

SOMOS RÓBERT

Órigenész platonizmusa*

Órigenész (185–254) az ókori görög nyelvű keresztény tudományosság és spiritualitás meghatározó alakja volt, aki a legkülönbözőbb műfajú munkáiban, a rendszeres teológia, a szentírási szövegmagyarázat, az apologetika és a lelkiesség területén évszázadokon át meghatározó befolyást gyakorolt a keresztény gondolkodásra. Magának a keresztény dogmatikának a kidolgozásában is nagy szerepe volt, munkásságának gerincét azonban a szent szövegek helyes olvasatának megállapítása és magyarázata képezte. Világképének része volt a filozófia, amelynek az életműben elfoglalt súlyával kapcsolatban máig nincs teljes konszenzus a szakirodalomban annak ellenére, hogy számos könyv és tanulmány foglalkozik a témával, elsősorban a platonizmus vonatkozásában (de Faye 1923–1928; Koch 1932; Berchman 1984; Crouzel 1962; Daniélou 1948; Somos 1995; Edwards 2002; Perrone 2017; Limone 2018).

A személyi azonosság kapcsán fölvetődő kérdés rövid tárgyalása után bemutatom Órigenésznek a filozófiához való viszonyát, Platónnal kapcsolatos értékelő megjegyzéseit, majd a platóni hagyományon belül legjelentősebbnek számító filozófiai diszciplínák, a teológia, természetfilozófia és etika terén egy-egy nyilvánvalóan platóni hatást mutató órigenészi elképzelést idézek fel.

I. HÁNY ÓRIGENÉSZ LÉTEZETT?

Ha Órigenész platonizmusáról kell beszámolni, az első kérdés, amire valamilyen választ kell adnunk, az, vajon egy vagy két Órigenészből beszélünk, és vajon kinek a platonizmusáról szólnunk. Porphüriosz a *Vita Plotini* szövegében arról beszél, hogy Alexandriában Plótinosz tanuló társa volt Órigenész Ammóniosz iskolájában (Porphüriosz: *Vita Plotini* 3; vö. még 14; 209), máshol pedig – nyilvánvaló módon a keresztény Órigenész kapcsán – azt állítja, hogy neki még ifjúkorában

* A tanulmány az NKFI 128321 pályázat keretében készült. A fordítót nem feltüntető idézetek esetében a saját fordításomat közlöm.

volt alkalma meghallgatni ezt a híres Órigenészt, aki Ammóniosznál tanult, elmélyülten tanulmányozta a filozófusokat, de a görög szokásokat feladva kereszténnyé lett (Euszebiosz: *Historia ecclesiastica* VI. 19).

A források alapján nem dönthető el egyértelmű módon, vajon Plótinosz tanuló társa és a keresztény Órigenész egyugyanazon személy volt-e, avagy kettő.¹ Korábban érvelni próbáltam az „egy Órigenész” elmélet mellett, mert adható olyan értelmezés a forrásoknak, amely nem teszi szükségessé egy másik Órigenész létezésének a feltételezését.² Mégis, a történeti tudományok terén nem feltétlenül a legfinomabb szerszám Occam borotvája, így most már inkább a „két Órigenész” hipotézist tartom valószínűbb elgondolásnak. A dolog természeténél fogva meglehetősen hosszadalmas tárgyalást igényelne az eme nézet melletti érvelés.³ Így most egyszerűen a keresztény Órigenészhez kapcsolható platonizmust vizsgálom.

II. ÓRIGENÉSZ VISZONYA A GÖRÖG FILOZÓFIAI TRADÍCIÓHOZ

Órigenésznek a hellén filozófiai hagyományhoz fűződő kapcsolata kétarcú. Egyfelől ő az, aki a legszerveesebben építette be a hellén tudományos és bölcséleti elemeket a keresztény teológiába, másfelől láthatóan bizonyos távolságtartással kezeli a filozófusokat és a filozófiai tanokat. Olyan keresztény, akinek a családi háttere is keresztény, tehát nem arról van szó, hogy egy hellén kulturális közegben felnőtt platonikus filozófus csatlakozott volna az új vallási tanokhoz, magával hozva szellemi örökségét. Az oeuvre keresztény szellemisége egységes, nincsenek benne attól eltérő karakterű írások. Ugyanakkor Órigenész hellén képzésben is részesült, és életformáját későbbi nagy híve, Euszebiosz egyértelműen filozofikus jellegűnek mondja és mutatja be.⁴ Hasonlóképpen nyilatkozik

¹ Az egyik utolsó publikáció a témában ezt hangsúlyozza. Riedweg 2018. 13–39.

² Somos 1995. 23–36. Jelenleg Pier Franco Beatrice képviseli a leghatározottabban az „egy Órigenész” tézist (Beatrice 2019). A források egységes értelmezésének bemutatásán túl fő érve az, hogy az ellenkező nézet vallóira nehezedik a bizonyítás terhe.

³ A *pro* és *contra* érveket bemutattam könyvemben (Somos 1995. 23–36).

⁴ „[A]z általa véghezvitt cselekedetek valójában a legnemesebb filozófia felettébb csodálatos leckéit tartalmazták...” (Euszebiosz: *Hist. eccl.* VI. 3, 6). „Számos éven át folytatta filozófus módjára ezt az életmódot távol tartott magától mindent, ami az ifjúkori vágyakat táplálta volna, és egész nap nem csekély aszketikus erőfeszítéseket tett, éjjel pedig az idő legnagyobb részét az isteni Írások tanulmányozásával töltötte, és így kitartott a lehető legfilozofikusabb életmód mellett...” (*Hist. eccl.* VI. 3, 9). „A filozófusi életnek ilyen példáit nyújtotta azoknak, akik ennek tanúi voltak, és joggal indította számos tanítványát az övéhez hasonló buzgóságra, úgyhogy már a hitetlen pogányok, a műveltek és a filozófusok közül, mégpedig nem akármiket, vonzott az általa előadott tanításhoz.” (*Hist. eccl.* VI. 3, 13.) (Baán 2020 fordítása kisebb változtatásokkal.)

„Rengeteg eretnek és nagyszámú kiváló filozófus csatlakozott buzgón hozzá, nem csupán azért, hogy az isteni tanításokat oktassa nekik, hanem a profán filozófia ismereteit is. Mindazokat ugyanis, akikről látta, hogy természettől fogva jó tehetséggel vannak megáldva,

Csodatévő Szent Gergely is búcsúbeszédében, amelyet Órigenész caesareai iskolájának elhagyása alkalmára készített köszönetképpen. Órigenész még élete vége felé is – amikor már nem tulajdonított olyan nagy jelentőséget a keresztény tanítás és bizonyos filozófiai tanok egyezésének, mint korábban – a filozófiai életvezetést tartotta a leg többre. A *Contra Celsum* első könyvében egyértelműen fogalmaz: „[H]a minden ember elhagyhatná az élet dolgait és a filozófiának szentelhetné magát, akkor nem is lenne szabad más életet élni, csak ezt” (*Cels.* I. 9). A *philosophia* mint „bölcse sség szeretet” számára mindenekel őtt az isteni Bölcse sség iránti szeretetet jelenti. Ez az „igaz filozófia” vagy „isteni filozófia”,⁵ megkülönböztetésül a kurrens filozófiai iskolák filozófiájától. Órigenész ritkán használja a „filozófia” kifejezést műveiben, a „filozófus” szót pedig sohasem alkalmazza keresztény személyre, jóllehet semmi kivetnivalót nem talál abban a tényben, hogy a keresztény tanító kollégája, a későbbi alexandriai püspök, Hétraklasz a filozófusok megkülönböztető öltözetét viseli.⁶ Kizárólag a teista jellegű tanításokat hajlandó pozitív értelemben vett filozófiaként tekinteni, elsősorban a püthagoreus, platóni és sztoikus iskolákban terjesztett tanokat.⁷

