

# ISTEN BARÁTSÁGA. NÜSSZAI GERGELY KERESZTÉNY LÁBJEGYZETE A BARÁTSÁGHOZ

---

BOROS ISTVÁN (SZHF)

**A** GÖRÖG FILOZÓFIAI gondolkodásban központi téma a barátság (például kozmológiai értelemben Empedoklésznál és püthagoreusoknál, vagy Epikurosz filozófia-baráti szövetségét) az emberi kapcsolatokban mind az egyéni, mind közösségi élet területén. Habár a barátság maga nem mérték, de mégis az ember vallási, etikai és politikai egzisztenciáját abszolút mértékhez méri. S habár nem maga a legfőbb jó, mégis jó mint kötelesség istennel, hazával, szülőkkel és „a jóval” szemben. Tanulmányunk célja feltárni és elemezni (kezdve Alexandriai Philóntól és figyelmünket Nüsszai Gergelyre fordítva) a sajátosan keresztény filozófiai-teológiai barátság-eszményt, amelynek központjában az Isten emberszeretete áll. Feltárni ennek az Isten-barátságnak a filozófiai-teológiai és antropológiai lehetőségi feltételeit (Nüsszai Gergelynél) – összevetve az arisztotelészi egyenlőség vagy hasonlóság elvével, amely a barátság lényegi princípiuma, és amely miatt nem lehetséges istenek és emberek közötti barátság.

## A HASONLÓSÁG ELVE

Arisztotelész<sup>1</sup> szerint nem minden kelt bennünk rokonszenvet, hanem csakis az, „ami jó, hasznos és kellemes”.<sup>2</sup> Ennek megfelelően a barátságnak is három formája van.<sup>3</sup> A barátság alapja a viszonzszeretet, amelyet két ember érez egymás iránt. Ha azért szeretik egymást, mert a másiktól valami haszna származik, akkor ez *hasznon* alapuló barátság, egymásnak kölcsönösen hasznosak. S ugyanígy, ha nem egymás kedvéért, hanem mert kellemesen szórakoztat

---

<sup>1</sup> Itt természetesen nem térünk ki barátság fogalmának problémájára és részletes elemzésére, ehhez lásd az alábbi irodalmat, melyet a fentiekhez felhasználunk: Ricken, Friedo, *Ist Freundschaft eine Tugend? : die Einheit des Freundschaftsbegriffs des „Nikomachischen Ethik”*, in: *Theologie und Philosophie*, 75 (2000) 4, 481-492.; Mansini, Guy, *Aristotle on needing friends*, in: *American catholic philosophical quarterly*, 72 (1998) 3, 405-417.; Fraisse, Jean-Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris: J. Vrin 1974. 189-286.; Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. Arisztotelészhez 47-65.

<sup>2</sup> Arisztotelész, *Nikomakhoszi ethika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Magyar Helikon 1971. 1155b ( EN VIII, 2)

<sup>3</sup> Arisztotelész, EN VIII,3; 1156a-1156b.

vagy gyönyörűséget okoznak egymásnak, ami a feleknek kölcsönösen kellemes, akkor ez *kellemesen* alapuló kapcsolat. Arisztotelész ezeket nem nevezi valódi értelemben barátságnak, hanem szerinte legfeljebb járulékos értelemben nevezhetjük barátságnak. A harmadik formája az igaz vagy lényegi barátság. Tökéletes barátság<sup>4</sup> az erkölcsileg jó és az erényben egymáshoz hasonló emberek barátsága. Azért a lényegi barátság ez, mert barátilag azt szereti a másokban, ami annak lényege, s nem pedig csak járuléka, vagyis ezért ami neki hasznos vagy kellemes. De a barátság mind három formája a hasonlóságon, illetve az egyenlőségen alapul, mivel ugyanazt kapják egymástól.<sup>5</sup>

A barátság esetében ez az egyenlőség nem érdem szerinti, hanem „mennység” szerinti.<sup>6</sup> Ha ugyanis két ember között nagy különbség van például az erény vagy más tekintetében, akkor nem lehetséges köztük barátság. Ez még inkább így van az istenekkel kötendő barátság esetében, minthogy nagy a különbség isteni és emberi között, nem lehetséges az istenek és emberek közötti barátság.<sup>7</sup> Arisztotelész itt egy aporiát említ, nevezetesen barátomnak nem kívánhatom a legfőbb jót, azaz hogy istenné váljon – noha a barátság éppen abban áll, hogy a másiknak jót kívánom –, mert akkor ezzel a barátság megszűnését kívánom.

