

Pásztori-Kupán István

Kolozsvár

Jézus Krisztus személyének „hüposztatikus egysége” az 5. század terminológiai vitáinak tükrében

Ha fellapozzuk a középkori vagy modern keresztyén dogmatikákat, és a krisztológiai részben található terminusokat böngészgetjük, csaknem törvényszerűen bukkanunk rá a Jézus Krisztus személyi egységét meghatározni hivatott „hüposztatikus egység” kifejezésre. Olyannyira magától értetődőnek tűnik ez a 451-es *Kalcedoni Hitvallás*ból ismert szókapcsolat, hogy szinte valótlannak tartjuk azt a kemény küzdelmet, melynek eredményeképpen ez a meghatározás a negyedik ökumenikus zsinat által megfogalmazott *Definitió*ba bekerülhetett. Márpedig a ὑπόστασις kifejezés dogmatörténeti útja korántsem volt egyértelmű, és a testté lett Ige személyi egységének minősítésére mondhatni az utolsó pillanatban találták alkalmasnak. Jelen tanulmányban a ὑπόστασις teológiai értelmének alakulását, valamint a másik, a szentháromságtanban és a krisztológiában egyaránt „személy”-t jelölő terminushoz, a πρόσωπον-hoz való viszonyát próbáljuk tisztázni.

A probléma gyökerének megtalálásához az antiochiai, illetve az alexandriai iskola egymáshoz viszonyított terminológiai különbözőségeit kell megvizsgáljunk. Mint ismeretes, a két iskola nyílt teológiai vitája az V. században robbant ki, Nesztoriosz konstantinápolyi és Kürillosz alexandriai pátriárka között. Nesztoriosz eretneknek tartott nézetei ellen fogalmazta meg 430-ban Kürillosz azóta híressé vált *Tizenkét anatómáját*. Ezekben a Jézus Krisztus két természetének különválasztásával, a személyi egység megbontásával vádolja ellenfelét. Kürillosz anatómáira az antiochiai iskola legnagyobb teológusa, Küroszi Theodorétosz válaszolt.¹ Amint az anatómákból, illetve az arra adott válaszokból kiderül, a két teológus által használt kifejezések mögött évszázados értelmezésbeli eltérések, sőt filozófiai gyökerű különbözőségek mutatkoznak. Annak érdekében, hogy Kürillosz és Theodorétosz terminológiai kelléktárát megvizsgálhassuk, először a Jézus Krisztus két természetére vonatkozó kifejezések – ti. az οὐσία és a φύσις – értelmét, illetve e két terminusnak a ὑπόστασις-hoz való viszonyát kell tisztáznunk.

¹ Kürillosz anatómáit és Theodorétosz válaszait lásd *Acta Conciliorum Oecumenicorum* (a továbbiakban: *ACO*), I. sorozat, szerk. E. Schwartz és J. Straub. Walter de Gruyter, Berlin 1914–1984; II. sorozat, ed. sub auspiciis Academiae Scientiarum Bavaricae. Walter de Gruyter, Berlin 1984skk. A szöveg pontos helye: *ACO* I, 1, 6, 111–146. Kürillosz anatómáinak és Theodorétosz válaszainak görög eredeti szövegét és magyar fordítását ld. Papp György: *Küroszi Theodorétosz Alexandriai Kürillosz Nesztoriosz ellen írott 12 anatómájának cáfolata I–II*. In: *Református Szemle* 2005, 70–83. és 187–197.

Az οὐσία és a φύσις mindkét ógyházi iskola gondolkodásában mind szentháromságtani, mind krisztológiai szempontból gyakorlatilag egymás szinonimájaként jelenik meg. Theodorétosz mindkét kifejezést használja a Fiú emberré válásával kapcsolatos műveiben, noha a φύσις használata sokkal gyakoribb, mint az οὐσία-é. Ez a gyakorlat egyben azt sugallja, hogy szerzőnk komoly alapot szándékszik biztosítani a két *természet*-ről szóló krisztológiai tanításához.² Mindamelllett, hogy a két kifejezés egymáshoz viszonyított értelme csaknem azonos,³ szentháromságtani jelentésük éppen ellenkezője a krisztológiainak. Egyrészt a Szentháromság közös lényegét és természetét jelölik, másrészt a Krisztusban egyesült istenség és emberség sajátos tulajdonságainak hordozói. Továbbá mindkét esetben következetes a használatuk, hiszen mind a θεολογία-ban, mind az οἰκονομία-ban⁴ az isteni természetet/lényeget fejezik ki.

A ὑπόστασις kifejezés értelmének felderítése éppen e két terminussal való viszonyának meghatározása által válik lehetségessé. Miközben a ὑπόστασις az efézusi katedoni kor egyik legproblematisabb kifejezése, éppen a Krisztus személyi egységének vonatkozásában megkerülhetetlen szerepet játszott a dogmatörténetben. A kifejezés dogmatörténeti vonatkozásai tekintetében részletes ismertetést nyújtanak John Henry Newman, Marcel Richard és G. L. Prestige idevágó tanulmányai.⁵

A kifejezés maga a ὑφίστημι igéből származik, melynek alapjelentése: aláállni, alátámasztani, aláhelyezni. Prestige érvelése szerint azt mondhatjuk, hogy a [ὑπόστασις] kifejezés a felhasználásának egyféle értelmében a ὑφίστημι ige mediumából, míg másféle értelemben a cselekvő, aktív igemódból származik. Következésképpen jelölheti azt is, ami valami alatt vagy valami mögött van, illetve azt, ami valamit alátámaszt, esetleg valaminek az alapjául szolgál.⁶ A szó klasszikus görög jelentése anyagi értelemben: *alap, lerakódás, megalapozás*, vagy akár: *lényegi természet*. Így jelölheti a *lényeget* (*szubsztanciát*), a *valóságot*, illetve azt, amely egy adott jelenség vagy lényeg *alapjául* szolgál.