A császárkor első évszázadaiban forgalomban lévő, a filozófia eredetére vonatkozó rivális elképzelések közül Órigenész látható módon azt a – nyilvánvalóan téves – felfogást képviselte, hogy a zsidó hagyomány, Mózes és a próféták a filozófiai tradíció első jelentős képviselői, és a görög bölcse lők részben a természetes észhasználat révén jutottak el hasonló elgondolásokhoz, részben pedig merítették ebből a forrásból. A zsidó apologetikából, az Órigenész által jól ismert Philón és Josephus Flavius munkáiból ismert idealizáló zsidó prioritás-eszme utat nyitott számára a görög filozófiai gondolatok olyan típusú adaptációja irányában, amely azokat nem egy idegen filozófiai hagyomány elemeinek tekinti, hanem rokon, sőt zsidó forrásból is táplálkozó tanításoknak. Ebben az irányban tájékozódott már szellemi elődje, Alexandriai Kelemen is. E felfogás okán Órigenész és a filozófia kapcsolatának vizsgálatakor érdekes az órigenészi szándék, a belső nézőpont és a szerző szándékától függetlenített külső nézőpont különbözőségét figyelembe venni, amelynek elmulasztása rossz esetben a patrisztika és a filozófiatörténet diszciplínáinak konfliktusát is okozhatja. Összességében

bevezette a filozófiai tanokba, a geometriába, az aritmetikába és a többi előkészítő ismeretbe. Azután megismertette velük a filozófiai irányzatokat, magyarázta írásait, kommentálta és részletesen megvizsgálta őket, úgyhogy a görögök is hirdették róla, hogy nagy filozófus ez az ember [...] úgy vélte, hogy még önmagának is igen nagy szüksége van arra, hogy gyakorolja magát a világi tudományokban és a filozófiában.” (*Hist. eccl.* VI. 18, 2–4.) (Baán 2020 fordítása kisebb változtatásokkal.)

⁵ *Vera philosophia és divina philosophia* Rufinus latin fordításában (*CommCant.* praef. 3, 8; 3, 14; 3, 17).

⁶ Euszebiosz idézi Órigenész egyik levelét: *Hist. eccl.* VI. 19, 14.

⁷ Ennek a szemléletnek a vesztesei a szkeptikusok, epikureusok, de még a peripatetikusok is. Órigenész számos helyen elmarasztalja őket, jóllehet bizonyos arisztotelészi eredetű gondolatok azért felbukkannak szövegeiben.

elmondható, hogy egy külső, absztrakt, a szövegek fogalmi struktúrájára összpontosító, leíró pozícióból szemlélve, teológusunk a – gyökerében részben zsidónak, kereszténynek gondolt és értelmezett – platonista hagyományt előnyben részesítve, a platonista tanoknak az isteni mindenhatóság kérdésében korrigált változatával lép elének az elvont teológia regiszterében, amelyben az isteni gondviselés működésének logikus következménye az Isten önkinyilatkoztatása az Írásokban, középpontban az isteni Ige megtestesülésével. Az órigenészi belső nézőpontot erősebben érvényre juttató szemlélet hőse kinyilvánított szándékait hangsúlyozza, és Órigenész mindennapos tudós és spirituális tevékenységét, mindenekelőtt az életmű egészét tekintve döntő hányadot képviselő exegetikai tevékenységét állítja vizsgálódása centrumába. Ebből az optikából szemlélve pedig az adaptált filozófiai elemek jórészt magának a zsidó-keresztény hagyománynak a részeként jönnek számításba, vagy pedig adott szentírási szöveg magyarázatakor felhasználható, ám alkalmi jellegű, ezért szekunder jelentőségű anyagnak. A kétféle pozíció megkülönböztetése számos félreértés kivédését segítheti. A külső nézőpont jobban elvonatkoztat Órigenész szándékaitól, jobban számol a vizsgált szerző számára esetleg nem tudatossá váló kulturális beidegződések hatásával, a belső nézőpont viszont a szerző törekvéseit állítja előtérbe és kívánja rekonstruálni. Természete szerint ez az utóbbi megközelítés inkább szellemtörténeti jellegű, míg a filozófiatörténeti karakterű vizsgálódás gyakran elvontabb. A kétféle nézőpont egyaránt gyümölcsöző, ám valamelyikük kizárólagos érvényesítése nyilvánvaló tévút.

A mai Órigenész-irodalomban már nincs jelen szélsőséges formában sem az absztrakt gondolati struktúrát a platonista hagyományhoz kapcsoló külső nézőpont, amely Órigenész teoretikus munkásságát a platonista tartalmaknak keresztény szövegekbe való erőltetett beleolvasásaként jellemzi.⁸ Nem elterjedt a belső nézőpontot olykor leegyszerűsítő módon abszolutizáló szemlélet sem, amely az Órigenész által működtetett filozófiai és tudományos apparátust pusztán pragmatista módon felhasznált, ám lényegét tekintve idegen anyagként kezeli, és az órigenészi kereszténység és görög filozófia között „diametrális ellentétet” lát.⁹ Ennek ellenére nincs teljes egyetértés a szakirodalom képviselői között abban a kérdésben, hogy mi a görög filozófiai hagyomány jelentősége Órigenész munkásságában.

Órigenész nem platonista filozófus, hanem keresztény gondolkodó, aki az igazságok forrásaként a kinyilatkoztatást jelöli meg. Amint a *Peri Arkhón* (*De principiis*) bevezetőjében mondja:

⁸ Ilyen jellegű munkák: de Faye 1923–1928; Koch 1932; Berchman 1984.

⁹ Néma túlzással, de ide sorolhatók Henri Crouzelnek, az Órigenész-kutatás korábbi doyenjének írásai, főleg Crouzel 1962. Vö. továbbá Daniélou 1948.

Mindazok, akik hiszik és bizonyosak abban, hogy *a kegyelem és az igazság Jézus Krisztus által valósult meg*,¹⁰ és elismerik, hogy Krisztus az igazság, ahogyan ő maga is mondta: *Én vagyok az igazság*,¹¹ a helyes és boldog életre hívó tudást nem máshonnan, hanem kizárólag Krisztus igéiből és tanításából veszik. Krisztus igéin pedig nem csupán azt értjük, amit emberré válásakor és megtestesülésekor tanított, hiszen Krisztus, Isten Igéje Mózesben és a prófétákban már korábban benne volt [...]. Jóllehet a hellének és barbárok közül számosan fűt-fát ígérgettek igazságként, mi azonban fölhagytunk a további kereséssel mindazoknál, akik hamis véleményeiket adták elő igazságként, mert elhittük, hogy Krisztus Isten Fia, és meg vagyunk győződve arról, hogy tőle kell megtanulnunk az igazságot.¹²

Órigenész ebben az Alexandriában készült művében, az első szisztematikus keresztény teológiai munkában az axiómákként kezelt egyházi hagyomány tanításából kiindulva a szentírási kijelentések rendszeres értelmezését tekinti feladatának, ahol a szöveginterpretációs technika, valamint a logikai következtetések szabályai kínálják azt az értelmezés során alkalmazott arzenált, amelynek segítségével a szentírási kijelentések alapján új tételeket lehet előállítani. Ez az eszköztár a görög filológiai és filozófiai tudományosság bevett kellékeinek korpusza, ugyanakkor Órigenész jól ismeri és alkalmazza a zsidó exegetikai tradíciót is.¹³

Órigenész a filozófiai diszciplínákról szólva, azok rendszerezését Salamon személyéhez köti az *Énekek éneke kommentár* bevezetőjében:

Először is próbáljuk meg kikutatni, mit jelent az, hogy miután Isten egyházai Salomontól három könyvet örököltek, az első helyre a Példabeszédek került, a második helyen a Prédikátor áll, a harmadikon pedig az Énekek éneke. Íme, a következők juthatnak eszünkbe ezek kapcsán. Három fő tudomány létezik, melyek a dolgok ismertetére vezetnek; a görögök etikának, fizikának és epoptikának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcsstan, természetfilozófia és szemlélődés.¹⁴ [...] Erkölcs-tannak azt a tudományágat nevezzük, amelyik megmutatja, hogyan kell becsületesen élnünk, és megadja nekünk az erény eléréséhez szükséges útmutatást. Természetfilozófiának azt nevezzük, amely minden egyes dolog természetével foglalkozik, hogy az életben semmit se tegyünk a természettel ellentétben, hanem mindent arra használ-

¹⁰ Vö. Jn 1,17.

