ Az isteni formák nem részesednek semmiben, mert csupán önmagukban részesedhetnének, ugyanis a többi forma is Istenből részesedve nyer létet. Krisztusban (K) két szubsztancia volt jelen egymással egy egységben (E), egy isteni (i) és egy emberi (e), valamint a formából és anyagból álló emberi szubsztancia által felvett járulékok (T) egy adott helyen és időben (t_n és h_n):

$$K = Eie + T \quad t_n \text{-ben és } h_n \text{-ben}$$

Ez a formula látszólag eleget tesz Krisztus mivoltának leírására. Egyrészt elkerüli azokat a krisztológiai szélsőségeket, hogy Krisztus vagy csupán ember, vagy csupán Isten volt, de nem mind a kettő egy személyben. Egyrésztől az által teszi ezt, hogy mind az isteni (i), mind az emberi (e) szubsztancia jelenlétét hangsúlyozza Krisztusban. Másrésztől pedig elkerüli azt a végleletet, ami szerint Krisztus két, egymás mellé helyezett természetből áll, mert Krisztust egy egységben állítja, mely egység az isteni és az emberi természet egymástól elválaszthatatlan egysége.

V.

Boethius szerint a személy fogalma azokból a maszkokból származik, amiket komédiákban és tragédiákban használnak, és ami mögött telten zeng a hang. A személy, a persona szó zengésből, illetve valamilyen hang hangzásából (*per-sonare*) ered, és maszkot jelent. A görög megfelelője, a proszópon terminus is maszkot, álarcot jelent, mert a proszópon az, ami az arc előtt (*pros* *ópon*) van.⁴⁹

Boethius hosszasan elemzi az egyes görög és latin filozófiai–teológiai kifejezéseket, amivel az a célja, hogy sikeresen megfeleltetve a görög és a latin terminológiát,

47 OSI 2.83-91 [21-29].

48 Marenbon 2003, 80.o.

49 OSV 3.173-182 [7-16], Koterski 2004, 210. o.

fel tudja oldani azon nehézségeket, amik a terminusok többértelműségéből származhatnak és az évszázadok során kialakult trinitológiai és krisztológiai viták okává váltak. Boethius azt mondja, hogy a görögök *hüposztaszisznak* mondják, amit a latinok egyedi létezőnek (*subsistentia*), de a szokásos szóhasználat szerint viszont, amit a görögök fennállásnak (*hüposztaszisz*) neveznek, azt a latinok személynek (*persona*).⁵⁰ Miket neveznek a görögök fennállásnak Boethius szerint? Azokat, amik azért állnak fenn, mert az általános szubsztanciák, a nem és faj fogalom miatt, ezek által és ezekben fennállva nyernek létet, állnak fenn.⁵¹ Ami a görög szóhasználat szerint létezik (*ousziószisz*), vagy léttel felruházott (*ousziószthai*), az a latin terminológia szerint létező (*subsistentia*), vagy létezik (*subsistere*). Ellenben, amit a görögök fennállónak (*hüposztaszisz*), vagy fennállninak (*hüposztaszthai*) neveznek, a latinok vagy a szubsztancia, vagy a szubszisztencia kifejezéssel adnak vissza.⁵² Boethius a két kifejezéspár szétválasztását úgy kísérli meg, hogy azt mondja, ami fennáll, a szubsztancia, a járulékok által áll fenn, a járulékok pedig nem állhatnak fenn nélküle, mert a szubsztancia a járulékok alánya. Azonban az általános szubsztanciáknak nincsenek járulékos tulajdonságaik, ezért ezek csupán léteznek, de nem állnak fenn, ezzel szemben az egyedi létezők nem csupán léteznek, hanem a járulékok alanyaként állnak fenn, szubszisztenciák és szubsztanciák is.⁵³

Boethius azt mondja, hogy ugyanaz *ousziának* lenni – vagyis lényegnek, vagy az arisztotelészi értelemben másodlagos szubsztanciának lenni –, mint esszenciának, azaz lényegnek lenni. Ugyanaz *ousziószisznak*, mint szubszisztenciának, létezőnek lenni. Ugyanaz *hüposztaszisznak* lenni, mint szubsztanciának és ugyanaz *proszóponnak*, személynek lenni, mint personának.⁵⁴ Így a következő sémát kapjuk:

<i>ouszia</i>	<i>ousziószisz</i>	<i>hüposztaszisz</i>	<i>proszópon</i>
<i>essentia</i>	<i>subsistentia</i>	<i>substantia</i>	<i>persona</i>
lényeg	létező	fennállás	személy

Az embernek van lényege (*ouszia/essentia*), van léte (*ousziószisz/subsistentia*), és fennállása (*hüposztaszisz/substantia*), ami a személye (*proszópon/persona*), mert a személy az értelmes természet individuális szubsztanciája. Isten ezzel szemben létező (*ousziószisz*) és fennálló (*hüposztaszisz*), mert szubsztanciaként áll fenn, Is-

50 OSV 3.226-232 [63-68].

51 OSV 3.200-204 [35-40].

52 OSV 3.206-210 [42-45].

53 OSV 3.210.220 [46-55].

54 OSV 3.243-245 [79-81].

ten ugyanis egy lényeg és három szubsztancia,⁵⁵ mert – ahogy Boethius fogalmaz – „úgy mondják, hogy egy a Háromság lényege, de három szubsztancia és három személy”.⁵⁶ Fontos megjegyezni, hogy Boethius szerint, amit a görögök *ouszia* terminussal fejeztek ki, azt a latinok esszenciával, és amit a görögök a *hüposztaszisszal*, azt a latinok szubsztanciával.⁵⁷

Mit jelentene ez a korábban vázolt, Arlig elemzésére épülő interpretáció tekintetében? Arlig fentebb idézett megállapítása szerint, a keresztény szerzők – köztük Boethius –, elfogadják, hogy Isten három személy, és egy eme három személy közül, Krisztus, két természetben áll fenn. Arlig szerint ugyanaz a személyfogalom érvényes a trinitológiában, mint ami a krisztológiában, mert azt mondja, hogy a három isteni személy közül egy isteni személy Krisztus volt, Krisztus személye és az isteni személy, vagyis a Fiú-istenség személye, ugyanaz. Ezt az isteni személyt a fentebbi, Krisztus mivoltának leírására adott formulában „i”-betűvel jelöltük, ez alkot egységet az emberi szubsztanciával. A személy individuális szubsztancia. Fentebb arra a megállapításra jutottunk, hogy egy adott helyen és időben létező, járulékos tulajdonságokkal rendelkező anyag az, ami individuálissá teszi az individuális szubsztanciát.

Isten nem anyagi létező, nem tölt be fizikai teret, létezése időtlen és Istennek nincsenek járulékos tulajdonságai. Az isteni személyek ezért nem lehetnek individuális szubsztanciák, az isteni személyek nem személyek, sőt mivel az isteni személyeknek nincs sem anyaguk, sem járulékos tulajdonságuk, nem lehetséges megkülönböztetni őket egymástól.⁵⁸ Boethius azt állítja, hogy az isteni személyek nem különböznek egymástól sem nem, sem faj, sem pedig szám tekintetében. Az isteni szubsztanciáknak szubszisztenciáknak is kell lennie, mert a személy szubszisztencia és szubsztancia is, így három szubszisztencia lesz Istenben, Isten nem egy létező, hanem három létező, három Isten van. Ezek olyan következmények, amit egy ortodoxiához ragaszkodó keresztény gondolkodó nem fogad el. Látszólag eme állítások következnek a korábban mondottakból. Arlig ebből arra következtet, hogy Boethius gondolatainak megfogalmazása nem lehet sikeres.⁵⁹ Feltételezésem szerint viszont a probléma oka nem Boethius munkáiban van, hanem abban a megközelítésben, ami a krisztológiai kontextusban megfogalmazódó személyfogalmat alkalmazhatónak véli a trinitológia területén is.

55 OSV 3.243-254 [79-90].

56 OSV 3.254-258 [91-95].

57 OSV 3.254-256 [91-93].

58 Arlig 2009, 150. o.

59 Arlig 2009, 151. o.

VI.