Végül is a barátság lényege abban áll, hogy mi szeressünk másikat, és ez a barátság erénye.<sup>8</sup> Az ember legfőbb jó – amely az erények gyakorlásával érhető el – utáni vágyakozása, istenek iránti szeretete, illetve barátsága – véleményem szerint Arisztotelész nem oldja meg ezt az aporiát – csakis akkor teljesülhetne, ha istenné válna, miként azt némely ókori filozófiai és vallási rendszerben láthatjuk.<sup>9</sup> A kérdés az, vajon az isteni és az emberi valóság ontológiai különbsége ellenére lehetséges-e olyan hasonlóság, amely lehetőségét feltétele Isten és ember közti barátságnak, anélkül, persze, hogy az ember istenné lenne. A következőkben ezt vizsgáljuk meg az *eikon* és *homoiosis theou* fogalmak segítségével.

---

<sup>4</sup> Arisztotelész, EN VIII, 3; 1156b 7-16

<sup>5</sup> Arisztotelész, EN VIII, 8; 1158b 1-3

<sup>6</sup> Arisztotelész, EN VIII, 9; 1158b 29-36

<sup>7</sup> Arisztotelész, EN VIII, 9; 1158b-1159a

<sup>8</sup> Arisztotelész, EN VIII, 10; 1159a

<sup>9</sup> Sőt, Plátón a Lüsizsben és Ciceró a Laelius de amicitia-ban sem oldják meg azt a nehézséget, hogy a barát minként viszonyul a legfőbb jóhoz és az erényhez.

## EIKON

A platóni filozófiai hagyományban és a keresztény biblikus és filozófiai teológiában az *eikon* és *homoiosis* fogalmakkal írják le az isteni és az emberi természet ontológiai-teológiai viszonyát, mely fogalmak jelentését az alábbiakban röviden felvázolunk.

Platón szerint az *eikon* a realitás maga, a jelenségek világa. Benne található meg az érzéki észleléssel megragadható kép, valamint pusztán a szellem számára látható őskép. A világmindenség teremtésekor a Démiurgosz lényegében nem tesz mást, mint létrehozza az értelmi ősképek képmását.<sup>10</sup> Ennek megfelelően a kozmosz meghatározása: *eikon tou noetou theas aisthetes*.<sup>11</sup>

Alexandriai Philón a Ter 1,26-ot értelmezve fejti ki *eikon* fogalmát. Párhuzamot látott a görög filozófia belátása és Mózes kinyilatkoztatása között. Meg volt győződve arról, hogy a filozófia lényegében azt teszi, amit már Mózes a kapott kinyilatkoztatás alapján leírt. Ennek megfelelően, egyrészt megtartja az *eikon* platoni kozmológiai jellegét, másrészt beépíti Isten szaváról, a Logoszról alkotott felfogásába. A Logosz Istentől ered és az ideák világával azonos. A Logosz nem születetlen (agenetos) mint Isten, de nem is született (genetos) mint mi, emberek. A kozmosz a Logoszból és annak ideáiból keletkezett. Az ember nem Isten képmása, hanem a Logoszé, azaz *eikon eikonos*.<sup>12</sup> Ennek magyarázata az, hogy Isten transzcendenciája miatt az ember nem lehet közvetlen képmása, hanem csak a Logosz által közvetített képmás képmása.

Plotinos a kozmoszon kívül még a lélekre is vonatkoztatja az *eikon* fogalmat, tehát nála is sem az érzéki valóságot jelenti az ideával szemben. A lélek maga isteni: *kaiper theion*,<sup>13</sup> lényegszerű *eikon*, amely ha megtisztul az anyagtól és elszakad a testtől,<sup>14</sup> megszabadul méltatlan állapotától, s így szabaddá nyílik számára az út az Eggyel való egyesüléshez. A *homoiosis*, azaz az *arete* és az *apatheia* révén ismét teljesen elérheti az *eikonként* exisztáló azonoságát az Eggyel.<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> Tim 29A-C (Platón műveire J. Burnet ötkötetes kiadása alapján hivatkozunk: *Platonis Opera*, ed. J. Burnet, Oxford University Press 1985. 17. kiad. (Scriptorium Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts))

<sup>11</sup> Tim 92C

<sup>12</sup> *De opificio mundi*, ed. R. Arnaldez, Paris: Cerf 1961. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 1) 24-25 és 139; képmási fokok: Isten-Logosz-ember *Legum allegoriae*, ed. Claude Mondésert, Paris: Cerf 1962. (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie, 2) III 96.