A ὑπόστασις az Újszövetségben háromszor szerepel a „bizalom/bizakodás” értelmében (2Kor 9,4; 11,7; Zsid 3,14), egyszer fordítható „valóság”-nak vagy „biztosíték”-nak (Zsid 11,1), míg csupán egyetlen egyszer bír azzal a jelentéssel, amelyet az ógyház kezdett többé-kevésbé neki tulajdonítani (Zsid 1,3). A teológiában történt alkalmazása tehát nagyrészt a Zsid 1,3-nak köszönhető, és először az οὐσία szinonimájaként jelenik meg Epiphániosznál és a vele kortárs antiariánus szerzőknél. Miközben az οὐσία a belső elemzés nyomán megismertetett egyetlen tárgyra fekteti a hangsúlyt, a ὑπόστασις a külső konkrét függetlenségre, azaz a más tárgyakkal való kapcsolatra

² Így például az οὐσία 14-szer fordul elő Theodorétosznak *A megelevenítő Szentháromságról* szóló műveiben, és 16-szor *Αχ' Úr emberré válásáról* c. munkájában (mindkettő a 431-es efézusi zsinat előtt íródott). Ehhez képest a φύσις 36-szor szerepel az előbbiben és 84-szer az utóbbiban.

³ Noha a két kifejezést nem lehet teljesen azonosítani, gyakorlatilag egyenértékűek mind szentháromságtani, mind krisztológiai szempontból.

⁴ Az ógyházi szóhasználatban a θεολογία az Isten lényével (így a Szentháromsággal), az οἰκονομία a Fiú emberré válásával kapcsolatos gondolatok összefoglaló nevéként szerepel. Ily módon az előbbi a szentháromságtan, az utóbbi a krisztológia és a megváltástan területét jelöli.

⁵ Newman, John Henry: *The Arians of the Fourth Century*. Longman, London 1908, 432–444.; Marcel Richard: L'introduction du mot *hypostase* dans la théologie de l'Incarnation, In: *Mélanges de science religieuse* 1945/2, 5–32., 243–270. – a továbbiakban: Richard: *Hypostase*, Prestige, G. L.: *God in Patristic Thought*. SPCK, London 1952, 157–178.

⁶ “Broadly speaking, it may be said that the purport of the term is derived in one group of usages from the middle voice of the verb ὑφίστημι, and in another from the active voice. Thus it may mean either that which underlies, or that which gives support.” Ld. Prestige: *i. m.* 163.

irányítja figyelmünket. A kifejezés elsődleges teológiai értelme is állandó fejlődésen, változáson ment keresztül.

A Zsid 11,1-ben szereplő ὑπόστασις – Prestige szerint – akár „lényegi objektivitásnak” is fordítható. A kifejezést aránylag rövid idő alatt felruházták a „valóságosság”, „ténylegesség”, illetve „valóság” jelentéstartalmaival, mely először absztrakt, majd konkrét különálló létezés, létezőt jelölt.⁷ Használata a kappadókiai atyák korában egyre gyakoribbá vált, és általában az objektív egyéni létezésre, létezőre vonatkoztatták. A ὑπόστασις Alexandriai Kelemen, Origenész, Athanasziosz és Baszileiosz munkássága folyamán fokozatosan nyerte el az „egyén” jelentést.⁸ Prestige összefoglaló értékelése szerint a ὑπόστασις alapértelme a szentháromságban történt alkalmazása során alakult ki. Eszerint a háromságban szereplő három πρόσωπα mindenike konkrét és független objektivitással (azaz hüposztázisszal) bír, éppen annak érdekében, hogy mind a szabellianus, mind az ariánus eretnekség elkerülhető legyen: míg az előbbi csupán különböző neveket látott a három πρόσωπα-ban, addig az utóbbi a második és harmadik személyt csupán az első absztrakt minőségének, illetve akarata személytelen megnyilvánulásának tekintette.⁹

A ὑπόστασις kifejezésre vonatkozó keleti vita elemzése előtt érdemes odafigyelni a terminus latin fordításának alakulására is. Miközben a ὁμοούσιος-t magyarul természetes módon mondjuk „egylényegű”-nek, a latin szövegekben nem a *coessentialis*, hanem a *consubstantialis* kifejezés szerepel, annak ellenére, hogy a görög οὐσία elsősorban inkább az *essentia*, és nem a *substantia* megfelelője. Etimológiailag ugyanis a latin *substantia* (sub-stantia) jóval közelebb áll a görög ὑπόστασις (ὑπό-στασις) terminushoz, mint az οὐσία-hoz. Kétségtelen, hogy az Arisztotelész οὐσία/substantia-elméletének emlőin felnevekedett nyugati latin teológusok szóhasználatában a *consubstantialis* kifejezés a niceai ὁμοούσιος valós megfelelőjévé vált. Az οὐσία-nak *substantiával* történő fordítása rögtön Nicea után elkezdődött, és ahogy Luise Abramowski találóan megjegyzi, Ambrosius csak ebben az értelemben használja a *De fide ad Gratianum*¹⁰ című munkájában:

Er [Ambrosius] stellt jedoch klar, daß er substantia nur im Sinne von οὐσία benutzte, I, 19, 128.: „quia nos in Deo aut usian graece aut latine substantiam dicimus”.¹¹

Továbbá, a *substantia* kifejezésnek az οὐσία fordításaként való használata a korai nyugati egyházban – legalábbis a niceai zsinat utáni korszakig – mindenképpen helyénvaló, márcsak azért is, mert a *Niceai Hitvallás* és az azt követő anatómia nem tett különbséget az οὐσία és a ὑπόστασις között.¹² Ezt valószínűleg az Arius által bevezetett

⁷ Prestige: *i. m.* 174.

⁸ Uo. 176–177.

⁹ Uo. 177–178.

¹⁰ Ld. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (a továbbiakban: CSEL), 78, I, 19, 128.

¹¹ Abramowski, Luise: Συνάφεια und ἀσύγχυτος ἔνωσις als Bezeichnung für trinitarische und christologische Einheit. In: *Drei christologische Untersuchungen*. Walter de Gruyter, Berlin 1981, 63–109 (p. 89). A továbbiakban: Abramowski: Συνάφεια.