Boethius úgy fogalmazza meg a Szentháromságot, hogy Isten egy lényeg (*essentia*) és három szubsztancia, avagy személy, mely megfogalmazás Boethius szerint a görög egy *ouszia* és három *hüposztaszisz* latin megfelelője.⁶⁰ Boethius forrása Ágoston *Szentháromságról* írt munkája,⁶¹ amiben Ágoston is egy, már létező hagyományt követ. Látszólag ezt támasztja alá maga Ágoston is, mikor arról ír, hogy a Háromságról egyes számban tehetünk állítást, mert az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy egységet alkot, magát a Háromságot.⁶² Istenben egybeesik, azonos a nagysága, a létezése és a lényege. Ágoston szerint, ha a három isteni személy nem alkotna egységet, akkor három lényeget kellene állítanunk, három Istent, majd hozzáteszi:

[...] arról a lényegről beszélek, amelyet görögül *ousziának* mondanak, latinul pedig szubsztanciának. A görögök a *hüposztaszisz* szót is használják, de nem mindig látjuk a különbséget az *ouszia* és a *hüposztaszisz* között. Akik ezt a kérdést görögül tárgyalják „*mia ouszia kai treisz hüposztaszisz*”-ről beszélnek, ami latinul egy esszencia és három szubsztancia.⁶³

Itt Ágoston a mellett foglal állást, hogy Isten egy *ouszia*, egy esszencia, és három *hüposztaszisz*, három szubsztancia. Az idézett szöveg első részében azonosítja az *ouszia* és a *szubsztancia* terminusokat, míg a szöveg második felében a *hüposztaszisz* latin megfelelőjének a szubsztanciát tartja. Ezt a hibát Ágoston is látja, ezért hozzáteszi, hogy lemond a három szubsztancia használatáról és a mellett foglal állást, hogy Isten egy esszencia és három személy.⁶⁴

Ágoston szerint Isten egysége nem bontható fel három létezőre, Isten egy létező, egy lényeg, aki három, egymástól megkülönböztethető isteni személy. Amit Istenről állítunk azt mindhárom isteni személyről is állítjuk, ellenben, amit az Atyáról, vagy a Fiúról, vagy a Szentlélekről állítunk, azt csupán valamelyik isteni személyről, de nem magáról Istenről állítjuk. Amit Istenről általánosan állítunk, az mindhárom isteni személyre vonatkozik, mert az isteni lényegről állítjuk.⁶⁵ A három isteni személy esetében a különbség csupán egymáshoz való viszonyuk szerint áll fenn, isteni mivoltukban azonosak.⁶⁶ Egyes predi-

60 Jelen írásban nincs lehetőség az egyes terminusok jelentésének hosszabb, történeti áttekintésére, azonban meg kell említeni, hogy a Boethius által alkalmazott terminológia voltaképpen már Tertullianus óta használt és kedvelt volt a latin nyelvű területeken. A Római Birodalom keleti felében viszont nem volt ennyire könnyű megtalálni azokat a kifejezéseket, amik révén lehetséges sikeres leírást adni a Szentháromság mivoltáról. Többek között a római Hippolütosz, Órigenész, és Szabelliosz is előállt a saját koncepciójával.

61 OSI 28-32 [29-33], Marenbon 2003, 76-77. o.

62 De trin. V. 8. 10. (A magyar nyelvű fordításban: 188. o.)

63 De trin. V. 8. 10. (188. o.)

64 Uo. V. 9. 10. (189. o.)

65 Uo. VII. 4. 7. (226-231. o.)

66 Uo. V. 11. 12. (191. o.)

kátumok hozzá tartoznak az isteni mivolthoz, és szubsztanciálisan állíthatóak Istenről, míg mások nem tartoznak hozzá, és csupán járulékosan állíthatóak Istenről. Istenről szubsztanciálisan állítható például a bölcsesség, vagy a mindenhatóság, mert hozzá tartozik Isten lényegéhez, nem választható el tőle, jelen van az Atyában, a Fiúban és a Szentlélekben is, a Fiú és a Szentlélek egylényegű az Atyával.⁶⁷ Az Atya atyasága, valamint a Fiú fiúsága csupán relatív módon állíthatóak Istenről, mert nem tartoznak Isten lényegéhez, csupán az egyes isteni személyekhez.⁶⁸