<sup>13</sup> Enneades IV 8,5,24, vö. Enn IV 7,10, IV 8,7 (*Plotini opera*, ed. Paul Henry et Hans-Rudolf Schwyzer, Oxford University Press 1964 reprinted 1978. 3 kötet. Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford Classical Texts)

<sup>14</sup> Enneades V 3,17,37

<sup>15</sup> Enneades V 8,12; VI 9,11

## HOMOIOSIS

Platón Theaitétosz dialógusban<sup>16</sup> kifejti, hogy az embernek ebből a világból fel kell emelkednie (menekülnie=*phyge*) az igazi lét szférájába. Ez a világból való menekülés a *homoiosis* előfeltétele. Az embernek az a rendeltetése és kötelessége, hogy a Jóhoz hasonlónak váljon, vagyis az isteni valóságához hasonuljon. A *homoiosis* tehát nem az emberben már meglévő sajátosság, hanem mindig megújuló felszólítás, melyet az ember az értelem (ész) segítségével teljesíthet, s így elnyeri Isten barátságát.<sup>17</sup>

Plotinosz viszont a *homoiosist* nem hasonlóságnak vagy hasonulásnak értelmezi, hanem visszatérésként az istenihez, belépésként Istennel való eredeti azonosságba.<sup>18</sup> Az erényeken, *noein*-en és *apathei*-án át – miként Platón is tanította – vezet az út a *homoiosis*-hoz. Sőt, még a ekstázissal is kapcsolatba hozza: a lélek arra törekszik, hogy egészen felemelkedjék Istenhez, s hogy Isten legyen (theos genesthai).<sup>19</sup> A megtisztulási folyamatban fontos szerepe van még az *eros*-nak, mivel *eros* miatt mindattól elfordul a lélek, ami idegen az istenitől, és kizárólag az istenit szemléli.<sup>20</sup> Meghaladja létét, az egyesülésben a lélek feladja magát.<sup>21</sup>

### EIKON ÉS HOMOIOSIS NÜSSZAI SZENT GERGELYNÉL

Nüsszai Szent Gergely nem tesz különbséget a két fogalom között.<sup>22</sup> Azonos szinonimaként használja a két fogalmat. Ennek alapja az ember természetéről alkotott felfogása, vagyis hogy az ember természetében nem különböztet meg egy ontológiai és egy természetfeletti adottságot, hanem az ember eredeti állapota és tökéletessége hasonló módon a *homoiosis theou*-ban rejlik. Az Istenhez való hasonlóság magában foglalja azt, ami a teremtés révén az ember, és ez két dologból áll: a szellem élete (nousz, logosz) és Isten kegyelmi hatása. Az embernek a bűnbeesés előtt az angyalokkal azonos létmódja volt.<sup>23</sup>

---

<sup>16</sup> Theait 176B

<sup>17</sup> Leg 716C-D

<sup>18</sup> Enneades I 2,6,2

<sup>19</sup> Enneades VI 9,9,57

<sup>20</sup> Enneades I 6,7

<sup>21</sup> Enneades VI 7,35,33

<sup>22</sup> Merki, H., *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesebenbildlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg-Schweiz 1952. (Paradosis, VII) 95-96, 165-173.