¹² Ld. a Niceai Hitvallást követő anatómia szövegét: Τοὺς δὲ λέγοντας ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ [ἁγία] καθολικὴ [καὶ ἀποστολική] ἐκκλησία. Akik pedig azt mondják, hogy „volt [idő], amikor még nem volt” Isten Fia, és „mielőtt született, nem volt”, és hogy „a nem létezőkből lett”, vagy azt mondják, hogy más *hüposztáziszból*

éles megkülönböztetés okozta. Ő ugyanis mereven szétválasztotta a három ὑπόστασις-t, éppen annak érdekében, hogy az Atya és a Fiú οὐσία-jának különbözőségét minél jobban kidomboríthassa. Így a ὁμοούσιος kifejezés *consubstantialis*-szal való fordítása – legalábbis a kappadókiaiak által bevezetett terminológiai tisztázások korszakáig – valóban egyezik a niceai atyák tanításával. Az ötödik század latin teológusai azonban nemcsak az οὐσία-t fordították *substantiával*, hanem gyakran a ὑπόστασις-t is. Ez a gyakorlat folyamatos és kölcsönös félreértések forrásává vált.¹³

Szókratész Szkholasztikosz, a 431-es efézusi zsinat korának egyháztörténésze számos adatokat közöl az οὐσία és a ὑπόστασις körüli vitákról. Szerinte a két kifejezés használatát – jobb híján – éppen a szabellianizmus kikerülése érdekében engedélyezték. Szókratész megjegyzi, hogy a görög filozófusok egyrészt számos meghatározást kínálnak az οὐσία értelmezésére, miközben a ὑπόστασις-t egyszerűen mellőzik. Szerzőnk állítása szerint a régiek alig említették ez utóbbi kifejezést, az újabbak viszont gyakran használták az οὐσία helyettesítésére.¹⁴

Miközben a filozófiai használat nem egyértelműsíti azt, hogy a ὑπόστασις valóban jelölheti-e a konkrét individuális valóságot vagy az egyetemes lényeket,¹⁵ a kifejezés teológiai alkalmazása még nagyobb bonyodalmakat vet fel. A szó először csak a szentháromságtanban bukkan fel – évszázadokkal a krisztológiában való elfogadása előtt. A feltehetően origenészi eredetű szentháromságtani gondolatot – miszerint *egy οὐσία és három ὑπόστασις* létezik – Arius úgy aknáztta ki, hogy következetesen három ὑπόστασις-ről beszélt annak érdekében, hogy az egylényegűség (ὁμοουσία) dogmáját megtámadhassa. Részben ez a magyarázata annak, hogy a *Niceai Hitvalláshoz* fűzött anatómia nem tett különbséget az οὐσία és a ὑπόστασις között. Ugyanez érvényes a későbbi *Szardikái Hitvallásra* (347) is, amely kijelenti: „a ὑπόστασις – melyet az eretnek az Atya, a Fiú és a Szent Lélek οὐσία-jának neveznek – egy”.¹⁶ A Damasus pápa idején 371-ben tartott római zsinat nézete szerint a három személy egyazon *hypostasis*-

vagy lényegből van, vagy teremtett, vagy változó, vagy átalakuló [lény], azokat átokkal sújtja a [szent], egyetemes [és apostoli] egyház (kiemelések tőlem, PKI). Mint látható, a ὑπόστασις és οὐσία kifejezéseket „vagy”-gyal választja el a szöveg, így – legalábbis 325-ben – még egyenértékűnek tekinthetők. A terminológiai bonyodalmak a Nicea utáni korszakban kezdődtek.

¹³ Így pl. az 5. század elején élt latin szerző, a Nesztoriosz-ellenes Marius Mercator a ὑπόστασις kifejezést *substantiával* fordítja. Mire a kappadókiaiak kifinomultabb, ún. neo-niceai terminológiája kialakult, már nem volt lehetőség arra, hogy a ὁμοούσιος-t *coessentialis*-szal kezdjék fordítani. Természetesen szükség sem volt erre, hiszen a keleti terminológiai csatározásokhoz képest Nyugaton nem folyt vita e kifejezések jelentéstartalma körül. Ezen kívül a latin atyák többsége már talált egy megfelelő kifejezést a ὑπόστασις fordítására: ez lett volna a *subsistentia*, ha minden korabeli és későbbi szerző következetesen alkalmazta volna a maga írásában. A vita Keleten az ötödik században újult ki, míg végül a két görög kifejezést (az οὐσία-t és a ὑπόστασις-t) Kalcedonban világosan megkülönböztették egymástól. A *Kalcedoni Hitvallás* ugyanis Krisztusról, mint δύο φύσεις-ről (két természetről), de μία ὑπόστασις-ről (egy hüposztázisról) beszél. Mivel a φύσις és az οὐσία egymás szinonimái, és ezekből *kettő* van Krisztusban, míg ὑπόστασις-ből és πρόσωπον-ból csak *egy*, Kalcedon után tehát teljesen elhibázott dolog mind az οὐσία-t, mind a ὑπόστασις-t egyazon kifejezéssel (pl. *substantiával*) fordítani. Sajnos, a latin teológiai irodalom még a késő újkori fordításokban (pl. a görög atyák Migne-féle 19. századi kiadásaiban) sem korrigálta ezt a gyakran félrevezető gyakorlatot.

¹⁴ Ld. Szókratész Szkholasztikosz: *Egyháztörténet*, III, 7.

¹⁵ A fenti helyen Szókratész azt állítja, hogy Irenaeus a ὑπόστασις kifejezést egyenesen „barbár szónak” nevezte.