Ágoston álláspontja és terminológiája hosszú előtörténetre tekint vissza, ami különösen a negyedik század folyamán lezajlott viták során nyerte el az Ágoston által használt formáját, amely nem csupán a Háromság mivoltának kérdését vitatta, hanem leírásának módját is. A probléma egy sikeres terminológia megalkotása volt, aminek révén leírható a Szentháromság mivolta. Erre a problémára a kappadókiai atyák, kaiszareiai Baszileiosz, nüszsai Gergely és nazianzoszi Gergely felől érkezett válasz, amit ők úgy fogalmaztak meg, hogy Isten egy *ouszia* és három *hüposztaszisz*. A problémát Baszileiosz úgy fogalmazza meg, hogy: „sokan nem különböztetik meg a lényeg (*ouszia*) és a fennállás (*hüposztaszisz*) jelentését, így arra az eredményre jutnak, hogy nincs különbség lényeg és fennállás között.”⁶⁹ A vita az *ouszia* és a *hüposztaszisz* terminusok jelentéséről szólt, ugyanis az *ouszia* szót egyaránt használták az arisztotelészi elsődleges szubsztancia és a másodlagos szubsztancia értelmében is, első esetben egyedi létező, a másodikban pedig általános létező, nem, vagy faj fogalom jelentésben. Hogyan történt az *ouszia* és a *hüposztaszisz* kifejezés elkülönítése?

Baszileiosz nüszsai Gergelyhez írt 38. levelében a Szentháromság mivoltának leírására szolgáló terminológiát igyekszik megvilágítani. Baszileiosz azt mondja, hogy Pál, Péter és András emberek, az emberi lényeg határozza meg őket, egyes létezőként viszont különböznek egymástól. Ha Pálról olyan állítást teszünk, ami Pál emberi természetére vonatkozik, akkor állításunk igaz lesz Péterre és Andrára is, bár mindhárom személy különböző. Amit általánosan állíthatunk egy nem, vagy faj minden egyedéről, az az állítás minden egyed lényegére vonatkozik. Pálról, vagy Péterről, vagy Andrásról adhatunk olyan leírást, ami nem az emberi természetre utal és nem az emberi lényegre vonatkozik, hanem egy egyedi létezőt ír le sajátosságai által.⁷⁰ A sajátosságai által leírt létező a fennállás (*hüposztaszisz*), mely olyan tényezővel is rendelkezik, ami összekapcsolja az ugyanazon nemhez, vagy fajhoz tartozó többi fennállással, ez pedig a lényeg (*ouszia*). A lényeg közös minden fennállásban, de a fennállások sajátos leírásuk révén megkülönböztethetőek egymástól. Ez az a séma, amit Baszileiosz a Szentháromságra alkalmaz, és ez jelenik meg Ágoston trinitológiai megközelítésében is.

67 Uo. V. 10. 11. (189-190. o.), VII. Marenbon 2003, 78. o.

68 Uo. VII. 6. 11. (234.235. o.)

69 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 196. o.

70 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 198-200. o.

Baszileiosz azt írja, hogy Isten úgy egy és három, ahogy a szívárvány egy, bár több színből áll. Mint ahogy a szívárvány színei megkülönböztethetőek, de nem választhatóak el egymástól, úgy a Szentháromság személyei is elkülöníthetőek egymástól, azonban egy létezőt alkotnak. A szívárvány több színből áll, de az egyes színeket csupán az értelem képes elválasztani egymástól, a szívárványt látó érzékszerv, a szem erre képtelen, mert az egyes színeknek nincsenek éles határai, egymásba mosódva, átmenettel alkotnak egy egészet, csupán az értelem képes az egyes színeket a saját jellegzetességeik révén elkülöníteni egymástól. A szívárvány egészére vonatkozó állítás a szívárvány összes színére vonatkozik, mert azt jelöli meg, ami közös minden egyes színben, míg az egyes színekre vonatkozó állítások csupán egy színt írnak le a szívárvány színei közül.⁷¹

