

BÚN, BÚNBEESÉS ÉS ANTROPOLÓGIAI KÖVETKEZMÉNYEIK

BOROS ISTVÁN

A METAFIZIKAI ÉRTELEMBEN VETT ROSSZ, mint a „halandó világot és az itteni vidéket kerülgető”¹ rossz alapja, és az erkölcsi értelemben vett bűn² problémája, vagyis ezek eredete és mibenléte mélyen foglalkoztatta az ókori gondolkodást. Előadásunk első részében röviden felvázoljuk a görög filozófia és a késő hellenista kor álláspontjait, majd a második részben Nüsszai Szent Gergelynek első sorban az *Oratio catechetica* (386)³ alapján tárgyaljuk a rossz lehetőségi feltételét és az ősbűn következményeit, mégpedig az alábbiak szerint: i). a rossz, illetve a bűn eredete a világban; ii) a rossz, illetve a bűn mivolta; iii) a bűnbeesés következményei.

A görög filozófiai gondolkodás a rossz okát egyfelől metafizikai princípiumként értelmezi, másfelől a szabad akarattal rendelkező emberi egzisztenciában ismeri fel mint tudatlanságot⁴. Ezzel szorosan összefügg a jó és a rossz viszonyának (logikai és ontológiai ellentét⁵) problémája, és a kozmoszt alkotó istenség ontológiai viszonya a rosszhoz. Ez utóbbit az istenségről alkotott kép határozza meg, s itt két irányba halad az értelmezés: az egyik állítja, hogy az istenség a jó alkotója és nem tőle származik a rossz, de nem is kívülről, nem egy pre-egzisztens anyagból vagy egy rossz istenségtől ered, sőt nem egy metafizikai princípium, hanem a rossz oka az emberben keresendő. Ezt az álláspontot képviseli Démokritosz, aki szerint az istenséget nem lehet összefüggésbe hozni a rosszal, illetve annak eredetével, a rossz ugyanis az emberből fakad.⁶ A rossz oka az emberben van, amely nem más, mint a tudatlanság.⁷

¹ Platón: *Theaitétosz*. 176a

² Vö: *to kakon és hê kakia* In: Gerhard Kittel: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. 3. köt. Stuttgart, Kiadó megjelölése nélkül (szerk.) 1966. 470-485. o.

³ Datálásához lásd Reinhard Jakob Kees: *Die Lehre von der Oikonomia Gottes in der Oratio Catechetica Gregors von Nyssa*. Leiden/New York/Köln, Brill. 1995. 201-208. o.

⁴ Démokritosz (DK B175), Szókratész (Platón: *Szókratész védőbeszéde* 41c) és Arisztotelész (*Nikomachoszi etika*, III 7, 1114b).

⁵ Herakleitosz szerint a rossz szükségképpen ellentéte a jónak, amely jó nincs a rossz nélkül, DK B111.

⁶ Démokritosz, DK B149.

⁷ Démokritosz, DK B175.

A másik értelmezés szerint a rossz oka egy preegzisztens metafizikai és kozmológiai elvre, az anyagra és a rossz világlélekre vezethető vissza. Ennek legmarkánsabb és legnagyobb hatású képviselője Platon. Úgy véli, a rossz oka az úgynevezett „meg nem határozott testszerűség” (*szómatooeidesz*)⁸, amely minden rossz forrása⁹, és amelyet a *Démiurgosz* már meglévőként használt fel a kozmosz megalkotásához. Az ember esetében az affektusok a lelket befolyásoló anyagból származnak. Ennek következménye az, hogy a világ előző állapotából magával hozza anyagszerűségét, amit minden élőlénynek átad, és ez az oka, hogy bármi rossz és helytelen megtörténik a világban.¹⁰ Ehhez a metafizikai dualizmushoz kozmológiai dualizmus társul. A jó mellett létezik egy rossz világlélek is. Az egyik világlélek a jót idézi elő a világban, a másik ennek ellenkezőjét.¹¹

Alexandriai Philón zsidó vallásfilozófus az ószövetségi hit talaján állítja, hogy egyetlen egy Isten van, aki mindent teremtett, s aki minden jó oka, és semmiképpen sem nevezhető a rossz okának. A jót és rosszat, mint a lét két lehetőségét, a meztelen lélek ruhaként veszi fel.¹² Tehát Philónnál (és a zsidó hagyományon belül) nem metafizikai princípium a rossz, s nem is egy másik istenség szülötte, hanem a lélek tevékenysége.