¹⁶ Ld. Küroszi Theodorótosz: *Egyháztörténet*, II, 8.; vö. Hahn, G. Ludwig: *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der Alten Kirche*, III. kiadás. E. Morgenstern, Breslau 1897, 188. A továbbiakban: Hahn: *Bibliothek*.

ból és *ousia*-ból való.¹⁷ A 362-ben Athanasziosz és Vercelli-i Euszebiosz vezetésével tartott alexandriai zsinaton viszont a ὑπόστασις kifejezésnek mind az értelmét, mind a használatát nyitva hagyták annak érdekében, hogy a különböző iskolák teológusai szabadon beszélhessenek akár egy, akár három ὑπόστασις-ről.¹⁸ Rowan Williams találóan állapítja meg a következőket:

Mind Arius, mind a Niceai Zsinat későbbi bírálói hangsúlyozzák saját nyelvhasználatuk katolikus és biblikus jellegét, és önmagukat tekintik a legfontosabb formulák őrzőinek: Isten az egyedüli *anarkhos* (kezdet nélküli), aki a Fiút „nem látszólag, hanem valóságosan” nemzi; három, egymástól különböző hüposztázisz alkotja a háromságot és így tovább. Arius viszont gyanús volt a lukianisták¹⁹ és neo-ariánus utódaik szemében, mert a hagyományos nyelvezetet logikai eszközökkel olyan irányba fejlesztette tovább, amely Istennek a Fiúban adott kijelentése valóságát és integritását veszélyeztette. Innen származik a 350-es évek konzervatív zsinatainak azon törekvése, hogy hitvallásaikba – a niceai vita kizárásának érdekében – semmiféle οὐσία-jellegű kifejezést nem vettek fel.²⁰

Míg a fenti értelmezési lehetőségek már amúgy is eléggé zavarossá teszik az összképet, eközben arra is kell figyelnünk, hogy a két kifejezés (οὐσία és ὑπόστασις) használata még az egyes teológusok életművében sem volt mindig világos vagy következetes. Ennek egyik legnyilvánvalóbb példája Athanasziosz, aki a ὑπόστασις-t kétféleképpen alkalmazta: az ariánusok elleni írásaiban az οὐσία-val azonosította, más szövegkörnyezetben pedig a Szentháromság Személyeinek jellemzésére használta. Egyik levelében (*Epistula ad Afros episcopos*) így ír: „A hüposztázisz pedig ouszia, és a létezőn kívül semmi mást nem jelöl.”²¹ Ezzel szemben ugyanaz a szerző egy másik művében három hüposztáziszról és egy ousziáról beszél.²²

A feltételezhetően Origenésztől származó közös örökséget (mely a Szentháromság vonatkozásában az „egy οὐσία – három ὑπόστασις” alapotívumára épült) Arius a szentháromságtani alárendelés, Athanasziosz az egylényegűség irányában fejlesztette tovább. A ὑπόστασις jelentése ennek függvényében váltakozott. Ismét hangsúlyoznunk kell: mindez kizárólag a szentháromságtan keretein belül történt. A ὑπόστασις terminus krisztológiai alkalmazását nem találjuk sem a niceai, sem az ún. neo-niceánus atyák műveiben.

¹⁷ Ld. Newman: *The Arians*, 435.

¹⁸ Vö. Newman: *The Arians*, 436–437.

¹⁹ Lukiánosz antiochiai tanító követői. Lukiánoszt gyakran az arianizmus atyjaként emlegetik.

²⁰ “Both Arius himself and the later critics of Nicaea insist on the catholic and scriptural nature of their language, and see themselves as guardians of centrally important formulae – God is the sole *anarkhos*, He begets the Son 'not in appearance but in truth', there is a triad of distinct *hypostases*, and so forth. But Arius was suspect in the eyes of the Lucianists and their neo-Arian successors because of his logical development of the traditional language in a direction that threatened the reality and integrity of God's revelation in the Son; hence the attempts in the credal statements of conservative synods in the 350s to bracket the whole Nicene discussion by refusing to allow *ousia*-terms of any kind into professions of faith.” Ld. Williams, Rowan: *Arius, Heresy and Tradition*. II. kiadás. SCM Press, London 2001, 234.

²¹ ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνομενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. Ld. Migne: *Patrologia Graeca* (a továbbiakban: PG) 26, 1036B.

²² τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος λέγοντα, τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύοντα ἐστίν, ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τό, Κύριος, τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν (*In illud: Omnia mihi tradita sunt* in PG 25, 220A).

A kifejezésnek a keresztyén teológiában megtett egyedülálló útja azonban távolról sem ért véget. Még javában dúltak az ariánus tanok körüli terminológiai viták, mikor Apollinarisz laodikeiai püspök, Athanasziosz tanítványa és barátja, a már amúgy is nehezen értelmezhető terminust a Jézus Krisztus személyi egységének szemléltetésére kezdte felhasználni. Alexandriai Kőrilloshoz Apollinarisz volt az első és az egyetlen teológus, aki a ὑπόστασις-t nemcsak a szentháromságtanban, hanem a krisztológiában is alkalmazta. Marcel Richard kutatási eredményei szerint Kőrilloshoz előtt csak Apollinarisz (és Mopszvesztiai Theodorosz, amint azt 1945-ben M. Richard gondolta) használta a ὑπόστασις-t a krisztológiában.²³

De fide et incarnatione című művében Apollinarisz háromszor is használja az „egy hüposztászis” kifejezést – mindháromszor krisztológiai értelemben:

Egy személy, egy hüposztászis, teljes ember, teljes Isten.²⁴ [...] A testet megfeszítő zsidók magát Isten feszítették meg, és nincs semmilyen különválasztás az Ige és az ő teste között [...], hanem ő egy természet, egy hüposztászis, egy cselekvés, egy személy.²⁵ [...] Noha Ember Fiának neveztetett, Istenként mégis isteni hatalmat mutatott fel, és hüposztásziszának vérével megváltotta az egész teremést.²⁶

Marcel Richard kiemeli, hogy az „egy hüposztászis” kifejezés negyedszer is előfordul Apollinarisznál, a laodikeiai püspök *Részletes hitvallásában*. Ezt a művet (eredeti címe: ἡ κατὰ μέρος πίστις) Alexandriai Kőrilloshoz nem Apollinarisz, hanem Athanasziosz neve alatt ismerte. Noha az itt előforduló idézet hitelességét a szakirodalomban megkérdőjelezték (így a kritikai szöveg összeállítója, Hans Lietzmann is), a rendelkezésére álló további bizonyítékok alapján Richard kijavította a Lietzmann-féle kritikai szöveget. A hiteles változat tehát – ahogyan azt Apollinarisz maga írta – így hangzik:

Egy hüposztásziszt és egy személyt [vallunk], és egy[etlen] imádat [illeti meg] az Igét és a testet.²⁷

Íme az első kézből származó bizonyíték arra vonatkozóan, hogy honnan került Kőrilloshoz krisztológiai szótárába az „egy hüposztászis” kifejezés. Ő ugyanis az Apollinarisz-féle *Részletes hitvallást* szinte szolgálalké módra és nagyon sűrűn idézgette Athanasziosz írásaként, és erről a kedvenc szokásáról akkor sem volt hajlandó lemondani, ha a nála jóval fejlettebb kritikai érzékkel rendelkező antiochiai ellenfelei ismételtlen figyelmeztették, hogy a nagynevű alexandriai teológus írásai helyett silány eretnek hamisítványokat, hamis feliratú iratokat használ. Az apollinarista pseudoepigráfia ebben a korban a nagy tanítók neve alatt jó néhány Apollinarisztól származó művet

²³ Ld. Richard: *Hypostase*.

²⁴ ἕν πρόσωπον, μία ὑπόστασις, ὁλος ἄνθρωπος, ὁλος θεός. Lietzmann, Hans: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Mohr, Tübingen 1904, 194.

²⁵ Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα σταυρώσαντες τὸν θεὸν ἐσταύρωσαν, καὶ οὐδεμία διαίρεσις τοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ [...] ἀλλ' ἔστι μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἕν πρόσωπον. Ld. Lietzmann: *Apollinaris*, 198–199. Eléggé nehéz nem észrevenni a „természetek összehavarásának” theopaszkhita (= Isten szenvedését tanító) jellegét, mely az Apollinarisz-féle μία φύσις, μία ὑπόστασις formulából következik.

²⁶ „Menschensohn aber wurde er genannt, göttliche Herrschaft aber wie Gott zeigte er, und durch das blut seiner Hypostase erlöste er die ganze Schöpfung.” Ld. Lietzmann: *Apollinaris*, 201.

²⁷ Μίαν ὑπόστασιν καὶ ἕν πρόσωπον καὶ μίαν τὴν προσκύνησιν τοῦ Λόγου καὶ τῆς σαρκὸς. Ld. Richard: *Hypostase*, 7. Vö. Lietzmann: *Apollinaris*, 177.

„passzolt át” az utókornak. Az Athanasziosz nevének pusztá látásától minden kritikai érzékét elveszítő Kírilloosz (aki majdnem rajongva imádta nagy elődjét) egyszerűen nem volt hajlandó elismerni, hogy ő is ennek a pszeudográfának az áldozata. Igaz, hogy mire elismerhette volna, már annyira Apollinarisz krisztológiai kifejezéstárának rabja lett, hogy szinte a teológiai vitát sem folytathatta volna Nesztoriosz és párthívei ellenében.

Marcel Richard azt is megpróbálta bebizonyítani, hogy a ὑπόστασις-t Kírilloosz előtt a krisztológiában egyetlen ókori teológus sem használta, csupán Apollinarisz és Mopszvesztiai Theodorosz, az antiochiai iskola nagy exegétája, az Apollinarisz-féle krisztológiai tanítás kemény kritikusa.²⁸ Richard szerint a Theodorosztól származó két szír nyelvű töredék közül (ld. British Library add. 12156 és 14669) az utóbbi a hiteles változat, mely az „egy πρόσωπον” helyett az „egy ὑπόστασις” kifejezést tartalmazta.²⁹ Ennek eredményeként a két idézet így szerepel a *Clavis Patrum Graecorum* (CPG) 1974-es kiadásában (ld. CPG No. 3856).

Luise Abramowski tübingeni teológiai tanár, az antiochiai iskola elismert világhírű szakértője azonban helyesbítette ezt a következtetést. Az általa 1995-ben bemutatott perdöntő érvek alapján az előbbi, az „egy πρόσωπον” változatot tartalmazó töredék (BL 12156) a hiteles, így azok sorrendje a CPG 3856-ban megfordítandó.³⁰

A tübingeni professzor fent említett helyesbítésének óriási jelentősége van arra vonatkozóan, hogy miképpen ítéljük meg az efézus-kalcedoni kor teológiai szóhasználatát – különösen ami az „egy ὑπόστασις” krisztológiai érvényességét illeti. E bizonyíték alapján ugyanis nyilvánvaló, hogy a Kírilloosz-féle híres *Tizenkét anatómia* 430-as megjelenése előtt csupán egyetlen teológus használta a ὑπόστασις-t a krisztológiában: a 381-ben egyetemesen eretnekké nyilvánított Laodikeiai Apollinarisz. A Theodoroszra vonatkozó helyesbítéstől eltekintve, a temérdek pszeudoepigráf iratot figyelmesen áttanulmányozó Marcel Richard 1945-ös következtetése mindmáig helytálló:

A hamis feliratú szövegek e gyűjteménye [melyben a ὑπόστασις krisztológiai terminusként szerepel] kétségtelenül bővíthető lenne még, de ez nem járna nagyobb haszonnal. Már a jelenlegi is elégségesen kidomborítja azt a lehetetlen helyzetet, amelyben a VI. és VII. század teológusai találták magukat, mikor a hüposztázisz kifejezésnek a kalcedoni meghatározásba [= hitvallásba] történt bevezetését történelmi hagyománnyal próbálták igazolni.³¹

A fentiek alapján világos, hogy a testté lett Igére vonatkozó μία φύσις, μία ὑπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον apollinariszi képlete mögött magán a laodikeiai eretnek püspökön kívül semmilyen más egyházi tekintély nem állt. Az, hogy Alexandriai Kírilloosz a kifejezést imádott mesterétől, Athanasziosztól származónak

²⁸ Míg Apollinarisz Jézus Krisztus személyéről az *Ige* és a *test* (Λόγοςσάρξ) egységeként beszélt, antiochiai ellenfelei – így Tarszoszi Diodorosz és Mopszvesztiai Theodorosz is – az *Ige* és a teljes emberi természet (Λόγοςἄνθρωπος) egyesülését, Krisztus értelmes emberi lelkének valóságát hangsúlyozták.