¹¹ Jn 14,6.

¹² *Princ. praef.* 1. Fontos hangsúlyozni, hogy a mű teljes egészében csak Rufinus latin fordításában maradt fenn, aki olykor belenyúlt a szövegbe.

¹³ Az előbbi kapcsán lásd Somos 2015; az utóbbi vonatkozásában klasszikus munka De Lange 1976.

¹⁴ Órigenész ezen műve – pontosabban a mű jelentős része – Rufinus fordításában maradt fenn, aki az egyértelmű jelentésű *ethiké* és *phüsziké* kifejezések után az eleusiszi misztériumok beavatottjának látását (*epoptiké*) az *inspectiva* szóval adja vissza. A nehezen értelmezhető terminus már a másolóknak is gondot okozhatott, romlott a szöveg e helyütt.

junk, amire a Teremtő szánta és megalkotta. Szemlélődésnek azt mondjuk, aminek a segítségével, miután túljutottunk a látható világon, megpillantunk valamit az isteni és égi világból, ezeket azonban csak az ésszel szemléljük, hiszen meghaladják a testi látást.¹⁵

Teológusunk ugyanitt megemlékezik a logikáról is, jóllehet nem kapcsol önálló salamoni könyvet ehhez a diszciplínához, hanem magára a *Példabeszédek* címre utal, amely szerinte világosan elárulja, „hiszen a szó azt jelenti, hogy mást mond nyíltan és mást ért rajta valójában...”.¹⁶

III. A PLATONIZMUS MEGÍTÉLÉSE

Az antik hagyományban meghatározóként felfogott négy filozófiai diszciplína, logika, etika, természetfilozófia és teológia mindegyike esetében erős platonista hatásról beszélhetünk. Ez a logika esetében a legkevésbé nyilvánvaló, hiszen szorosabb értelemben véve Platónnak nem volt rendszeres természetű logikai tanítása. A későbbi platonisták Arisztotelész logikáját megpróbálták Platón kezdeményezéseire visszavezetni, de ettől eltekintve is a császárkorban a logika egy jórészt iskoláktól független ismeretkört képezett, amely bár eredetileg peripatetikus vagy sztoikus kezdeményezésekből nőtt ki, terminológiával és eszköztárával együtt belekerült a platonista filozófiai hagyományba.

Mielőtt a filozófiai diszciplínák néhány meghatározó platonista tanítását mutatnám meg Órigenész szövegeiben, érdemes röviden összefoglalni Órigenész nyilatkozatait Platón személyéről.

Pozitívan értékeli, hogy Platón az alázatot fontos, becses tulajdonságnak tartotta (*Cels.* III. 63), az istenek neveivel kapcsolatos jámbor óvatosságát dicséri (*Cels.* I. 25, IV. 48), és példamutatónak tekinti, hogy Platón kizárja ideális államból az istentelen mítoszokat (*Cels.* IV. 36; 50). Órigenész szerint elfogadható platóni tanítás az, hogy a lélek a halál után tovább él, hogy az árnyszerű hazatérő lelkek a sírok között bolyonganak, és hogy a lelkek föl és alá szállnak (*Cels.* II. 60, VI. 21). Az, hogy a paradicsomi kiűzetés, az embernek adott „bőrruha” (*Ter* 3,21) misztikus bibliai története még fenségesebb, mint a *Phaidrosz* lélek-szárny-vesztése, nem elmarasztalást jelez, hanem elismerést (*Cels.* IV. 40). Platónnak a *Timaiosz*-ban adott kataklizma-leírása érvet szolgáltat Órigenész számára Kelszosz ellenében, mert így igazolja, hogy az özönvíz története nem mese, és azt a tanítást is alátámasztja, miszerint ezeknek a katasztrófáknak bűnöket tisztító értelme van, a világban tehát nem mindig ugyanannyi a rossz, hanem egyszer

¹⁵ *CommCant.* I. *Prol.* 3, 1–3 (Pesthy 1993 fordítása apró módosítással).

¹⁶ *CommCant.* I. *Prol.* 3, 10. Órigenész az összes nyelvi jelenség magyarázatát a logika körébe utalja. A példabeszéd, az allegória, az anagógia és a homonímia jelenségeiben közös az, hogy az alapul szolgáló szövegnek van egy másik jelentésrétege.

több, máskor kevesebb (*Cels.* IV. 20–21; 62–64). A platóni mítoszok allegorikus értelmének fontos pozitív tanulságai vannak számára. Szerinte amikor Kelszosz kigúnyolja Istennek az embereknek címzett parancsa ellen lázadó kígyóról szóló bibliai szöveget, és azt vénasszonyok meséjéhez hasonlítja, szándékosan nem említi a „paradicsomkertet”, pedig ahhoz nagyon hasonló Platón *Szimposzionj*ának története Aphrodité születéséről. Órigenész hangsúlyozza, hogy Platón mitikus beszédmódot alkalmaz, amelyet olvasva a Kelszosz rosszindulatát utánzó gúnyolódhatna a mítoszon és kinevethetné a fenséges Platont.

Ha viszont a mitikus formában elmondottakat filozofikusan megvizsgálja, képes lesz Platón szándékát kitalálni, és megcsodálja azt a módot, ahogy ő a számára nyilvánvaló jelentős tanokat képes volt mítosz alakjába rejteni a tömeg miatt, és elmondani úgy, ahogyan azok számára kellett, akik a szerző igazi szándékát ki tudták fejteni a mítoszokból. (*Cels.* IV. 39.)

Órigenész szerint Platón választékos stílusú, szép szövegeit szinte kizárólag a tudományokkal foglalkozók olvassák, míg az egyszerűbb szavakkal és népszerű módon író Epiktétosz tanításai széles tömegek épülését szolgálják (*Cels.* VI. 2). Már nagyobb távolságtartást jelez Platónnal szemben az a megjegyzése, miszerint

...azok, akik ilyen szépen írtak az első jóról, lemennek Pireuszba Artemiszt istennőként imádni, és megnézik a tanulatlan emberek rendezte közös ünnepet, és miatt ilyen szépen filozofálva tanítottak a lélekről, és az illő módon élő lélek jövőbeli állomáshelyéről, feladják magasztos eszméiket Isten megjelenéséről, és közönséges, alacsonyrendű módon gondolkodva kakast áldoznak Aszklépiosznak. (*Cels.* VI. 4; vö. Platón: *Állam* 327a és *Phaidrosz* 118a.)

Az első jóról szóló helyes beszéd tehát nem feltétlenül jár együtt a megfelelő kultusz gyakorlásával, a platonisták a bálványimádásig alacsonyodhatnak.

Órigenész nem részletezi, melyek is pontosan Platón helyes tanításai. Mindenesetre szövegei alapján nyilvánvaló, hogy a platonista hagyományt tartja a legjobb és legmeghatározóbb filozófiai iskolának, a korabeli középső platonizmus hatott rá a legerősebben, közülük is mindenekelőtt az apameai Numéniosz, akit a *Contra Celsum*-ban többször is dicsér.¹⁷ Mégsem számít döntő szempontnak a platonista hatás kimutatása kérdésében az, hogy szerzőnk egyáltalán hivatkozik-e Platónra, valamely középplatonista filozófusra, avagy sem. Ennek fő oka azon túl, hogy a *Kelszosz ellen* írt műve kivételével ritkán hivatkozik más szerzőkre, az, hogy magának a platóni hagyománynak a fontos elemeit zsidó eredetű anyagnak tekinti.

¹⁷ Numéniosz meghatározó hatását igyekeztem bizonyítani (Somos 1994).