Az Isten olyan módon három isteni fennállás, mint ahogy a szívárvány több olyan színből áll, amiket csupán az értelem képes elkülöníteni egymástól. Isten egy egység, melyben az értelem három isteni fennállást képes elkülöníteni az egyes fennállások sajátossága szerint.⁷² Amit általánosan állítunk Istenről, az mindhárom isteni létezőre vonatkozik, mert az isteni lényeket jelöli, az viszont, amit az egyes isteni fennállásokra vonatkozóan állítunk, azt nem általánosan, hanem sajátosságok szerint állítjuk, és csak azt az isteni fennállást jelöljük meg, amire állításunk irányul. Isten egy lényeg (*ouszia*) és három fennállás (*hüposztaszisz*), azonban ez nem jelenti azt, hogy három individuális létező lenne, egy létező van, egy Isten, aki három létezőként létezik, ugyanis Isten három létező a sajátosságok felől tekintve. Isten szám szerint egy egység, mely egységet az elemző értelem képes három isteni fennállásra osztani. Azok az állítások, amiknek az alanya maga Isten, szubsztanciális állításokként, az isteni lényekre vonatkozva, mindhárom személyről állíthatóak, ami viszont nem az isteni természetre, lényegre irányul, hanem csupán valamelyik fennállásra, csak arról a fennállásról állítható, amelyre vonatkozik.

Boethius mind megfogalmazásában, mind megközelítésében követni látszik ezeket az álláspontokat. Boethius többször is említi, hogy az egyetemes hit úgy tartja, hogy Isten egy lényeg és három személy, azaz szubsztancia. Hogyan kell ezt elképzelniünk Boethius szerint? Azt mondja, hogy az Atya Isten, a Fiú Isten, és a Szentlélek Isten; az Atya, a Fiú, és a Szentlélek nem különbözik egymástól, sem nemben, sem fajban, sem számban. Az Isten nem alanya a rá vonatkozó predikátumoknak – mint amilyen például az, hogy Isten bölcs, mindenható, változatlan, örök, igazságos –, hanem Istent azonosítják ezek a predikátumok, mert szubsztanciálisan állíthatóak Istenről, Isten lényegéhez tartoznak. Isten lényege és szubsztanciális formája azonos egymással, Isten ezért nem lehet szám szerint több, mert akkor több formája lenne, amely szám szerint különböző isteneket határozna meg. Amikor azt mondjuk, hogy az Atya Isten, a Fiú Isten, és a Szentlélek Isten, akkor a három isteni személyt azonosítottuk Istennel és nem

71 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 212-214. o.

72 Ep. 38. Baszileiosz 1924, 210. o.

három istenséget állítunk. Az atya és a fiú relatív megnevezések. Például Pál Péter apja, és Péter Pál fia, ha Pál meghal, akkor már nem Péter apja, ellenben, ha Péternek születik egy gyermeke, akkor Péter a gyermeke apja lesz, az apa-fiú viszony esetleges. Boethius azt mondja, hogy az isteni személyek viszonya nem ilyen, mert viszonyuk nem relatív, hanem abszolút, esszenciálisan állítható Istenről, és nem esetlegesen járul hozzá.

Az isteni személyek valós, reális létezők, azonban csak akkor tekinthetők önálló létezőnek, ha mint isteni személyekre tekintünk, és nem magára Istenre. Míg három ember szám szerint különbözik egymástól, az isteni személyek nem különülnek el egymástól és Istentől, mert Isten magával azonosként létezik. Boethius megközelítésében Isten lényege és Isten formája azonos, az egyes személyekre vonatkozó kijelentésekben, tulajdonságokban megkülönböztethető a három isteni személy relatív, sajátos jellegzetességei alapján, de nem különböztethető meg isteni mivoltuk alapján.

VII.

Miben követi Boethius elődei megközelítésmódját? Egyrészt abban, hogy több szöveghelyen kijelenti, az általa használt megfogalmazás az egyetemes egyház szóhasználata és megközelítése,⁷³ másrészt pedig trinitológiai nézete illeszkedni látszik az őt megelőző teológusok megközelítéséhez. Boethius csatlakozik azon trinitológiai állásponhoz, ami elválasztja egymástól a lényeg (*ouszia*) és a fennállás (*hüposztaszisz*) fogalmát és azt állítja, hogy Isten olyan egység, amiben, sajátosságaik szerint, három fennállás különíthető el, amit a latin nyelvű hagyomány szubsztanciának, illetve személynek nevez. Isten egy egység, és olyan egység, ami három szubsztanciára választható szét az egyes szubsztanciák sajátosságai szerint. Azonban ez a szétválasztás nem érinti magát Istent, aki továbbra is megtartja egységét annak köszönhetően, hogy az egyes szubsztanciák közti sajátos különbségek nem abszolút, hanem relatív viszonyban vannak az isteni lényeggel, magával Istennel. Az isteni lényegre vonatkozó állítások esszenciális állítások. Például a bölcsesség, vagy a mindenhatóság Istenről történő állításával magát Istent írjuk le, nem pedig Isten járulékos tulajdonságát nevezzük meg.