<sup>23</sup> Hom opif PG 44,188D

Az animális élet ugyanis az embernek csak a bűnbeesés után lett megteremtve.<sup>24</sup> Az ész és gondolkodó képesség azonban megkülönbözteti a többi élőlényektől: növényektől, melyeknek csak életük van érzékelés képessége nélkül, és az állatoktól, melyek ugyan képesek az érzéki észlelésre és benyomások befogadására, de alogák. Az ember mindezekkel rendelkezik, ezért lett utoljára megalkotva. De nem az alkotja valójában emberi létét, amiben másokkal közös, hanem *eikon*-ja és a *homoiosis*. Gergely egyébként nem ismeri az ember kegyelmen és bűnön kívüli állapotát.<sup>25</sup>

Gergely csakis az emberre vonatkoztatja az *eikon*-t. Az ember érdemelte ki egyedül az összes teremtmények közül, hogy Isten képének nevezhető legyen.<sup>26</sup> Abban viszont egyetért a görög filozófiával, hogy az ember értelme – de nem csak ez – az a valami, ami az istenképiséget hordozza.<sup>27</sup> A logosz vagy nousz csak egyik eleme az istenképiségnek, ezért ez a fogalom sokkal mélyebb és átfogja mindazt a természetfeletti adományt, amiket csakis az ember kapott Istentől. Az ember teljes értelemben Isten képe.<sup>28</sup> Gergely számára eikón és homoiószisz Theou nem jelent mást, mint a kegyelem révén részesedést Isten létéből.

Az ember a teremtés rendjébe tartozik, mivel nem ő a Teremtő, hanem teremtmény, ezért megismerésének a lehetősége is korlátozott.<sup>29</sup> Az értelem csakis arra a tárgyra irányulhat, amelyek hellyel (toposszal), idővel (khronosszal) és mértékkel (metronnal) körülírhatók. Ezek a kategóriák Istenre nem alkalmazhatók. A kategoriákhoz kötött gondolkodás ezért nem közelítheti meg

---

<sup>24</sup> hom opif PG 44,185A; 189C, 205A. Vö. Daniélou, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse*, Aubier, Éditions Mouton 1944. (Théologie études publiées sous la direction de la Faculté de Théologie S.J. de Lyon-Fourvière, 2) 54.

<sup>25</sup> Merki, H., *Homoiosis Theou. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottesebenbildlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Freiburg-Schweiz 1952. (Paradosis, VII) 96. Az ember eredeti állapotához vö. még: *In Canticum Cantorum*, GNO Volumen VI, Gregorii Nysseni In Canticum Cantorum ed. Hermanus Langerbeck, Leiden, Brill 1960. 447,15; *De hominis opificio* PG 44,156A; *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmodum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 295,15

<sup>26</sup> *De hominis opificio* PG 44, 128A

<sup>27</sup> *De virginitate*, GNO Volumen VIII, pars I Gregorii Nysseni Opera ascetica, W. Jaeger, Johannes P. Carvanos, Virginia Woods Callahan, Leiden, Brill 1952. 297,24; *Antirrheticus, Adversus Apollinarium*, GNO Volumen III pars I Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars I, ed. Fridericus Mueller, Leiden, Brill 1958. 163,23

<sup>28</sup> *De hominis opificio* PG 44, 149B; 156A

<sup>29</sup> *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmodum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 412,6

Isten lényegét. Isten az emberi gondolkodás számára megragadhatatlan, mert mielőtt a logosz Isten lényegének kutatásakor úgymond logosz fölötti területre ér, elérkezett számára a csönd ideje (*gignetai tote kairos ton sigan*).<sup>30</sup> A csönd az egyetlen egy alkalmas „eszköz” az isteni lényeg kifejezhetetlensége számára. Csakis az, ami Isten tevékenységeként hat világunkban, ismerhető meg számunkra.<sup>31</sup>

E határ ellenére, amely az ember megismerő képességét korlátozza, az emberi értelem képességénél fogva mindig Isten felé irányul. A lélek, a szabad akarat és istenképesség mindazak a sajátosságok, amelyek belső dinamizmusként eredetükhöz, Istenhez irányulnak. Az ember a Szentírás tanulmányozásával és valamennyi tudományos ismerettel, amelyeket az ember gondolkodói tevékenységével elsajátíthat, felkészülhet a Isten valódi megismerésére.

Gergely értelmezésében a lélek valamennyi ismeretével felkészül Isten megismerésére. S ha ez így van, akkor a kérdés az, vajon milyen összefüggés van a lélek felfelé haladó mozgása és Isten szemlélete között. Ha az emberi lét állandó törekvés Isten megismerésére, akkor ez nem ütközhet állandó visszautasításba, s így az emberi akaratnak Isten felől az isteni kegyelem felel meg. A lélek Istenre irányul, vagyis megpróbálja megismerni. Isten a lélek felé indul és meghívja, hogy isteni tökéletességéből részesedjék, és ezáltal még tökéletesebb legyen.