A három meghatározó bölcseleti diszciplína közül a teológiában a testetlen, szellemi és változatlan Isten koncepciója, a természetfilozófiában a preegzisztens lélek tana, az etikában az Istenhez való hasonlónvá válás programja tekinthető a legfontosabb platonista eredetű, ám Órigenész szerint zsidó-keresztény tanításnak. A továbbiakban ezekről szólok részletesebben.

IV. ISTENTAN

Az Isten és az isteni természet mibenlétének kérdését Órigenész egyszerre tárgyalja a *Peri Arkhón* I. 1. részében. Az első fejezet vezérgondolata Isten testetlenségének eszméje. Testetlenségen pedig Órigenész szerint azt kell értenünk, amit „a görög filozófusok *aszómaton*nak” neveznek.¹⁸ Órigenész látható célja az, hogy kimutassa, jóllehet a Szentírás nem használja az *aszómaton* kifejezést Istenre vonatkoztatva, a szent szövegekben szereplő *pneuma*, „tűz”, „világosság” szavak a testetlenség értelmében veendőek, mégpedig abszolút értelemben, és nem a földi durva test, illetve finomabb, nem érzékelhető test különbségét érvényre juttató jelentés relatív és naiv értelmében.

Istent tehát nem szabad testnek vagy testben lakozónak gondolni, hanem egyszerű szellemi természetnek [*intellectualis natura simplex*], nem engedve meg benne semmilyen hozzáadást. Nem szabad azt hinni, hogy van benne valami magasabb- illetve alacsonyabb rendű, hanem azt, hogy minden tekintetben egység [*monasz*], hogy úgy mondjam, egyetlenség [*henasz*], ész és forrás, amelyből minden értelmes természet vagy ész ered. (*Princ.* I. 1, 6.)

A testetlen isteni természet tehát egyszerű, homogén és változatlan szellemi természet, Rufinus latin fordításában *mens*, *intellectualis natura*, eredetileg *nusz*,¹⁹ illetve *noété phüszisz*.

A „testetlen valóság” egyáltalán nem kimerítő leírása az isteni természetnek. A platonista hagyományban alapvető isteni tulajdonság, a testetlenség mellett a platonizmusba ekkorra már beépülő neopüthagoreus hatásról árulkodó *monasz*, *henasz*, *fons* kifejezések sajátos feszültséget teremtenek a létezés és létezésfölöttség, ismeret és megismerhetetlenség vonatkozásában. Ha az Atya egyszerűen ész (*nusz*) lenne, akkor megismerhető lenne, márpedig erről nincs szó. A *monasz*, *henasz*, *fons* kifejezések azt sugallják, hogy az Atya egyfajta transzcendens kiindulópont, amelyből maga az intelligibilis, öntudattal rendelkező természet, a *nusz* is származik. Az Atyaisten talán fölötte áll az észnek:

¹⁸ *Princ. praef.* 9. Rufinus, a szöveg latinra fordítója itt megtartja a görög kifejezést.

¹⁹ *CommJo.* I. 277.

Amikor a mindenség Istenét „észnek” mondják, vagy hogy túlszárnyalja az észet és a létezést, hogy egyszerű, láthatatlan és testetlen, akkor ezzel azt állítják, hogy Istent kizárólag ennek az észnek a képmására létrejött észnek a révén ragadhatjuk meg, és nem más segítségével, és amíg most, hogy Pál szavával éljek, *tükör által, homályosan látunk, akkor pedig majd színről színre*. (Cels. VII. 38; 1Kor 13,12.)

Azt a kérdést, hogy Isten ész vagy ész fölötti, nem dönti el Órigenész, mindenestre teológiai tanításával teljes összhangban van az, hogy az Atyaisten ész fölötti, a Fiú *nusz-eikón*, és a szellemi teremtmény pedig e Fiú képmására teremtett létező. Az ész és ész fölötti jelleggel párhuzamos dilemma fogalmazódik meg a „létezés” (*uszia*) fogalma kapcsán. A *Contra Celsum* VI. könyvében Órigenész helyeslően idézi pogány ellenfelét: „Az Isten nem részesedik a létezésben”, és a következőképp kommentálja szavait:

De a létezésben sem részesedik az Isten. Inkább részesít, semmint részesül, és azok miatt részesít, akikben megvan Isten Lelke. És Megváltónk sem részesedik az igazságosságban, mert lévén igazságosság, az igazak miatt részesít. Hosszadalmas és nehezen érthető a létezésről szóló tanítás, s különösképpen a szoros értelemben vett létezéssel kapcsolatban, ami állandó és testetlen. Úgyhogy nehéz választ kapni rá, vajon „az Isten a létezést méltóságával és erejével túlszárnyalja”,²⁰ és megadja a létezést azoknak, amik Logoszában részesülnek, illetve magának a Logosznak; avagy maga is létezés, jóllehet természete szerint láthatatlannak kell mondani úgy, ahogy a Megváltóról szóló beszéd vallja: *A láthatatlan Isten képmása ő*. (Cels. VI. 64; Kol 1,15.)

Azt a kérdést, vajon Isten túl van-e a létezésen, vagy maga a létezés, nem dönti el teológusunk sem itt, sem az idézett *Contra Celsum* VII. 38 részben. A probléma a *János-évangélium kommentárban* többször fölmerül. A XIII. 21, 123 részben a Jn 4,23 exegézise kapcsán Órigenész arról beszél: mit jelent az, hogy *pneuma* az Isten? Háromféle véleményt különböztet meg egymástól: testi természet, testetlen, illetve méltósága és hatalma révén túlszárnyalja a létezőt. A továbbiakban azonban csak az első véleményt cáfolja, és azután már a két isteni létező (Atya és Fiú) viszonyát tárgyalja. Az a kérdés tehát, vajon az Atya maga a létezés-e, avagy túl van a létezésen, továbbra is nyitva maradt. Ezzel Órigenész a korabeli platonista filozófia álláspontját osztja, amelyet jórészt Alexandriai Philón és Alexandriai Kelemen is követ: Isten egyszerre létezésen túli transzcendens forrás, ugyanakkor ész.²¹

Ahogy az Atyaisten mibenléte az ész-, illetve ész fölötti, továbbá az *uszia*-, illetve *uszia* fölötti jelleg összefüggésében jelenik meg, ennek megfelelően ket-

²⁰ Platón: *Állam* 509b.

²¹ További szövegek a *János-évangélium kommentárból*: XIX. 6, 37; XIII. 26, 162, vö. még *Mart.* 27.

tősség tapasztalható az istenismeret kérdésében is. A már idézett *Contra Celsum* VII. 38 szövege jelzi, hogy az istenismeret az Isten-képmás észben létrejöhet. Ugyanakkor a *Peri Arkhón* I. 1. fejezetben, ahol a meghatározó vezérmotívum Isten testetlenségének eszméje, találunk egy többször felbukkanó mellékszólamot:

Miután erőnk szerint megcáfoltunk minden olyan értelmezést, amely az Istent valami módon testinek tekinti, az igazságnak megfelelően azt állítjuk, hogy az Isten megragadhatatlan és felfoghatatlan [*deum incomprehensibilem esse atque inaestimabilem*]. S ha valamit mégis felfoghatunk és megérthetünk belőle, hinnünk kell, hogy ő maga magasan fölötte áll annak, amit gondolunk róla. (*Princ.* I. 1, 5.)

A továbbiakban teológusunk fölhasználja a keresztény teológiai irodalomba már korábban belekerült filozófiai eredetű, a korabeli platonizmusban különösen népszerű *via eminentiae*, *via negationis* és *via analogiae* eljárásokat. Az első módszer a megszerzett istenismeret kapcsán az isteni természet semmivel sem összehasonlítható kiválóságát emeli ki. A *via analogiae* ismert példák analógiájával, párhuzamával teszi könnyebbé az istenismeretet, míg a *via negationis* annak tudatosításával nyújt belátást Isten természetéről, hogy egyetlen predikátum sem alkalmazható rá. Az analógia elemei: Nap–szikra, illetve testetlen létező – testi létező. Az eljárások közül a *via eminentiae* a legfontosabb Órigenész számára.