Platón hatása a Krisztus utáni első századokban is meghatározó. A második század végén és a harmadik század elején élt platonikus szofista, Maximus Tyrius így foglalja össze a rossz problémáját: ha Isten a jó alkotója, akkor honnan ered a rossz? A rossz oka kettős, egyrészt az anyag, másrészt a lélek szabadsága.¹³ A metafizikai dualizmus teogóniai és kozmogóniai dualizmusban válik radikálissá: egy istenség a jó okaként, fényként, egy másik a rossz okaként, sötétségeként.¹⁴ Ezekben a századokban a platonizmussal karöltve

⁸ Úgy tűnik, ezen a ponton a pütagoreusokhoz kapcsolódik, akik Arisztotelész szerint (*Nikomakhoszi etika*. II,5 1106b) a rosszat határtalannak (*apeiron*) vélik, a jót viszont körülhatároltnak.

⁹ *Állam*. 273b.

¹⁰ *Államférfi*. 273b-c.

¹¹ *Törvények*. 986a-d.

¹² Caude Mondésert szerk.: *Legum allegoriae*. Paris, Cerf. 1962. II. köt. , 53-64. o. Philón hármas értelemben beszél a lélek meztelenségéről. Megkülönbözteti a preegzisztens lélek eredeti meztelenségét, amikor nincs benne semmiféle változás és vágyakozás, másodikként az erények levetkőzését, amikor a lélek elfordul Istentől és a jótól, s végül a jó és a rossz hiányát, azaz Ádám és Éva paradicsomi állapotát.

¹³ Maximus Tyrius: *Dissertationes*. Stuttgart-Leipzig, Teubner. 1994. 41. o., 112. skk. o.

¹⁴ Vö: Plutarkhosz: *De Iside et Osiride*. 46-47 (369D-370C). In: Plutarchus: *Moralia*. II. ed. W. Nachstädt-W. Sieveking-J. Titchener, Leipzig, Teubner. 1971. Értelmezéséhez lásd: Julien Ries: *Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes*. In: *Gnosticisme et monde hellénistique*. Louvain, Kiadó megjelenése nélkül. (szerk.) 1982. 149-152. o.

nyert teret bizonyos gnosztikusok,¹⁵ manicheisták¹⁶ mitologikus színezetű radikális dualizmusa. A jó és a rossz, a fény és a sötétség nem egymásból keletkezett, nem egy egységből léptek elő, és nem is vezethetők vissza egy egységre.¹⁷ Habár Markión¹⁸ nem sorolható minden tekintetben ezen gnosztikusok közé, ő is megkülönbözteti a két szövetség Istenét.¹⁹ Az Ószövetség Istene teremtette az anyagot és az új, idegen istenséget, aki Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. Az előbbi a rossz alkotója, az utóbbi a jóé.

Az újplatonizmus reprezentánsa, Plótinosz az első Enneades 8. fejezetét szenteli a rossz mibenlétének és eredetének tárgyalására. Ő is abból az elvből indul ki, hogy az egymással ellentétes dolgoknak ugyanaz az ismerete²⁰, s minthogy a rossz a Jó ellentéte, ezért a Jó megismerése egyben a rossz megismerése is. S ha a Jó a forma, akkor a rossz a forma hiánya. A Jó mindennek a létesítő és cél oka, ugyanis mindennek a kezdete és minden utána vágyakozik. A Jó első valósága a szellem, majd a második a lélek, s a jóban, a szellemenben és a lélekben nem található a rossz. Tehát a rossz nem található sem a létezők között, sem a létezőkön túli valóságban.²¹ Ez nem azt jelenti, hogy a rossznak nincs léte, mert ha létezik, akkor a nem-létezőkben létezik, azaz más mint a létező. Ez a rossz a nem-léttel keveredett dolgok sajátossága. Plotinosz miként megkülönbözteti az első és második jót, első esetben ugyanis jónak magát a Jót nevezi, a második esetben azt nevezi jónak, ami a Jóból részesedik, ugyanígy megkülönbözteti az első (*próton kakon*) és második rosszat (*deuteron kakon*) is. A második rossz olyan létezés, amely a rosszból

¹⁵ Itt Valentinosz, Baszlidész „gnózisára”, valamint a Nag Hammadi iratokra utalunk.