²⁹ Richard: *Hypostase*, 21–29.

³⁰ Ld. Abramowski, Luise: Über die Fragmente des Theodor von Mopsuestia in Brit. Libr. add 12.516 und das doppelt überlieferte christologische Fragment. In: *Oriens Christianus* 1995/79, 1–8. A CPG 1998-ban kiadott *Supplementum*a a 3856-os szám alatt tartalmazza ezt a helyesbítést.

³¹ «Ce florilège de textes pseudépigraphiques pourrait sans doute être allongé, mais sans grand profit. Tel quel il met déjà suffisamment en relief l'impossibilité dans laquelle se sont trouvés les théologiens du VI^e et VII^e siècle de justifier par une tradition historique l'introduction du mot hypostase dans la définition de Chalcedoine.» Richard: *Hypostase*, 32.

vélte, és Athanaszioszt teológiailag minden szempontból követni óhajtotta, nem változtat azon a tényen, hogy a ὑπόστασις kifejezés teljesen idegen volt a negyedik század ortodox krisztológiájától.³²

Ezen a ponton érkezünk el a μία φύσις, μία ὑπόστασις formula körüli nyílt vitához, a tanulmány elején említett, Kürillosz és Theodoréosz nevéhez fűződő, a kürilloszi tizenkét anatóma körül 430-ban lezajlott levélváltáshoz. Theodoréosz már a Nesztoriosz körüli vita kirobbanásakor egyértelműen tisztában volt azzal a ténnyel, amelyet mi – Luise Abramowski kutatásának köszönhetően – csak 1995 óta ismerünk, és amelyet Kürillosz 430-ban még nem ismert. Arról van szó, hogy a Fiú emberré válására vonatkozó μία ὑπόστασις kifejezést, és különösen a Krisztus személyi egységét, mint „hüposztatikus egységet” vagy „hüposztázisz szerinti egységet” meghatározni kívánó próbálkozást (amint az a Kürillosz-féle anatómákban hangsúlyosan megjelenik) egyáltalán nem találjuk meg a korábbi ortodox atyáknál, akik a ὑπόστασις-t kizárólagosan a három isteni Személy (πρόσωπον) sajátos tulajdonságainak (ἴδια-inak) jellemzésére tartották fenn.³³

A fentiek értelmében a dogmatörténet egyik legerjedtebb, hosszú ideje fennálló tudományos feltételezését kell korrigálnunk, miszerint a *hüposztatikus egység* fogalma már 430 előtt is ortodox tekintéllyel bírt. Mint az immár világos, ez a kifejezés egyáltalán nem tartozott az efézusi zsinatot megelőző kor teológiai hagyományához, noha a Kürillosz állandóan visszatérő, a pszeudo-athanaszioszi forrásokat nyomatékosan, szolgai módon szajkózó hivatkozásai csaknem történelmet és múltat teremtettek ennek a kifejezésnek – és valószínűleg nemcsak az ötödik század egyes teológusainak agyában. Ez a gyakorlatilag soha nem vitatott feltételezés ellenőrizetlenül szűrődött át az évszázadokon, beépült mind a középkori, mind a modern teológiai irodalomba, és ma már szinte a teológiai „tudatalattink” részeként tarthatjuk számon. Ezért megkerülhetetlenül fontosak a Marcel Richard és a Luise Abramowski feltárásai. A jelen tanulmány keretei nem alkalmasak a dogmatörténet idevágó fejezetének teljes átírására, mindazonáltal rendkívül szükségesnek tartjuk, hogy a kétségtelenül *eredeti hagyományt* világosan megkülönböztessük a jelenleg bármennyire széles körben elfogadott – a tények ismeretében viszont teljesen helytelen – *utólagos feltételezéstől*. A *hüposztatikus egység* fogalmának művi úton több mint másfél évezredig sikeresen „történelmet csináló” kürilloszi akció a Murphy-féle mondást juttatja eszünkbe: „a tények megkövesedett vélemények”.

Ebből a szemszögből vizsgáljuk tehát Kürillosz anatómáit és Theodoréosz válaszait is. A szöveg kulcskifejezéseit *dólt betűkkel* szedtük. A Nesztoriosz ellen 430-ban megfogalmazott második kürilloszi anatóma így hangzik:

³² A latin teológiában pl. az „egy természet” kifejezés használatát egyenesen átokformulával sújtották. A 400-ban tartott első toledói zsinat 13. anatómája így szól: „si quis dixerit vel crederit, deitatis et carnis unam esse in Christo naturam, anathema sit”. Ld. Hahn: *Bibliothek*, 212.

³³ Noha egyes IV. századi atyák – pl. Athanasziosz és Baszileiosz – trinitárius és krisztológiai nyelvezete nem különíthető el teljesen egymástól, mindazonáltal a ὑπόστασις, mint az isteni és az emberi természet Krisztusban történt *egyesülése* vonatkozó terminus, és különösen a „hüposztatikus egység” (ἕνωσις ὑποστατική), illetve a „hüposztázisz szerinti egység” (ἕνωσις καθ’ ὑπόστασιν) fogalmai teljesen hiányoztak mindannyiuk szótárából.

Ha valaki nem vallja, hogy az Atya Istentől való Ige *hüposztázisz* szerint egyesült a testtel, és hogy Krisztus egy a saját testével, valamint hogy ugyanő nyilvánvalóan Isten és ember egyszerre; átkozott legyen.³⁴

A fenti *hüposztázisz* szerinti egység fogalmára Theodorétosz Efézus előtt (430-ban) válaszolt először a kűrilloshi anatómák cáfolatában:

Az apostolok isteni tanításának engedelmességgel [= az apostolok tanításától meggyőzötve] mi egy Krisztust vallunk, és az egyesülés által ugyanőt nevezünk Istennek és embernek. A *hüposztázisz* szerinti egység azonban teljesen ismeretlen számunkra, mint amely idegen és eltérő az isteni írásoktól és az azokat magyarázó atyáktól.³⁵

A fenti mondatnak azt a nyilvánvalóan helytálló megállapítását, miszerint a „hüposztázisz szerinti egység” teljesen idegen volt a korábbi atyák szóhasználatától, a dogmatörténet gyakorlatilag soha nem vette komolyan fontolóra. A fentebb közölt jelenkori kutatási eredmények alapján azonban kikerülhetetlenül arra a következtetésre jutunk, hogy terminológiai szempontból Kürosz püspökének tökéletesen igaza volt Kűrillosszal szemben.