Ebben a kölcsönös és egymásra irányuló viszonyban Gergely a megismerés alapfeltételére hivatkozik: egy alapvető proporciónak kell lennie a megismerő alany és a megismert tárgy között. Ez a tradicionális axióma: *tois homiois ta homoia gignosketai*<sup>32</sup> Sextus Empiricus szerint már Püthagorasz felállította ezt az alaptételt, csak hogy Empedoklész révén vert gyökeret az atomok és az érzéki észlelés területén. Platon is átvette, de már értelmi megismerésre alkalmazta (Nap-hasonlat az Államban).<sup>33</sup>

Gergely is hangsúlyozza az Isten és az ember között fennálló hasonlóság szűkségességét a megismeréshez. De nála ez nem az ismeret objektumának és a megismerő képesség természetes azonosságát jelenti, hanem a teremtés

---

<sup>30</sup> *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 414,3

<sup>31</sup> *In Ecclesiasten*, GNO Volumen V, Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous Mc Donough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 415,18.

<sup>32</sup> Püthagorász alaptétele volt, de Empedoklész B109 fr, Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, hrsg. Walther Kranz, s.l., Verlag Weidmann 1974. 17. kiad. DK I 351).

<sup>33</sup> Empedoklész. B109 fr. (DK I 351,18= Arist. Meth. B 4. 1000b 5). Lásd ehhez Müller, Carl Werner, *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens* (=KPS 31), Wiesbaden 1965.

révén közöl hasonlóság, illetve istenképiség, melyet Gergely az *Orat cath*-ban<sup>34</sup> és az *infant*-ban<sup>35</sup> az ember teremtésének céljából, a részesedésből kiindulva bizonyít. Ha ugyanis az ember teremtésének az a célja, hogy részesedjék az isteni javakból, akkor úgy kellett megalkotni, hogy képes legyen erre a részesedésre. A részesedni viszont nem lehet ellentétek által. Mint ahogyan a szem is rendelkezik természetes sugárzási erővel, hogy a fénysugarat befogadja, éppen úgy rokonság áll fenn Isten és ember között, mivel valamiféle rokonságban kell lennie a részesülő természetnek a részesedettel. Ezt a rokonságot Gergely az istenképiséggel fejezi ki: az ember azért lett Isten képére teremtve, hogy az azonosall szemlélje az azonosat. „Mivel azonban valahogyan az igazi jó nem ismerése ködként elhomályosítja a lélek éleselméjűségét, olyképpen, hogy az igazság sugara a nem ismeret mélységén nem hatol át, úgy szükségképpen a fény leválasztásával kialszik a lélek élete is. Hiszen már mondtuk, hogy a lélek valódi élete a jóban való részesülés, az a lélek azonban, amely nem részesedik Istenben, az életen kívül esik, ha a nem ismeret elhomályosítja Isten ismeretét.”<sup>36</sup>

Gergely az Isten és ember között fennálló kapcsolat alapján az istenismeretet a lélek életének, a nem tudást pedig halálának tekinti. A megismerésre, amelyre a lélek képes, csakis akkor tesz szert, ha minden erejével Isten felé törekszik.

Az Isten megismerésének előfeltétele az istenképiség, amely az Isten és ember között fennálló kapcsolat, rokonság. Az ember azonban a bűn révén eltávolodott eredeti állapotától. A lélek most már arra törekszik, hogy Istent szemlélhesse, s ezért elfordul mindattól, ami ebben hátráltatja. Az út, amit a lélekkel végig kell járnia, elfordulás a rossztól és ezzel visszanyeri a bűnbeeséssel elhomályosult eikónját, amivel képes a megismerésre.

Gergely a Zsoltár kommentárjában a *homoiosis theou*-hoz vezető útnak három fázisát különbözteti meg:<sup>37</sup> 1. elfordulás a rossztól (*katharsis*), 2. törekvés

---

<sup>34</sup> Oratio catechetica, GNO Volumen III pars IV Gregorii Nysseni Oratio catechetica, Opera dogmatica minora, pars IV, ed. Ekkehardus Mühlenberg, Leiden, New York, Köln 1996. 5,41-51.