¹⁶ Christoph Markschies: *Die Gnosis*. München, Kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 2001. 103-105. o.

¹⁷ *Kephalalaia*. 3, 23,2.

¹⁸ Gilles Quispel: Marcion and the text of the New Testament. In: *Vigiliae Christianae* 32, 349-360. o.

¹⁹ Tertullianus: *Adversus Marcionem* I,2: „Duos ponticus deos adfert...” Istenre vonatkoztatja a jó fa és a rossz fa példázatát (Lk 6,43) és összekapcsolja az Ez 45,7-tel: „*ego sum, qui condo mala...tanto in creatorem interpretatus malam arborem malos fructus condentem, scilicet mala, alium deum praesumpsit esse debere in partem bonae arboris bonos fructus. Et ita in Christo quasi aliam inveniendis dispositionem solius et purae benignitatis, ut diversae a creatoris, facile novam et hospitam argumentatus est divinitatem in christo suo revelatam*”

²⁰ I, 8,1

²¹ I, 8,3; Vö: Plátón: *Szofista*. 240b-258d. Ezzel szemben Arisztotelész szerint nem a dolgokon kívül van (*Met.* 1011a). Tehát nem külső ok, s ahol a pedig ok belül van, nem lehet szó kényszerről. A rossz az ember szabadságából ered (*Nikomakhoszi etika* 1113b), s a cselekvés szabadságához hozzátartozik a tudatlanság (*Nikomakhoszi etika* 1114b).

részesedik, ámde nem maga a rossz. Az első, szükségképpen²² rossz az anyag, melynek már semmi része sincs a Jóból, ezért valójában nincs is, még léte sincs, hogy legalább létezésével részeseudne a Jóból. Pusztán megszokásból mondjuk, hogy van.²³

Három értelmezési és érvelési modellben foglalhatjuk össze a fentieket: i) Ha a rossz Istentől származik, akkor ezzel kompromitálja magát, és még sem annyira jó Isten, mivel nemcsak a jó alkotója, hanem a rosszé is. ii) Ha a világot alkotó jó Isten mellett feltételezzünk egy preegzisztens rosszat (akár a preegzisztens anyagként, akár rossz istenségként vagy világlélekként), akkor a jó istenség vagy nem mindenható, mivel hatalmát és erejét éppen a rossz korlátozza, melyen nem tud erőt venni, azaz rossz nélkül nem tud világot alkotni, vagy pedig ha mégis mindenható, de nem akar erőt venni a rosszon, akkor viszont jósága válik kérdésessé. iii) Isten a jó alkotója, s a rossz nem kívülről, hanem belülről keletkezik, a szabad szellemi valóságokból, köztük az emberből.

Mielőtt még rátérnénk Nüsszai Szent Gergely tárgyalására, hangsúlyoznunk kell azt az elvet, amely szerint a rossz szükségképpen ellentéte a jónak, mint a jó hiánya, ebből következően a jó nemcsak ontológiailag előzi meg a rosszat, hanem ismeretelméletileg és logikailag is, azaz a jóból ismerhető meg és határozható meg.²⁴ Továbbá súlyos filozófiai és teológiai probléma, vajon a rossz szükségképpen-e.