Isten egy lényeg és három személy. Arlig szerint eme három személy közül az egyik, nevezetesen a Fiú volt az, aki megtestesülve Krisztus személyét alkotta. A kérdés abban állna, hogy egybeesik-e a trinitológiai és a krisztológiai személyfogalom, hogy ugyanolyan személyt kell-e értenünk a Fiú személyén, mint amelyet Krisztus személyén.

Boethius *A személyről és a két természetről* címet viselő értekezésében úgy határozza meg a személy fogalmát, hogy az „az értelmes természet individuális szubsztanciája”.⁷⁴ Arlig felvetése szerint ez az a fogalom, amit alkalmazni kell a Szentháromság leírása

73 Például: OSV 3.258-264 [95-101], OSI 6.360-363 [30-34].

74 OSV 3.171-172 [4-5].

során használt személyfogalomra is. Boethius teológiai írásaiban azonban nincs olyan szöveghely, amely alapot adhatna ennek alátámasztására. Boethius *A személyről és a két természetről* írt művében két helyen tesz említést a Szentháromságról. A mű harmadik fejezetében, miközben annak elemzését végzi, hogy az egyes görög terminusok melyik latin kifejezésnek feleltethetőek meg, annak ad hangot, hogy Isten egy lényeg és három szubsztancia, vagy három személy.⁷⁵ A másik szöveghelyen, a hetedik fejezetben pedig arról beszél, hogy az által, hogy Krisztust teljes istensége mellett teljes embernek tartjuk, nem teszünk hozzá egy negyedik személyt a Szentháromság személyeihez.⁷⁶ Boethius a *Szentháromságról* írt értekezésében nem foglalkozik krisztológiai kérdésekkel. Az említett szöveghelyek látszólag nem adnak alapot ahhoz, hogy a két személyfogalmat azonosnak gondoljuk, azonban ennek ellenkezőjéről sem tudósítanak. Koterski úgy véli, hogy mivel Boethius nem adja meg *A személyről és a két természetről* írt írásában szereplő személyfogalom hatókörét, a fogalom nem csupán a krisztológiában alkalmazható, hanem más területeken, így a trinitológiában is.⁷⁷ Azonban eme feltevés jelentős kérdést vet fel a trinitológiában használt személyfogalmat illetően.

A fentebbi elemzés során arra jutottunk, hogy Krisztus az Isten és az ember egyesülése miatt, az isteni forma és az emberi forma és a járulékos tulajdonságokkal rendelkező anyag együttese. Boethius szerint Krisztus egy személy, egy individuális szubsztancia. Mi teszi individuálissá Krisztust? Boethius írásaiból három modellt olvasható ki: vagy a járulékos tulajdonságok teszik individuálissá az individuumot, vagy az individuum által betöltött hely és idő, vagy pedig az individuum szubsztanciális formája által meghatározott anyag. Isten és az isteni forma ezek egyikével sem rendelkezik, ezért Krisztust nem teheti individuálissá az isteni forma. Sőt, az emberi forma sem, mivel az az emberi faj általános meghatározottságát kölcsönzi az anyagnak, és nem egyetlen egyed formáját. Krisztust az emberi formája által felvett, egy adott helyet és időt betöltő, járulékos tulajdonságokkal rendelkező anyag teheti individuálissá. Ettől a személyfogalomtól lényegesen különbözik a trinitológiában használt fogalom, mert az isteni személyek nem anyagiak, és szám szerint nem különülnek el egymástól, míg Krisztus emberi mivolta alapján szám szerint is elkülönül a többi embertől.