A 431 nyarán lezajlott efézusi zsinat (helyesebben: a két efézusi zsinat, melyek közül a politikum utólag a Kűrillosh-félét fogadtatta el az egyetemes egyházzal) és az azt követő békítési kísérletek meghiúsulása következtében Theodorétosz 431–432 telén levélben fordul a keleti szerzetesekhez. A hozzájuk címzett, hagyatékában 151-es sorzámmal ellátott levelében Kűrillosh anatómáinak a hagyománytól eltérő szóhasználatát apollinarizmusként értékeli:

Második és harmadik cikkelyében [ti. anatómájában] [...] [Kűrillosh] bevezeti a hüposztázisz szerinti egységet és a természeti egység szerinti egyesülést – ezeken a fogalmakon keresztül azt tanítva, hogy valamiféle keveredés és elegedés történt az isteni természet és a szolgálak [ti. az emberi természet] között. Ez [pedig] az Apollinarisz eretnek újításának szüleménye.³⁶

³⁴ Εἰ τις οὐχ ὁμολογεῖ σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ἠνῶσθαι τὸν ἐκ θεοῦ πατρός λόγον ἕνα τε εἶναι Χριστὸν μετὰ τῆς ἰδίας σαρκός, τὸν αὐτὸν δηλονότι θεόν τε ὁμοῦ καὶ ἄνθρωπον, ἀνάθεμα ἔστω. Ld. *ACO* I, 1., 6., 114.

³⁵ ἕνα μὲν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν ταῖς θεαῖς τῶν ἀποστόλων διδασκαλίαις πειθόμενοι καὶ τὸν αὐτὸν διὰ τῆν ἔνωσιν θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὀνομάζομεν τὴν δὲ καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν παντασίην ἀγνοοῦμεν ὡς ξένην καὶ ἀλλόφυλον τῶν θείων γραφῶν καὶ τῶν ταύτας ἐρμηνευκώτων πατέρων. Ld. *ACO* I, 1., 6., 114. Noha a korábbi atyák szentháromságtani és krisztológiai szótárának egymásra gyakorolt hatását nem lehet figyelmen kívül hagyni, kétségtelen, hogy a ὑπόστασις kifejezés első sorban a θεολογία tárgykörén belül volt használatban, és csak elvétve jelent meg az οἰκονομία kérdéseivel foglalkozó írásokban, viszont soha nem „hüposztázisz szerinti egység”-ként. A *hüposztázisz* szerinti egység mind szókapcsolatként, mind krisztológiai egységfogalomként teljesen hiányzott a korábbi teológiai irodalomból. Éppen ez az a szóhasználat, amelyet Theodorétosz kifogásol, annál is inkább, mivel a *hüposztázisz* fogalmát Kűrillosh harmadik anatómája a még félreérthetőbb *természeti egység* vagy *természet szerinti egység* (ἔνωσις φυσική) gondolatával rokonította. Ld. alább.

³⁶ ἕν δὲ τῷ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ κεφαλαίῳ [...] τὴν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν εἰσάγει καὶ σύνδοον καθ' ἔνωσιν φυσικὴν, κρᾶσιν τινα καὶ σύγχυσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων γεγενῆσθαι διδάσκων τῆς τε θείας φύσεως καὶ τῆς τοῦ δούλου μορφῆς. Τοῦτο τῆς αἰρετικῆς Ἀπολλινარიου καινοτομίας ἐστὶ κῆμα. Ld. Theodorétosz: 151. levele a keleti szerzetesekhez, in: *Sources Chrétiennes* (a továbbiakban: SC) 429, 100.

Jelen tanulmány szemszögéből nézve sem a Kürillosz ortodoxiája, sem a *Kalcedoni Hitvallásban* (*Definitióban*) szereplő *hüposztatikus egység* 451 utáni érvényessége nem kérdéses. Megjegyzendő azonban, hogy Theodorétosz az anatómákra adott válasza és a szerzetesekhez írott levele után nem bírálta többé Kürillosznak azt a gyakorlatát, hogy az ortodox krisztológiai hagyomány nélküli *ὕποστασις*-t éppen ezen a területen kifejezéssé tette. Ebből többen azt a téves következtetést vonták le, hogy Theodorétosz utólag rádöbbsent: 431-ben Kürillosznak volt igaza, és a *ὕποστασις* már 431-ben legitim krisztológiai kifejezésnek számított. Egyáltalán nem így van: jelenkori ismereteink fényében Theodorétosznak kell igazat adnunk, hiszen mint láttuk, a *hüposztázis* szerinti *egység* valóban idegen volt a korábbi ortodox tanítók szóhasználatától, és 431-ben első látásra minden, a korábbi hagyományt alaposabban ismerő olvasó csakis „Apollinarisz eretnek újításának szüleményeként” értékelhette. Sajnos, éppen Kürillosz nem volt tisztában a korábbi hagyománnyal, és végig Athanasziosztól származónak vélte a legtöbb szolgálai módon átvett apollinarista terminust.

Következtetésül kettős megállapítást kell tennünk. Egyrészt nem tagadjuk Kürillosz hozzájárulásának értékét, mely a *ὕποστασις* pozitív jellegű alkalmazása eredményeképpen a kifejezést két évtized múlva (azaz a 451-es kalcedoni zsinaton) az ortodox krisztológia egyetemesen elfogadott terminusává tette. Másrészt azonban a 430-as évek vitáinak vonatkozásában nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy mind a pillanat, mind a mód, ahogyan a *ὕποστασις* több, mint negyven éves kimaradás után újra megjelent a Krisztus emberré válásával kapcsolatos szövegkörnyezetben,³⁷ krisztológiai szakkifejezésként több volt, mint gyanús – és nem csupán az antiochiai teológusok szemében. Valóban *újítás* volt – éppen úgy, ahogy azt Theodorétosz a fenti levélben ellenfelének felrótta – még akkor is, ha a későbbiekben pozitív újításnak bizonyult.