Az ószövetségi és újszövetségi kinyilatkoztatásból fakadó keresztény hit értelmezése leginkább Isten kizárólagosságát, mindenhatóságát és jóságát hangsúlyozza. Nüsszai Szent Gergely is a keresztény hit alapján, mely szerint egy azon Isten a világot teremtő Isten (ószövetségi) és Jézus Krisztus Atyja (újszövetségi), Isten szuverinitásából, jóságából és mindenhatóságából indul ki – vagyis abból, hogy egyetlen egy mindenható Isten van, akin kívül nincs más Isten, s aki mindent, ami van, teremtett, és a teremtés jó –, amikor a hellénekkal és a manicheistákkal szemben igazolja Isten mindenhatóságát és jóságát, és cáfolja ellenvetéseiket.

²² Plotinosz kétféleképpen bizonyítja a rossz szükségképpeniségét: 1. kozmológiai, azaz a mindenségben szükségképpen az anyag, mivel a mindenség szükségképpen ellentétekből áll; 2. ontológiai: a Jó nem marad önmagában, ezért a kiadás szükségképpen a legutolsó szintig tart, amelyből már nem jön létre semmi, s ez az anyag, melyben a Jóból már nincs semmi. (I, 8,7)

²³ I, 8,5

²⁴ Kezdve Herakleitosztól (B111: a rossz a jó szükségképpen ellentéte, rossz nélkül nincs jó) Platónon (Phaid. 97b) és Plótinoszigt (Enn. I, 8,1). Ehhez szorosan kapcsolódik az az ismeretelméleti elv, mi szerint hasonló hasonló által ismerhetünk meg. A bennünk lévő jó révén ismerjük meg a jót, s jóból annak ellentétjét.

A *De opificio homini* 23. fejezetében²⁵ Gergely keresztény hittel elfogadja a világ, illetve az anyag keletkezését és azt, hogy minden létező nyugalomba jut, visszautasítva azt a metafizikai és kozmológiai dualizmust (első sorban a platóni és manicheus tant), mely szerint Istennel, a jó természetével együtt az anyag is örökkévaló. Az emellett szóló érv így hangzik: Isten nem teremthette az anyagot, mivel az Isten fogalma és az anyag fogalma kizárják egymást. Isten ugyanis egyszerű, anyagtalan és minőség nélküli, ezzel ellentétben az anyag összetett, térbeli és minőséggel (alak, súly, szín, stb.) rendelkezik, s így abból, amiben nincs anyag, nem keletkezhethet anyag, ennél fogva Isten nem teremthette az anyagot a világ megteremtéséhez. Mert ha igen, akkor lehetetlenség áll fenn, hogy anyagban, ami anyagtalan, anyag legyen, mert éppen „a hasonló a hasonlóból” alapelvnek mond ellent. Ha így gondolkodunk és ilyen fogalmat alkalmazunk, akkor nincs más hátra, mint fel kell tételeznünk, hogy az anyag Istentől származik, és keletkezés nélküli, miként maga Isten. S a jó természet mellett ott találjuk az örök anyagot, mint a világ teremtésének anyagi okát, amely aztán a rossz forrása. Ebben a fejezetben a keresztény hit Istent állítja szemben ezzel az istenfogalommal. A keresztények Istene mindenható: hatalmánál fogva képes arra, hogy a nem létezőt létbe emelje (*to mé on hüposztészaszthai*),²⁶ és hogy a létezőket tulajdonságokkal lássa el, vagyis a nem létezőből (*ek tu mé ontu*) teremti meg az önmagában fennálló létezőt (*tén hüposztaszin*), és ezt látja el tulajdonságokkal.

A következő fejezetben²⁷ racionális megfontolásait²⁸ terjeszti elő – mintegy mellékesen – az örök anyag állításával szemben, amelyek egyébként nem mondanak ellent a hitnek. Az értelem (*ho logosz*) megkülönbözteti a minőségeket (*poiotétosz eidosz*) a hordozó alanyuktól (*tu hüpokeimenu*). Minthogy a gondolkodás szellemi (*noété*), nem pedig testi szemlélődés (*szómatiké théória*), és a minőségeket egymástól és az anyagi testtől elkülönülten, szellemileg ragadja meg. Továbbá ha a minőségeitől megfosztjuk az anyagi testet, akkor a test fogalma szétmállik, s fordítva, ha bizonyos minőségek összetalálkoznak, akkor létrehozzák a testi valóságot (*tén szómatikén hüposztaszin*). Gergely most már „a hasonló a hasonlóból” alapelvet alkalmazva, a tiszta szellemi Isten ugyancsak szellemi minőségeket teremt, s nem kevesebbet állít, mint hogy a szellemi minőségek alkotják az anyagi természetet (*tén hülodé fűszin*). Ezzel implicite azt is állítja, hogy az anyag nem rossz önmagában, és nem is a rossz forrása. De hát akkor honnan a rossz és a bűn?