Az Atya megjelölésére szolgálnak olyan platonista terminusok, mint az *autoagathon* (maga a Jóság – *principalis bonitas*),²² *ho theosz*, „az Isten” – névelővel, szemben a Fiúval, aki *theosz*.²³ Az Atya magától értetődően *prótosz theosz*, „első Isten”, míg a Fiú *deuterosz theosz* („második Isten”).

Még egy igen fontos jegye van az Atyaisten természetének. Szellemi létező, tehát változatlan, ez azonban nem jelenti azt, hogy működés nélküli lenne. „Közülünk senki sem mondja, hogy Istenben változás [*metabolé*] van, sem tevékenységében [*ergon*], sem gondolkodásában [*epinoia*]” (*Cels.* VI. 62). A változatlanság nem azonos az inaktivitással, Isten időtlen módon szüli a Fiút és teremti, és tevékenységének forrása nyilvánvalóan a jóság. Az időtlen születésről szóló elgondolása nem csupán a latin fordításban reánk maradt *Peri Arkhón*-ban szerepel, hanem a görögül fennmaradt *Kilencedik Jeremiás-homília*-ban is:

²² A *principalis bonitas* fordítás Rufinustól való (*Princ.* I. 2, 13). Justinianus *Epistola ad Mennam* 6. töredékében ezt a részt idézi: „Az Üdvözítő kapcsán egyébként pedig úgy gondolom, hogy helyesen mondható róla, hogy az Isten jóságának képmása [*eikón agathotétosz tu theu* – *Bölcs* 7,25], de nem maga a Jóság [*all’ uk autoagathon*].” Szövege: Görgemanns–Kárp 1976. 154.

²³ *CommJo.* II. 2, 13–19, II. 32. Az Atya „maga az isten” (*autotheosz*), *CommJo.* II. 17, 20.

Ha tehát figyelmedet az Üdvözítő irányába fordítom, (azt mondom), hogy az Atya nem szülte meg a Fiút, és az Atya nem bocsátotta el őt születésétől [*apo tész geneszeosz autu*], hanem örökké szüli őt [*all' aei genna auton*], és ugyanezt állítom az igazról. Nézzük csak meg, ki is a mi Üdvözítőnk; *dicsőség kisugárzása*.²⁴ A dicsőség kisugárzása azonban nem egyszer született meg és azután többé már nem születik, hanem ahogyan a fény a sugárzás okozója, ugyanúgy születik az Isten dicsőségének a sugara. Üdvözítőnk az Isten Bölcsessége. A Bölcsesség pedig *az örök fény kisugárzása*.²⁵ Ha tehát az Üdvözítő örökké születik, és ezért mondja azt, hogy *minden domb előtt szül engem*, és nem azt, hogy „minden domb előtt szült meg engem”, hanem *minden domb előtt szül engem*,²⁶ úgy téged is, ha megvan benned a fiúvá fogadás szelleme, örökké szül benne az Isten minden egyes tett és gondolat szerint...²⁷

Az örök születés órigenészi gondolatának legközelebbi párhuzama Plótinosznál található, mégpedig hasonlóképpen fénymetaforák kíséretében. Mivel Órigenész szövegei korábban készültek, mint Plótinoszé, így valószínűsíthető, hogy Numéniosz a forrás. Plótinosz a kérdésre, miképpen születik az Egyből az Ész mozgás nélkül, így válaszol:

Hát ez hogyan lehetséges? S miként gondoljuk el azt a valamit, amely ott marad Ökörülötte? Mint egy sugárkört, ami Belőle lép ki, miközben Ő változatlan marad. Mint azt a ragyogást, amely a Nap körül van és szinte körültáncolja és szakadatlanul születik belőle, miközben Ő változatlan marad. Minden létező, mindaddig, amíg fennáll, a benne rejlő képességénél fogva szükségképpen kibocsát önnön lényegéből önmaga köré és önmagán kívülre egy őhöz köthető másik létezőt, amely, mint valami ősképre, arra hasonlít, amiből kisarjadt [...]. Minden, ami beteljesedik, szül valamit, ami pedig öröktől fogva teljes, öröktől fogva s örökkévalót szül [*aei kai aidion genna*], de olyat, ami kisebb önála. És melyik a legtökéletesebb? Róla mit mondjunk? Nem születhet Belőle más, csak az, ami Őutána a legnagyobb. Őutána pedig legnagyobb az Ész, és ez a második.²⁸

²⁴ Vö. Zsid 1,3.

²⁵ Vö. Bölcs 7,26.

²⁶ Péld 8,25.

²⁷ *HomJer* IX. 4 (GCS Origenes Werke III. 70, 14–26). „Hogyan gondolhatja vagy hiheti valaki is, aki jámbor módon próbál felfogni valamit belőle, hogy Isten az Atya valaha egy bizonyos pillanatig úgy létezett volna, hogy nem nemzi folyamatosan a Bölcsességet? Hiszen így vagy azt kellene mondania, hogy az Isten, mielőtt nemzette a Bölcsességet, nem volt erre képes, s így egy korábban nem létezőt nemzett, hogy létezzék – vagy pedig azt, hogy az Isten ugyan képes volt, de egy ideig nem akart nemzeni, ezt mondani viszont ugyanúgy káromlás.” *Princ.* I. 2, 3.

²⁸ Plótinosz: *Enn* V. 1, 6 (Horváth–Perczel 1986. 232 fordítása apró változtatással).

V. TERMÉSZETFILOZÓFIA. A PREEGZISZTENS LÉLEK TANA

Órigenész számára a természetfilozófia nem az elfogulatlan természetkutatás diszciplínája, hanem a Teremtő szándékainak és az ember szempontjából hasznos természeti valóságoknak a föllemelését segítő tanítás. Ez nem jelenti azt, mint ha Órigenész ne rendelkezett volna például jelentős csillagászati ismeretekkel. A *Philokalia* gyűjteményben reánk maradt asztrológiai determinizmus elleni érveléséhez komolyabb elméleti alapokkal kellett rendelkeznie,²⁹ de az égitestek mozgásáról, amely égitesteket a platonista hagyománnyal összhangban egyébként értelmes, az isteni gondviselés szolgálatában álló lelkeként tartott számon, máshol is beszámol.³⁰

Órigenész legfontosabb természetfilozófiai tanításának a lélek preegzisztens jellegével kapcsolatos meggyőződését tarthatjuk. Ez a teória nyilvánvalóan a platóni hagyományból ered, bár a filozófiailag érdekesebb formájától, az *anamnészis*-elmélethez kapcsolódó ismeretelméleti problémákhoz nincs sok köze annak, amiről Órigenész beszél.³¹ Ő azért fogadja el a lélek preegzisztenciájának tézisé, mert az isteni igazságosság érvényesülését csak úgy látja biztosítottak, hogy Isten kezdetben egyforma szellemi természetű, szabad döntés képességével rendelkező lényeket teremtett, és az emberi testbe való születések nagyfokú különbözőségének ténye egy korábbi élet megítélésével magyarázható. Nem tekintette ezt az elgondolást alapvető hittételnek, legfeljebb optimális megoldásnak azokhoz az alternatív felfogásokhoz képest, amelyek szerint lelkünket szüleinktől örököljük (traducionizmus), illetve lelkünket Isten közvetlenül teremti meg a testünkkel együtt (kreacionizmus). A preegzisztencia tézisének elfogadása jelentette a legfőbb indokot későbbi kritikusi számára tanai elítéléséhez, így Justinianus császárnak az 543-ban Ménaszhoz írt levelében is és az 553-as konstantinápolyi egyetemes zsinat anatómáinak is az élen szerepel az, hogy elítélendő az a nézet, hogy az emberi lelkek korábban tisztán értelmi lények voltak, és bukásuk jelentette a testbe kerülést.³²

A *Peri Arkhón* latin szövegének problematikus volta miatt, továbbá a „preegzisztencia” fogalmának vagy a „platóni preegzisztencia” koncepciójának sajátos értelmezése folytán egyes értelmezők kétségbe vonják azt, hogy Órigenész tényleg tanította a lélek preegzisztenciáját (Edwards 2002. 87–97; Ramelli 2013). Véleményem szerint érvelésük nem kielégítő. Hiperkritika ezen

²⁹ A *Philokalia* 23-ban található, a *Teremtés könyvéhez írt kommentár* III. könyvéből fennmaradt hosszabb töredék magyarul: Bugár 2013. 135–146.