Mi teheti individuálissá az isteni személyeket? Az anyag nem, mert Istennek és az isteni személyeknek nincs anyaga, csupán az isteni forma alkotja őket. Az egyes isteni személyek nem különböznek egymástól isteni mivoltukat tekintve, a különbség csupán relatív módon jelenik meg az egyes személyek kapcsán, a rájuk vonatkozó állítások tekintetében. Az a hely és idő sem teheti individuálissá az isteni személyeket, ahol és amikor fennállnak, mert egyrészt nem fizikai létezők, nem foglalják el a tér egy adott pontját, másrészt pedig időtlen, örök létezők, nem lehetséges arról beszélni, hogy

75 OSV 3.256-258 [93-95].

76 OSV 7.630-638 [48-56].

77 Koterski 2004, 203. o.

az idő egy pontján fennállnak, vagy sem. A járulékos tulajdonság sem teheti az isteni személyeket individuálissá, mert Istennek és az isteni személyeknek nincs járulékos tulajdonsága. Látszólag nem lehetséges individuális létezőknek tartani a Szentháromság isteni személyeit, azonban az isteni személyek egymástól megkülönböztethetők.

Minek alapján lehetséges megkülönböztetni az egyes isteni személyeket? Az egymással fennálló viszonyuk alapján, mely nem tartozik az isteni lényeghez, de hozzá tartozik az egyes isteni személyekhez. Az isteni személyek egymáshoz való viszonya azonban nem járulékos tulajdonságok szerinti viszony, mert például a szolga lehet úr, míg az úr lehet szolga is, de az Atya nem lehet a Fiú és a Fiú nem lehet az Atya. Az egyes isteni személyek a rájuk vonatkozó állítások tekintetében különülnek el egymástól, másban nincs különbség a három isteni személy között. Az isteni személyek egy egységet alkotva, a másik személlyel szemben fennálló viszonyuk tekintetében önálló létezők, szubsztanciák. Boethius Istent magát is szubsztanciának tartja, azért, mert alapul szolgál, de nem a járulékos tulajdonságoknak, hanem a dolgok létezésének, a dolgoknak létezését szolgáltató alapként tekintve helyezkedik el a dolgok alatt.

VIII.

Boethius mikor a Szentháromság személyeit személynek nevezi, látszólag egy olyan hagyományt követ, amely Istent egy lényegnek és három szubsztanciának, vagy személynek tarja. Eme megfogalmazásban Boethius a személy fogalmán nem olyan létezőt ért, amely individuális szubsztanciaként áll fenn, mert egyrészt a Boethius által követett hagyomány ezt nem fogadja el, másrészt nincs olyan szöveghely, aminek alapján kijelenthető lenne, hogy Boethius, a hagyománytól eltérően, individuális szubsztanciának tartaná az isteni személyeket, harmadrészt pedig az individualitás boethiusi kritériumai nem alkalmazhatóak a Szentháromság személyeire. Koterski és Arlig is úgy látják, hogy nem alkalmazható az individualitás boethiusi kritériuma az isteni személyekre, de ebből arra következtettek, hogy Boethius következetlen írásaiban. Látszólag ez a következetlenség nem áll fenn, mert Boethius trinitológiai megfogalmazása terén követi a hagyományos értelmezést és nem a krisztológiában használt, saját definícióját alkalmazva, hanem az egyházi szóhasználat szerint nevezi személynek a Szentháromság isteni szubsztanciáit, aminek értekezései több szöveghelyén hangot ad.

A trinitológiában használt személyfogalom nem lehet azonos a krisztológiában használt személyfogalommal, mert míg a krisztológiában a személy olyan egyedi létezőt fejez ki, aki abban az értelemben is individuális, hogy nem általános, hanem egyedi és abban a jelentésben is individuális, hogy egyedüli, nem lehet belőle több. A trinitológiában használt személyfogalom viszont olyan létezőt jelent, amely egyes ugyan, de nem individuális, mert hiányoznak azok a tényezők, amik az individuumot individuálissá teszik.