²⁵ PG 44, 209,16-212,39

²⁶ Op.hom. PG 44, 212,30

²⁷ Op.hom. 24. fej. PG 44, 212,40-213,34

²⁸ Itt Gergely Arisztotelészre támaszkodik.

Az alábbiakban az *Oratio catechetica* alapján három pontban vázoljuk fel Gergely álláspontját.²⁹

A ROSSZ, ILLETVE A BŰN EREDETE A VILÁGBAN

A világból önmagából nem származhat a rossz, a világ ugyanis jó,³⁰ mert a javakat teremtő és a jóra törekvő erő az oka (*agathu de ontos tu kosmu tén tón agathôn proektikén te kai poëtikén dunamin aitian einai*).³¹ A világ létesítő oka Isten túlaradó szeretete és jósága,³² ezért nem ő helyezte a rosszat a világba,³³ annak más oka van. De a teremtés cél okából sem fakadhat a rossz: Isten ugyanis azért teremtette a világot, hogy részesüljön az isteni javakban.³⁴ Az embert is saját jóságának részesedésére teremtette,³⁵ s minthogy csak a rokon természet részesedhet, az ember természetében is kell olyannak lennie, ami rokonságban áll az isteni természettel.³⁶ Az ember Isten képmása (*eikón*), képmásként az isteni természethez az alábbiakban hasonlít az ősképhez:

1. élet,
2. értelem,
3. bölcsesség,
4. halhatatlanság,³⁷
5. szabadság és függetlenség.³⁸

Az ember mostani, bűnbeesés utáni állapota azonban nem azonos az eredetivel, mivel akkor jó volt, természete ugyanis a következőkkel rendelkezett:

1. a lélek istenformájú volt,
2. a test szenvedésmentes,
3. örök életű.

Sőt, a bűnbeesés előtt a nemek különbözősége sem létezett az „első teremtéssel”,³⁹ csak a bűnbeesés után az ember szabad döntésének következtében.

²⁹ A tárgyalt fejezetek (5.-8. fej.) tulajdonképpeni témája a megtestesülés igazolása a görögöknek és a zsidóknak.

³⁰ Vö: Baszileioszt, aki hangsúlyozza, hogy amikor Istenről és a rossz eredetéről beszélünk, ne tévesszük szem elől a tételt: jótól nem származhat rossz, Quod Deus non est auctor malorum, 7. PG 31, 345,38

³¹ Or.cat. 5,19-20

³² Or.cat. 5,36; 5,92

³³ Or.cat. 5, 92

³⁴ Or.cat. 5,42

³⁵ Or.cat. 5,98-99

³⁶ Or.cat. 5,41-45, miként a látás esetében is a szemben benne van a fény természete. Vö: Plótinosz, E. I, 6,9: a szem napszerű (*hélíoeidész*), vagy II, 4,5 a szem fényserű (*fótoeidész*).

³⁷ Or.cat. 5,56-57

³⁸ Or.cat. 5,102

„A világ teremtésekor megjelent ember és az, aki majd a mindenség belteljesedésekor jön létre, hasonlít egymásra, egyformán magukban hordják az isteni képmást. Azért nevezte az Írás az összességet egy embernek, mert Isten erejében nincs múlt és jövő, hanem a jövő ugyanúgy alá van vetve mindent átfogó tevékenységének, mint a jelen. ... A férfi-nő különbség, a nemek szerinti megkülönböztetés – úgy gondolom – utólag járult a befejezett alkotáshoz a fenti okoknál fogva.”⁴⁰