<sup>35</sup> De infantibus praemature abreptis, GNO Volumen III pars II Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II, ed. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough SJ., Hadwiga Hörner, Leiden, New York Köln, Brill 1987. 79,13-23.

<sup>36</sup> De infantibus praemature abreptis, GNO Volumen III pars II Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora, pars II, ed. J. Kenneth Downing, Jacobus A. McDonough SJ., Hadwiga Hörner, Leiden, New York Köln, Brill 1987. 79,21-23

<sup>37</sup> In inscriptiones Psalmorum, GNO Volumen V Gregorii Nysseni In inscriptiones Psalmorum in sextum Psalmum In Ecclesiasten Homiliae, ed. Jacous McDonough, Paulus Alexander, Laiden, Brill 1962. 26,23; Stritzky, M.-B, Zum Problem der Erkenntnis bei Gregor von Nyssa, Münster: Verlag Aschendorff 1973. (Münsterische Beiträge zur Theologie, 37) 78.

a magasabb, isteni valóságra (*apatheia*<sup>38</sup>), 3. hasonulás Istenhez (*homoiosis*). Figyelemre méltó, hogy a fokok között nincs egy végső állapot. Gergely értelmezésében nem is érhető el egy végső állapot, mivel az ember eredeti állapota nem más, mint állandó hasonulás Isten jóságához. Hiszen Isten végtelensége lényegéhez tartozik, s nem pedig az ember megismerő képessége számára végtelen.

Ez a végtelen hasonulás azonban nem misztikus ekstázis, Gergely semmiképpen sem hagyja el a megismerés területét, hanem sokkal inkább egyre mélyebb megismeréshez vezet a hasonulás.

Ha az ember voltaképpeni léte istenképiségében rejlik, akkor önmagába tekintve Isten tükörképét látja-e, miként a testi alakot megismerhetjük tükörképéből? Gergely szerint éppen fordítva van, a voltaképpeni ember ugyanis azáltal határozható meg, ami Isten sajátosságairól megállapítható. „Mi tehát az isteni, amihez a lélek hasonlít? Nem test, nem alak, nem jelenség, nem mennyiség, nem mérték, nem hely, nem idő,<sup>39</sup> de nem is ezekhez hasonló valami más, ami az anyagi teremtést jellemzi. Sokkal inkább mindezekről és ezekhez hasonló sajátosságoktól el kell vonatkoztatni, s ami visszamarad, azt szelleminek és anyagtalannak, tapinthatatlannak, testetlennek és kiterjedés nélkülinek kell tekintenünk.”<sup>40</sup>

Gergely késői művében, a *De vita Moysis*-ban bemutatja Mózes – akit a hit és erény példájaként állít az olvasó elé, hogy nem értelmetlen az embernek Istenhez törekednie, és hogy járható az erény útja, mely a tökéletességhez vezet – előrehaladását az erényes életben. Két helyen is bizonyítja Isten határtalanságát (aoriston) és végtelenségét. A Bevezetőben megvilágítja, hogy az erényre törekvők elérhetik a tökéletességet, s ezzel kapcsolatban hivatkozik Isten határtalanságára. Az erényt semmisen határolja, kivéve a rosszat. Tulajdonképpeni értelemben jó az, aminek jóság a természete. Az isteni természet jó és jónak is nevezzük. Miként az erényt, az isteni természetet mint jót nem határolhatja ellentéte, ezért az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan.

---

<sup>38</sup> Az *apatheia* fogalomhoz lásd Daniélou, 1944, 92.

<sup>39</sup> Vagyis arisztotelészi kategóriákkal nem írható le.

<sup>40</sup> Mort, GNO Volumen IX, pars I Semones pars I, ed. Gunterus Heil, Adrianus van Heck, Ernestus Gebhardt, Andreas Spira, Lieden, Brill 19679, 41,18-42,1.