³⁰ Lásd erről részletesen Scott 1991.

³¹ A *de oratione* 24, 3 részben így fogalmaz: „Mindaz, ami világos Isten kapcsán, inkább emlékezés, mintsem tanulás eredménye, akár másvalakitől véljük hallani, akár úgy gondoljuk, hogy nekünk sikerült rátalálnunk a vallásosság misztériumaira.” Kivételes módon itt mintha a platóni visszaemlékezés-tanra utalna Órigenész. Azonban ebben a szövegrészletben sem az *anamnészis* szót használja, hanem a *hüpomimnészketai* kifejezést.

³² Szövegük: Görgemanns–Karpp 1976. 822–825.

a ponton a rufinusi fordításokat figyelmen kívül hagyni, hiszen itt legfeljebb enyhíthetett Órigenész követője mesterének megfogalmazásain. Az órigenészi preegzisztencia tan tagadói ezen túl is meglehetősen szelektív módon kezelik a forrásokat, és olyan megszorító kritériumokkal jellemzik a lélek preegzisztenciájának doktrínáját, amibe Órigenész nem fér bele. Nem lehet azzal az indokkal tagadni a teremtett szellemi lények önálló létezését, hogy azok csak az isteni előrelátásban egzisztálnak.³³

Órigenész szerint létezett egy olyan állapota a teremtett szellemi lényeknek, amikor azok egyformák voltak, meghatározott számúak, és természetük alapja a *nusz*, az ész volt.

Azt kell gondolnunk, hogy ebben a kezdetben annyi értelmes vagy szellemi teremtményt – vagy nevezzük bárhogy a föntebb észnek mondott lényeket – alkotott Isten, amennyit elégségesnek talált. Az bizonyos, hogy olyan számban teremtette őket, amit előtte ő maga határozott meg. (*Princ.* II. 9, 1.)

Ezek a teremtmények nem örök létezők. Előkép szerint ugyan örökkévalók, amennyiben az örök isteni Bölcsességben előre formáltak, valójában azonban teremtett testetlen természetű lények. A kozmoszban föllelhető különbségek sokasága, sőt maga a világ is az egyforma, meghatározott számú *nusz*-lények szabad választása nyomán jött létre:

Minthogy ekkora a világ változatossága és ekkora a különbözőség magukban a lelkekben, ami az összes többi változatosság és különbözőség kialakulása okának tűnik, vajon miféle okát adhatjuk a világ létrejöttének? Különösképpen, ha [...] minden a kezdeti állapotba tér vissza a végben. Vajon elgondolhatjuk-e más okát a világunkban található ekkora különbözőségnek az elmondottakon kívül, mint azon lények mozgásainak és bukásaiknak különbözőségét és sokféleségét, amik az Isten által teremtett kezdeti egységből és egyetértésből kihullottak, és jó állapotukból kimozdultak és kiszakadtak különféle lelki mozgások és vágyak által késztetve, és ezt az egy és természetüktől elválasztatlan jót elhatározásaik sokfélesége folytán az értelem különböző formáihoz alacsonyították. (*Princ.* II. 1, 1.)

Órigenész szerint a szabad akarat feltételét is képező változandóság nem jelenti azt, hogy minden létező szükségképpen eltávolodott volna Istentől. Potencialitásról van szó, és bizonyos *nusz*-lények talán megmaradtak kezdeti boldog állapotukban (*Princ.* I. 6, 2). Ezek a lények a világ teremtésekor gondviselői fel-

³³ Ilyen az az órigenészi szövegekre is alapozó kifogás, hogy az emberi testbe került lélek előzőleg is rendelkezik valamilyen testtel, tehát a lélek nem létezik korábban a testenél. Mégis, szerintem egyszerűbben szólva az emberi test vonatkozásában szokás a lélek preegzisztenciájáról beszélni. Az órigenészi lélek-preegzisztencia tagadóival szemben alapvető Martens 2013.

adatot kapva kerülnek testbe. Mindezzel összhangban Órigenész azt vallja, hogy a lélek kívülről kerül a testbe. Mint mondja, a csillagokba és az emberi testbe egyaránt kívülről (*thüraten/extrinsecus*) kerülnek a lelkek.³⁴

Éppen ez a lélek preegzisztenciája tanának a lényege; a lélek korábbi, mint az emberi test, és a lelkek az eredeti, egymással egyenlő állapotuktól való eltávolodásuk következtében – ami szabad döntéseik következménye – kerülnek az emberi testbe. Órigenész nem használja a „preegzisztens lélek” fogalmát, ám számos – gyakran hosszadalmas érvelést tartalmazó – szövege csak akképpen értendő, hogy elfogadja ezt a tanítást. Meglehetősen nyilvánvaló módon, az első teremtett lények abszolút testetlensége mellett szól Órigenész *János-evangelium-kommentárjának* következő szövegrészlete:

Feltételezhetné azonban valaki, hogy a világ teremtésében a kezdeti dolog az ég és a föld teremtésére vonatkozik. A második idézet kapcsán azonban helyesebb úgy gondolni, hogy a testben lévő számos lény közül első az a testi lény, amelyet „sárkánynak” hívnak, némely helyen pedig „nagy cetnek” neveznek, akit az Úr leigázott.³⁵ Azt is szükséges megtudakolni, vajon a szentek a boldogságukban teljesen anyagtalan és testetlen életet élnek-e, a sárkánynak nevezett lény pedig a tiszta életből kihullva megérdemelte-e, hogy mindenkinél korábban öltözzön anyagba és testbe, hogy ezáltal az Úr kinyilatkoztatást nyújtva a fergetegből és a felhőkből így szóljon: *az Úr alkotásainak ő a kezdete, akit angyalai szórakoztatására teremtett.*³⁶ Bizony az is igencsak lehetséges, hogy a sárkány nem abszolút értelemben *az Úr alkotásainak a kezdete*, hanem sok, az angyalok *szórakoztatására* testbe *teremtett* lény kezdete ő, mert lehetnek olyanok is, amik nem efféle testben léteznek, hiszen a Nap lelke is testben van és minden teremtmény, amiről ezt mondja az apostol: *minden teremtmény együtt sóhajtozik és vajúdik mind ez ideig.* (*CommJo* I. 17, 96–98; Róm 8,22.)

Ezen túl a nemrég felfedezett *Zsoltárhomíliákban* a lélek preegzisztenciájára nem történik kifejezett utalás, két megfogalmazás a *Tizenötödik zsoltár második homíliájában* azonban csakis a preegzisztencia-hipotézis alapján értelmezhető megfelelő módon. Amikor Krisztus kapcsán úgy fogalmaz teológusunk, hogy „akár minden teremtmény elsőszülöttjeként, akár a testbe kerülése előtti lélekként mondja azt, hogy *áldom az Urat, aki értelmet adott nekem* (Zsolt 15,7), az Atyát érti rajta” (*HomPs* 15 2, 2), és amikor arról beszél, hogy Jézus Krisztus emberi lelke „az égből száll alá” (ὅρα τὴν ψυχὴν τοῦ Ἰησοῦ καταβαίνουσαν ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ; *HomPs* 15 2, 3), ez nyilvánvaló módon a léleknek a földi testbe való kerülése előtti állapotára vonatkozik.

³⁴ *Princ.* I. 7, 4. Itt Rufinus fordításában a *spiritus* szó szerepel.

³⁵ Vö. Jób 3,8; 2Pét 2,4.