A fentiekből következik, hogy a rossz nem Istentől van, nem teremtett ugyanis rosszat, s maga a teremtés, és benne az ember sem eredetileg rossz, hiszen Isten képmásaként hozzá hasonló. A rossz, illetve a bűn a szabad választással belülről jön, amikor a lélek elfordul Istentől, a jótól.⁴¹ Éppen úgy áll szemben az erény és a bűn, ahogyan a látás a természet tevékenysége, a vakság viszont a természet tevékenységének hiánya (*szterézisz*).⁴² A rossz nem önmagában fennálló valami (*kath heautên hé kakia*), a jó hiánya az ellentétét hozza létre, a rosszat, miként a fény hiánya okozza a sötétséget. Már ezért sem tartható a jó és a rossz princípiumok dualizmusa.

De akkor mégis mi a rossz, illetve a bűn feltétele? A hiány változást jelent. A teremtetlen és teremtett természet egyik lényei különbsége az, hogy egyik változatlan a másik változó. A teremtmények már változással keletkeznek, nevezetesen a nem létezőből létezővé változik. A teremtéssel a nem létezőből a létezők hármass hierarchiája jön létre: az egyszerű szellemi létező – az angyalok vagy *dünamiszok*; az összetett ember – akiben közvetítőként⁴³ a földi természet a világefelettel egyesül, azt felemeli az isteni természet egységébe.⁴⁴

³⁹ A „második teremtés” a bűnbeesés utáni: állati természet és a férfi/nő különbség. A szakirodalom elsősorban az Op. Hom. 16. fejezete alapján „első és a második teremtést” tárgyalja (Vö: Kees: Im. 221-236. o.). Ha viszont figyelembe vesszük az ember harmadik állapotát, a megváltottat, illetve üdvözültet, amely Jézus Krisztusban az új ember teremtése, és amely hasonló az eredeti állapothoz, akkor talán helyesebb az ember „három teremtésről” beszélni: 1. paradicsomi; 2. bűnbeesés utáni; 3. a megváltott, üdvözült ember.

⁴⁰ Op.hom. 16. In: *Az isteni és az emberi természetről*. I. köt. Bp., Atlantisz. 1994. 213-214. o.

⁴¹ Or.cat 5,113-118

⁴² Or.cat. 5,117-119

⁴³ *De opificio hominis* 16. fej: „az ember két egymással szembenálló véglet között foglal helyet, az isteni és testetlen természet, valamint az értelmetlen és állati élet között. Az összetett emberi természetben ugyanis mindkettő felfedezhető: az isteniből származik az értelmes és gondolkodó rész, melynek nincs köze férfi és nő különbségéhez, az állati természetéből való viszont a testalkat, a férfinak és nőnek megfelelő felépítés. Im. 210-211. o.

⁴⁴ Or.cat. 6.39-53

A *dünamisz* (amely szintén teremtmény) iriggyé⁴⁵ vált az emberre, még pedig azért, mert az ember 1. Isten áldásától fenséges méltóságú; 2. uralkodik a földön; 3. szép formájú (őskép másolata); 4. szemtől szembe élvezhette az isteni fényt.⁴⁶ Csellet rávette az embert a jótól való elfordulásra: rossz keveredett az emberi akarathoz, s megszűnt az áldás,⁴⁷ melynek következtében ellentéte jött létre: élet – halál, erő – gyengeség, áldás – átok, bizalom – szégyenkezés. Az ember szabad elhatározásából a rosszal való közösséget választotta,⁴⁸

A rossz lehetőségi feltétele tehát a teremtett létezőben rejlik, amennyiben az változékony (teremtő és teremtmény ontológiai különbsége); és a szabadsága és önrendelkezése – amely az istenivel való rokonsága miatt sajátja –, melynél fogva változásának irányát szabadon választja meg.

A ROSSZ, ILLETVE A BŰN MIVOLTA

A rossz nem önmagában fennálló létező és önmagában nem létezik, léte mint hiány a szabad akarattól függ. S minthogy a rossz, illetve a bűn nem létező, nem tartozik a nem létezőben teremtett létezők közé, Isten ugyanis a nem létezőből létezőt teremt, nem pedig nem létezőből nem létezőt.⁴⁹ Így tehát nem is lehet az eredeti emberi természet sajátja, hanem idegen attól.