Bibliográfia

Felhasznált szövegkiadások és műfordítások

- Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*, Vol. I-II. 1912, E. Schwartz – J. Straub. (szerk.), Berlin.
- Augustinus, Aurelius 1985, *A Szentháromságról*, Ókeresztény Írók, X. kötet, Szent István Társulat, Budapest
- Baszileiosz 1924, *Saint Basil, The letters, Vol. I*, W. Heinemann – G. P. Putnam Sons, London–New York
- 1983, „38. levél” (ford. Vanyó László). In: *Ókeresztény Írók, VI. kötet*, Szent István Társulat, Budapest, 242-253. o.
- Biblia, Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás* 2006, (ford.: Gál, F., Gál, J., Gyürki, L., Kosztolányi I., Rosta F., Szénási S., Tarjányi B.), Szent István Társulat, Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest
- Magee, J. 1998, *Anicii Manlii Severini Boethii De Divisione Liber*, Brill, Leiden–Boston–Köln
- Moreschini, C. 2000, *Boethius: De consolatio Philosophiae; Opuscula Sacra*, Munich–Leipzig, K. G. Saur
- Novum testamentum, Graece et Latine* 2008, E. Nestle – K. Alnad (szerk.) 27. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart
- Ross, W. D. 1924, *Aristotle's Metaphysics*, Clarendon Press, Oxford
- 1936, *Aristotle's Physics*, Clarendon Press, Oxford
- Stewart, H. F. – Rand, E. K. – Tester, S. J. 1973, *Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press
- The Acts of the Council of Chalcedon* 2005, Price, R. – Gaddis, M. (ford., szerk.), Liverpool University Press, Liverpool

Felhasznált és idézett irodalom

- Allen, N. J. 1985, „The Category of the Person: a Reading of Mauss' Last Essay.” In: M. Charrithers – S. Collins – S. Lukes, *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge
- Arlig, A. 2009, „The Metaphysics of Individuals in the Opuscula Sacra.” In: J. Marenbon (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press, Cambridge
- Ayares L. 2000, „The Fundamental Grammar of Augustine's Trinitarian Theology.” In: R. Dodaro – G. Lawless (szerk.), *Augustine and his Critics*. Routledge, London and New York
- Bradshaw, D. 2009, „The Opuscula Sacra: Boethius and Theology.” In: J. Marenbon (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*. Cambridge University Press, Cambridge

- Buzzard, A. F. – Hunting Ch. F. 1998, *The Doctrine of Trinity*. International Scholars Publication, Lanham – New York – Oxford
- Chadwick, H. 1981, *Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*. Clarendon Press, Oxford
- 2003, *A korai egyház*. Osiris Kiadó, Budapest
- Clarke W. N. 1993, *Person and Being*. Marquette University Press, Milwaukee
- Crosby, J. 1996, *The Selfhood of the Human Person*. The Catholic University of America Press, Washington D.C.
- Grillmair, A. 1975, *Christ in the Christian Tradition, Vol. I: From the Apostolic Age to Chalcedon. (451)*, John Knox Press, Richmond
- Kelly, J. N. D. 1968, *Early Christian Doctrines*. Adam and Charles Black, London
- Koterski, J. 2004, „Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 78. 203-24. o.
- Marenbon, J. 2003, *Boethius*. Oxford University Press, Oxford
- Meyendorff, J. 2001, *Birodalmi egység és keresztény szakadások, Az egyház 450 és 680 között*. Bizantológiai Intézeti Alapítvány, Budapest
- 2003, *Krisztus a keresztény ortodox teológiában*. Odigitria-Osiris, Budapest
- Momigliano, A. 1985, „Marcel Mauss and the Quest for the Person in Greek Biography and Autobiography.” In: M. Charrithers – S. Collins – S. Lukes (szerk.) *The Category of the Person, Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge University Press, Cambridge
- Pelikan J. 1971, *The Christian Tradition, A History of the Development of Doctrine, Vol.I: The Emergence of the Catholic Tradition*. The University of Chicago Press, Chicago and London
- Stead, Ch. 1977, *Divine Substance*. Clarendon Press, Oxford
- 2002, *Filozófia a keresztény ókorban*. Osiris Kiadó, Budapest
- Thatcher, A. 1987, „Christian Theism and the Concept of a Person.” In: A. Peacocke – G. Gillett (szerk.), *Person and Personality*. Basil Blackwell, Oxford
- Ware, K. 1987, „The Unity of the Human Person According to the Greek Fathers.” In: A. Peacocke – G. Gillett (szerk.), *Person and Personality*. Basil Blackwell, Oxford
- Zizioulas, J. D. 1997, *Being as Communion, Studies in Personhood and the Church*. St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood, NY