³⁶ Jób 40,19.

VI. ETIKA. A CÉL ÉS A JÓ

Az *Énekek éneke-kommentár* bevezetésében a „teológia” helyett szereplő *epoptiké* kifejezés nem tisztán elméleti vizsgálódást takar, mert lényege „az isteni és égi dolgok iránti szerelem”, amint azt végső előképében, Platón *Lakomájában* és *Phaidroszában* Erósz testesít meg. Itt a tökéletesedés útjának menete, azaz a pedagógiai és gyakorlati aspektus áll a gondolatmenet középpontjában, és nem az a végpont, ami felé ez az út tart. Ezen felül az *epoptiké* terminus világosan jelzi mind a platóni,³⁷ mind az órigenészi szövegben, hogy egyértelmű a vallási természetű nézőpont. Az *epoptiké* kifejezés a misztériumvallásokból eredeztethető, és előfeltételezi ember és isten közvetlen kapcsolatát – erre utal látás jellege –, továbbá a látás mögött megbúvó mélyebb, titkos értelem föltárását.

A platonista hatás Órigenész etikai tanításában legkézelfoghatóbb módon a tökéletesedés spirituális programjában, a *homoiószisz tó theó* kíváncalmában érhető tetten. A cél és a legfőbb jó legmarkánsabb megfogalmazását a *Peri Arkhón* harmadik könyvében találjuk. Ez a cél az értelmes természet törekvésének tárgya, az üdvösség, az érzékelhető valóság elhagyása, mégpedig az Istenhez való hasonlónak válás, a zsidó hagyományra visszavezethetőnek ítélt platóni meghatározás. Amint mondja:

A legfőbb jót tehát, amelyre az összes értelmes természet törekszik, és amit mindenek céljának is mondanak, a következőképpen határozta meg számos filozófus: „a legfőbb jó abban áll, hogy lehetőség szerint hasonlónak váljunk Istenhez”.³⁸ Úgy vélem azonban, ezt nem annyira maguktól találták fel, hanem inkább az isteni Írásokból vették. Mindenkinél korábban utalt ugyanis erre Mózes, amikor az ember első teremtését elbeszélve így szól: *Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra*.³⁹ Ezután hozzászól: *Megteremtette tehát Isten az embert, Isten képére teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket és megáldotta őket*.⁴⁰ Azt mondja tehát: Isten képére teremtette őt, és hallgat a hasonlóságról. Ez nem mást jelent, mint azt, hogy az ember az első teremtéskor a kép méltóságát kapta, a hasonlóság tökéletessége azonban a beteljesedésre van fenntartva számára. Ezt ugyanis neki magának kell elnyernie Istent utánozva szorgos munkálkodással. A kép méltóságaként e tökéletesség lehetőségét kezdettől fogva megkapta, a tökéletes hasonlatosságot azonban csak a végén, a cselekedetek teljesítésével neki magának kell megvalósítania.⁴¹

³⁷ Platón kapcsán lásd *Lakoma* 210a, *Phaidrosz* 250c, 7. *levél* 333c; Cornutus, *Nat. deorum* 34, Plutarkhosz, *Alex.* 7, *Alc.* 22, *De Iside* 77. Lásd erről Hadot 1987.

³⁸ Platón, *Theaitétosz* 176b (*homoiószisz tó theó*).

³⁹ Ter 1,26.

⁴⁰ Ter 1,27-28.

⁴¹ *Princ* III. 6, 1. Isten utánzásához lásd *HomPs* 15 2, 4.

A hasonlóná válás tehát a tökéletesedés folyamata, a folyamat végpontja, és ennek megfelelően a *Teremtés* 1,26 szavainak, *teremtsünk embert képünkre és hasonlatosságunkra*, az az értelme, hogy a kezdetben teremtett szellemi létezők eredeti *eikón* jellegéből a végben Istenhez való *homoiószisz* válik.

Az istenlátás és Istennel való együttlét voltaképpen az átistenülés végcéljával azonos, amelynek előzetes formáját az egyházi gyülekezetben is átélhetjük a nyolcvanegyedik zsoltárhoz készült homília megfogalmazása szerint:

A mi tanítónk pedig Jézus Krisztus Isten, és amennyiben *elég a tanítványnak, ha olyan lesz, mint a tanító*, a tanítvány végcélja az, hogy Krisztus révén fölkent legyen, és az Isten révén isten, és a világ világosságától tanuljon.⁴² Hiszen mindannak nevezi az Üdvözítő a tanítványait, ami ő: *ti vagytok a világ világossága*,⁴³ mondja nekik ő, aki korábban ezt mondta: *én vagyok a világ világossága*.⁴⁴ És lévén Krisztus, ezt mondja: *Fölkentemhez ne nyúljatok, prófétáimat ne bántsátok!*⁴⁵ Tehát ez a gyülekezet, amennyiben méltó módon gyülekezünk, ha nem ember módján viselkedünk, ha nem hústestnek vetünk, ami kapcsán azt mondja az Isten, hogy *romlást arattok*,⁴⁶ ha nem a hústest műveit teremjük, hanem a szellem gyümölcseit, akkor nem emberek gyülekezete, hanem *istenek gyülekezete*⁴⁷ vagyunk.⁴⁸

Az órigenészi exegézis egyik legfontosabb szervezőeleme annak megmutatása a szent szövegekben, hogy az igaz ember Isten felé halad, őt utánozza és követi. Különösen érvényes ez a homíliákra, amelyek elsődleges célja a vallási, vallás-erkölcsi épülés elősegítése a hívő hallgatóságban. Az előrehaladás egyfelől a keresztény morális fejlődés lépéseinek a megmutatásában áll a fokozatosság hangsúlyozásával, másfelől a tiszta teória, Isten szemlélése szintjére történő eljutás lehetőségének és állapotának elérését vagy annak megelőlegezését jelenti. Már kezdőként megkapjuk az igazságot Istentől, de még szilárd bizonyítás nélkül. Ez az igazság kezdet, még nem bölcsesség, ami majd a vég lesz.⁴⁹

A morális szint a test és lélek együtteseként, az egyház tagjaként, cselekvő ágensként felfogott ember világa, aki Jézus Krisztust követi. Ezen a szinten a platóni kardinális erények szerepe jelentős, bár Órigenész etikai tanításában az egyéb erények is megkülönböztetett fontossággal bírnak. Az istenkeresés kapcsán a négy platóni kardinális erény, a mértékletesség, bátorság, igazságosság és bölcsesség a *Hetvenhatodik zsoltár első homíliájában* együtt szerepel:

⁴² Vö. Jn 8,12.

⁴³ Mt 5,14.

⁴⁴ Jn 8,12.

⁴⁵ Zsolt 104,15.

⁴⁶ Vö. Gal 6,8.

⁴⁷ Vö. Zsolt 81,1.

⁴⁸ *HomPs* 81 1.

⁴⁹ *Fr. Ps* 118 160a8–13 (SC 189, 438).

Az keresi ugyanis helyesen, aki nem beszédecskékkel, hanem tettekkel keresi. Hiszen így kereshetik Istent: az igazságosság révén kereshetik Istent, mert igazságossággal találhatják meg őt. Mértékletesség révén kereshetik Istent, mert mértékletességgel találhatják meg őt. Bátorság és szilárd lelkület révén kereshetik Istent, hogy megragad hassák. Bölcsesség révén kereshetik Istent, hogy bölcsességgel találja meg az Istent a kereső. Itt tehát joggal kívánta bemutatni a próféta azt, miképpen kell keresni az Istent, amikor így szólt: *Hangommal az Úrhoz kiáltottam, hangommal az Istenhez kiáltottam, és ő odafigyelt rám. Szorongatásom napján az Istent kerestem, kezeimmel éjjel őt kerestem, és nem csalódtam.*⁵⁰

Nem csupán kapcsolódik Istenhez a négy platóni erény, hanem kifejezetten Krisztus műve, amennyiben megvalósul bennünk.