A rossznak önmagában voltaképpen nincs hatása, csakis annyiban van hatással az emberre, amennyiben a jó színezi, amennyiben megjelenésében jónak tűnik. Ilyen értelemben vegyes a rossz természete.⁵⁰ Gergely szerint a rossz másik jellemző sajátossága a határoltsága,⁵¹ azaz a nem bontokozhat ki végtelenségig. Ez egyrészt következik abból, hogy a rossz a jó hiánya, a jó végtelen, s a végtelenség hiánya a vég, illetve a határ. Másrészt a végtelen jó határolja a rosszat, ezért a rossz szükségképpen határok közé szorul, mely határokat elérve ismét a jó következik. Ezt nagyon érzékletes képpel szemlélteti:⁵² csillagászok állítása szerint árasztja el az egész világot, de a Föld eltakarja a Napot, és ezzel a Föld mögött egy kúpalakú árnyék keletkezik, melynek csúcánál a fénysugarak ismét találkozhatnak. Így vagyunk a rosszal is,

⁴⁵ Gergely a „cselező” *dünamisz*, illetve angyal bukásának okaként a keresztény ókor teológiai értelmezésében elfogadott „irigységet” (*ho phthonosz*) nevezi meg. A *dünamisz* cselét az teszi lehetővé, hogy nincs „tisztá” rossz, hanem mindig csak a jóval keveredve fordul elő, s a vele keveredő jó teszi csábítóvá.

⁴⁶ Or.cat. 6,105-107

⁴⁷ Or.cat. 6,121-128

⁴⁸ Or.cat. 8,14-15

⁴⁹ Or.cat. 7,44-51

⁵⁰ Op.hom. 20. fej., PG 44, 200,8kk.

⁵¹ Op.hom. 21. fej., PG 44, 201,24kk.

⁵² Uo.

ha ugyanis a bűn vetette árnyék csúcsára mintegy felérünk, fényességbe érkezünk.

A BŰNBEESÉS KÖVETKEZMÉNY

Gergely a bűnbeesés következményét szentírási kifejezéssel, a „bőrruha” felvételével fejezi ki, amelyen nem pusztán, amely nem maga a halandóság, hanem halandóságra való képesség és ez az állati természet sajátja. Ebben a „bőrruhában” az ember az állati természethez hasonul. Az állati természet sajátja még érzékelés. Az érzékelés mást tart jónak, ezt követi a lélek, ha nem az erény útjára lép. A bűntől származó szenvedélyek közössége és köteléke kiterjed a testre és a lélekre is,⁵³ minthogy a lelket is érinti, ez az alapja a lélek bűnének is.

Gergely nem csak anyagot értelmezi pozitívan, hanem az ember halandóságát is, amely Isten ajándéka (cserépedény és ólom). Ha ugyanis a halhatatlanság lehetőségével teremtett ember nem vált volna halandóvá, akkor megmaradt volna „bőrruhájában”, a bűnbeesés utáni állapotában, s ezzel elszakadt volna az igazi lélettől.⁵⁴

Halálban az ember érzéki része felbomlik, de nem semmisül meg. A felbomlás nem más, mint feloszlás a kozmosz elemeire, amelyeket az érzékeink nem foghatnak fel.⁵⁵ A feloszlás által bekövetkező halál csak a bűnbeesés utáni állapotot, a felvett „bőrruhát” érinti, a lelket nem. Isten szétosztatja a gonoszságot magában foglaló anyagot, a feltámadás által az ellentétes elemtől megtisztítva, az eredeti szépségében újraformálja az edényt.⁵⁶

⁵³ Or.cat. 8,68-70

⁵⁴ Or.cat. 8,70-71

⁵⁵ Or.cat. 8, 41-50

⁵⁶ Or.cat. 8,64-67, az ólommal töltött agyagedény példája. Ha ólom nélkül ugyanolyan új edényt akarjuk újra formázni eredeti szépségében, akkor összetörjük az agyagedényt.