## ISTEN BARÁTJA: MÓZES

A keresztény közösség tagjai nem baráti viszonyban vannak egymással, hanem testvéri,<sup>41</sup> mivel mindannyian Atyának szólítják Istent, aki Jézus Krisztusban nyilatkoztatta ki magát. Talán ez az oka annak, hogy az Újszövetség szinte hallgat a barátságról, s egyben annak is, hogy a keresztény gondolkodónál nincs akkora tétje ennek a témának, mint az antik filozófusoknál. Az első századok keresztény szerzői a barát, illetve a barátság szavakat leginkább az ember Krisztushoz vagy Istenhez való viszonyára alkalmazták, mégpedig azokat nevezték Isten barátjának, akikkel Isten az üdvösség történetében a többi embertől eltérő, különleges viszonyba lépett. Kivált a prófétákat, aszkétákat, vértanúkat és hitvallókat nevezték Isten barátainak.<sup>42</sup> Alexandria Kelemen Istenhez való keresztény viszonyt nevezi barátságnak. E barátság közvetítője, illetve az isteni és emberi létezés különbözőségének áthidalója Krisztus. A közös, a hasonlóság, azaz az arisztotelészi egyenlőség Krisztusban van, mivel mindenben közös az emberrel, és mindenben közös Istennel. Ezen kívül Isten barátságának alapja az is, hogy az ember hasonlatosság révén Isten képe.<sup>43</sup>

Nüsszai Szent Gergely szerint Mózes az erény mintája, mivel hosszú és lemondással teli útja végén eljutott az igaz istenismeretre, a tökéletességre, melyben istenképisége helyreállt és Istenhez végtelenül hasonult, s így a hasonlóság és istenképiség alapján Isten barátja lett (de nem vált istenné!). Isten barátságát választotta, nem a bűnnel kötött barátságot, miként azok az izraeliták, akik Moáb leányaival találkoztak. A Mózes életében Gergely azt kutatta, „hogyan áll a tökéletes erényes magatartás, a mondottak pedig erre rávezettek, itt az ideje, nemes férfiú, hogy mintát nézve és azt, amit a lelki szemlélődés a történetileg elbeszélte dolgokban megpillantott, vidd át saját életedbe, hogy Isten megismerjen téged, s az ő barátja légy. Mert az a tökéletesség, hogy nem a rabszolga büntetésétől való félelmében szakítottunk

---

<sup>41</sup> Vischer, Lukas, *Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern*, in: *Theologische Zeitschrift*, 9 (1953), 175.

<sup>42</sup> Vö. például Juszтынoszt, aki a prófétákra és azokat az emberekre hivatkozik, aki „Krisztus barátai”; *Dialogus cum Tryphone*, ed. Miroslav Marcovich, Berlin-New York: Walter de Gruyter 1997. (Patristische Texte und Studien, 47) 8, 3-4. További helyekhez lásd Vischer, 1953, 174. o. 4. lábjegyzetét. Itt említjük meg, hogy a keresztények között is van példa az emberi barátságra; hivatkozhatunk Nagy Szent Baszileiosz és Nazianszi Szent Gergely barátságára (vö. ehhez Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. 256-268.), vagy a latinoknál Rufinus és Jeromos viharosan végződő barátságára.

<sup>43</sup> Clementis Alexandrini *Protrepticus*, ed. M. Marcovich, Leiden-New York-Köln: Brill 1995. (Supplements to Vigiliae Christianae, 34) XII, 122; 176.o. Kelemen barátság fogalmáról részletesebben lásd Pizzolato, Luigi, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino: Giulio Einaudi 1993. 246-256.

a bűnös étellel, nem is a jutalom reményében tesszük a jót, nem számító üzleti szellemben élünk erényes életet, hanem mindenben, még a reményben számunkra fenntartott javakon is túlra tekintve, csak Isten barátságának elvesztésétől félve, s az egyetlen értékes és kívánatos dolognak azt ítélve, hogy Isten barátai legyünk, ami nézetem szerint az élet beteljesedése. Ezt érd el te is, s emeld szellemedet a még nagyszerűbbhöz és még istenibbhez, ez legyen nagy nyereséged, mely szükségképpen mindenkié lesz Jézus Krisztusban.”<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Vanyó László fordítása, Nüsszai Szent Gergely, *Mózes élete*, in: A kappadókiai atyák, szerk. Vanyó László, Budapest: Szent István Társulat 1983. (Ókeresztény írók, VI). 738.