A szemlélődés, *epopteia* a test terheitől és annak lelki hatásaitól megszabadult elme Istenre irányuló tiszta, zavartalan kontemplációja. Az előrehaladó, fejlődő ember fölfelé haladva a mennyek országát célozhatja meg, a testtől eloldozódott lélek pedig Isten országát.⁵¹ A mennyek országa a platóni *Phaidrosz* ihlette szárnyaló lelkek kontemplációjának tárgya. Órigenész azonban hangsúlyozza Kelszosz ellenében, hogy az ég fölötti helyekről, azaz a szellemi világról sem Platón, hanem Dávid beszélt először:

Nem vettük át Platónnak eme szavait sem: „minden a mindenek királya körül van, és óvégette van”,⁵² hiszen ezeknél tökéletesebben szavakba foglalt dolgokat tanultunk a prófétáktól. Jézus és a tanítványai ugyanis megvilágították a prófétákban benne lévő szellem szándékát, mely nem más volt, mint Krisztus szelleme. És nem is a filozófus beszélt elsőként az égfölötti helyről, hanem Dávid, aki már régebben bemutatta a Zsoltárok könyvében az Istenről szóló gondolatok mélységét és sokaságát, amely az érzéki dolgokon túllépőkben van meg, midőn ezt mondta: *Dicsérvétek az Istent, egek egei, és minden vizek az ég felett dicsérvétek az Úr nevét.*⁵³

⁵⁰ *HomPs* 76 1, 4; *Zsolt* 76,2–3. A kardinális erények a 118,31 versének értelmezése kapcsán kerülnek felsorolásra a biztosan órigenészi szöveget nyújtó catenákban (SC 189, 242). Meglehetősen sok a hasonlóság a két szövegrészlet között. Mindenképpen Krisztus ezeknek az erényeknek a forrása. Órigenész így szól: „Úgy vélem, hogy senki sem képes igazságosságot hirdetni, ha nem részesül Krisztusban, aki Istentől való bölcsesség, igazságosság, megszentelődés és megváltás lett számunkra” (1Kor 1,30). *Fr. Ps* 57 2 (PG 1473 A). A platóni kardinális erények felsorolásához lásd még: *Fr. Ps* 117 19 (PG 12, 1581 B).

⁵¹ „Az igazak üdvössége pedig az Úrnál van [Zsolt 36,39]. Nem azt mondta, hogy az égben van az igazak üdvössége, mert az is el fog múlni, és nem valamely teremtménynél, hiszen egyik sem mozdulatlan illetve változhatatlan, hanem az Úrnál van az igazak üdvössége, aki örökké megmarad, örökké ugyanaz, örökké mozdulatlan, úgyhogy az ember üdvössége schol sem lehet nagyobb biztonságban, mint az Úrnál. Ez az én helyem, ez az én házam, ez az én lakásom, ez a nyugalom és lakhelyem. Végül a Szentírás nemcsak az egek országát hirdeti meg számunkra, hanem Isten országát is. Ahogy emlékezhettek, már gyakran szóltam arról, hogy az egek országa azoké, akik még haladók, viszont Isten országa azoké, akik már eljutottak a tökéletes végbe.” *HomPs* 36 5, 7.

⁵² Kelszosz ezt a szöveget idézi kissé bővebben: Platón: 2. levél 312e1–313a2.

⁵³ *Cels* VI. 19 (Zsolt 148,4–5), vö. Platón: *Phaidrosz* 247c.

Látnunk kell tehát, hogy a dávidi prioritás Órigenész részéről való vélelmezése nem cáfolja azt a tézist, miszerint etikai tanításában platóni mintákat használ fel.

Órigenész gyakran él a korabeli filozófia sztoicizálódott terminológiájával, és a peripatetikus hagyomány bizonyos elemeit is felhasználja. Ezek a filológiai igazolható párhuzamok azonban nem homályosíthatják el az összképet. A sztoikus vagy arisztotelészi eredetű gondolatok teológusunk korában gyakran már beépültek a platóni tradícióba, ezért ekként is kell őket kezelni. Meglehetősen egyértelmű, hogy összhangban Órigenésznek a filozófusokra vonatkozó értékelésével, az iskolák között ténylegesen vízválasztó tanítások esetében a platóni elem a meghatározó számára.

IRODALOM

- Baán István (ford.) 2020. Caesareai Euszebiosz *Egyháztörténete*. 2., javított és bővített kiadás. Budapest, Szent István Társulat. (Ókori Keresztény Írók 3.)
- Beatrice, Pier Franco 2019. Porphyry at Origen's School at Caesarea. In Brouira Bitton-Ashkeloni – Oded Irshai – Arie Kofsky – Hillel Newman – Lorenzo Perrone (szerk.) *Origeniana Duodecima. Origen's Legacy in the Holy Land – a Tale of Three Cities: Jerusalem, Caesarea and Bethlehem*. Proceedings of the 12th International Origen Congress, Jerusalem, 25–29 June, 2017. Leuven–Paris–Bristol CT, Peeters. (*Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*; 302.) 267–283.
- Berchmann, Robert 1984. *From Philo to Origen*. Chico, Scholars Press.
- Bugár István 2013. *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*. Budapest, Kairosz.
- Crouzel, Henri 1962. *Origène et la philosophie*. Lyon, Aubier, Éditions Montaigne.
- Daniélou, Jean 1948. *Origène*. Paris, Table Ronde.
- de Faye, Eugène 1923–1928. *Origène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*. I–III. Paris.
- De Lange, Nicolas 1976. *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in Third-century Palestine*. Cambridge, University of Cambridge. (*Oriental Publications*; 25.)
- Edwards, Mark Julian 2002. *Origen against Plato*. Aldershot, Ashgate.
- Görgemanns, Herwig – Karpp, Heinrich (szerk., ford., jegyzetek) 1976. Origenes, *Vier Bücher von den Prinzipien*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. (*Texte zur Forschung*; 24.)
- Hadot, Ilsetraut 1987. Les introductions aux Commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens. In Michel Tardieu (szerk.) *Les règles de l'interprétation*. Paris, Cerf. 99–120.
- Horváth Judit – Perczel István (ford.) 1986. Plótinosz: *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Budapest, Európa.
- Koch, Hal 1932. *Pronoia und Paideusis*. Leipzig, De Gruyter.
- Limone, Vito 2018. *Origene e la filosofia greca. Scienze, testi e lessico*. Brescia, Morcelliana.
- Martens, Peter 2013. Origen's Doctrine of Pre-Existence and the Opening Chapters of Genesis. *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 16. 516–549.
- Perrone, Lorenzo 2017. Dire Dieu chez Origène: La démarche théologique et ses présupposés spirituels. In Bernard Puderon – Anna Usacheva (szerk.) *Dire Dieu. Principes méthodologiques de l'écriture sur Dieu en patristique*. Paris, Beauchesne. (*Théologie historique*; 124.) 129–159.
- Pesthy Monika (ford.) 1993. Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*. Budapest, Atlantisz.

- Ramelli, Ilaria 2013. 'Preexistence of Souls'. The ἀρχή and τέλος of Rational Creatures in Origen and Some Origenians. *Studia Patristica*. Vol. 44. 167–226.
- Riedweg, Christoph 2018. Das Origenes-Problem aus der Sicht eines Klassischen Philologen. In Bablina Bähler – Heinz-Günther Nesselrath (szerk.) *Origenes der Christ und Origenes der Platoniker*. Tübingen, Mohr Siebeck. (SERAPHIM; 2.)
- Scott, Alan 1991. *Origen and the Life of the Stars*. Oxford, Clarendon Press.
- Somos Róbert 1994. Órigenész és Numéniosz. *Magyar Filozófiai Szemle*. 38/1–2. 33–46.
- Somos Róbert 1995. *Órigenész és a görög filozófia*. Pécs, Janus Pannonius Egyetemi Kiadó.
- Somos Róbert 2015. *Logic and Argumentation in Origen*. Münster, Aschendorff Verlag. (Adamantina; 7.)