Theodorétosz gyakran még a jelenkori elemzésekben is elmarasztalt válasza tehát egyáltalán nem tudatlanságból fakadt, sőt! Az ő nézőpontja alapjául éppen az a minden korra érvényes aggály szolgált, hogy az egyszer már kompromittált terminust minden további nélkül nem lehet ismét ugyanabban az „eretnek értelemben” ortodox előjellel alkalmazni. Különösen akkor nem, mikor Kürillosz a *ὕποστασις* szerinti egységet éppen a *φύσις* szerinti egységgel rokonítja a II. és III. anatómában. Ami a kifejezések kompromittálását illeti, elég csupán egyetlen példával élnünk: az „emberszülő” (*ἀνθρωποτόκος*) kifejezés – az „istenszülő” (*θεοτόκος*) terminussal egybekötött – akár ortodox tézissé is válhatott volna, mint a Krisztus valóságos emberségének és istenségének legitim megfogalmazása – ha az előbbi kifejezés nem éppen a Nesztoriosz megbélyegzett nevéhez fűződik.³⁸ Hasonlóképpen, a Krisztusra vonatkoztatott *hüposz-*

³⁷ Laodikeiai Apollinarisz, a *ὕποστασις* kifejezés egyetlen bajnoka 392-ben halt meg, és az ortodoxokkal már 376 óta nyílt harcban állt. Az ő nevéhez tapadó, következképpen meglehetősen kétes hiteltelű *ὕποστασις* kifejezés – Apollinarisz halála után – egy ünnepélyes kürilloszi anatómában bukkant fel ismét, melyet Nesztoriosznak, a nagy ellenfélnek kellett volna aláírnia ortodoxiája bizonyítására. A benne szereplő kifejezések alapján maga Nesztoriosz is apollinaristának bélyegezte Kürillosz tizenkét anatómáját. Magától értetődik, hogy nem írhatta alá, sőt maga Nesztoriosz kezdeményezte az egyetemes zsinat összehívását – horribile dictu: éppen Kürillosz „apollinarizmusának” korrigálása érdekében. A Kürillosz által vezetett első zsinat végül Nesztorioszt ítélte el, anélkül, hogy a *ὕποστασις* ortodox hitelével érdemben foglalkoztak volna.

³⁸ Szigorúan véve, a *θεοτόκος* és *ἀνθρωποτόκος* kifejezések egymás mellé tétele Krisztust valóságos Istenként és valóságos emberként határozná meg. Mária „istenszülő”, hiszen az Ige rajta keresztül született bele az emberi világba, de ugyanakkor „emberszülő” is, hiszen az, aki tőle született, egyszermind va-

tatikus egység szókapcsolata – a későbbiekben annak Kürillosz által kidolgozott pozitív tartalma ellenére – a Nesztoriosz körül kirobbant vita első éveiben semmi szín alatt nem rendelkezhetett bármiféle pozitív tekintéllyel, hanem sokkal inkább rossz ómennek, verbális apollinarizmusnak számított. Theodorétosztól tehát senki sem várhatta el, hogy két nagy tanítója (Tarszoszi Diodorosz és Mopszvesztiai Theodorosz) legádázabb ellenfelének egyik kulcskifejezését 430-ban éppen a krisztológiai ortodoxia mértékéül fogadja el, mikor ezt az ellenfelet (Apollinariszt) pontosan az a 381-ben tartott egyetemes zsinat ítélte el, melynek egyik elnöke maga a mester, Diodorosz volt. Arról talán szólnunk sem kell, hogy 381-ben történt elítélése után Apollinarisz mindvégig megmaradt a maga eretnek nézetei mellett. Magától értetődően szükség volt néhány évnyi (mondhatni évtizednyi) teológiai fejlődésre – melyek Kürillosz utólagos tisztázásait is magukba foglalták – annak érdekében, hogy az újonnan bevezetett, egykoron eretnek forrásból származó kifejezést ortodoxnak tekintsék és elfogadják. Kürosz püspökét csak abban az esetben lehetne elmarasztalni amiatt, hogy a ὑπόστασις-t nem tette meg krisztológiája sarkkövévé, ha a fent említett *utólagos feltételezés* nyomán érvelnénk, melyet éppen ezért kell megkülönböztetnünk az *eredeti, biteles hagyománytól*. Az effajta elmarasztaló bíráló nyilvánvalóan anakronisztikus. Továbbá, Theodorétosz figyelemre méltó gesztusa mellett (hogy ti. 431 után már nem bírálta Kürillosz formuláját) megjegyzendő az is, hogy a *hüposztatikus egység* Theodorétosz általi elfogadásának egyik legnagyobb akadálya éppen az a sajnálatosan kétértelmű kürilloszi gyakorlat volt, mellyel Alexandria püspöke a ὑπόστασις-t a φύσις-szel rokonította. Ezt a terminológiai következetlenséget szintén Kalcedonban kellett kiigazítani: a 451-es Kalcedoni Hitvallás – Kürilloszsal ellentétben – világosan *két* φύσις-ről és *egy* ὑπόστασις-ről beszél.

Utolsó kérdésünk: hogyan értelmezte maga Theodorétosz – az antiochiai iskola 4. századi legtekintélyesebb teológusa – a ὑπόστασις kifejezést? Amint az a fennmaradt írásokból kiderül, a 430-as években csupán szentháromságtani értelemben használta, és korai krisztológiájában nem talált helyet számára, noha Kalcedon után megpróbálta a *πρόσωπον*-nal azonosítani.³⁹

A végső következtetés levonása előtt még egy fontos előfordulási helyet meg kell vizsgálnunk Theodorétosz életművében. Az Eutükhész-féle monofizitizmus cáfolata-képpen 447-ben megírt *Eranisztész* (*A koldus*) című munkáról van szó, melynek első dialógusában szerzőnk leszögezi, hogy a Szentháromságnak egy οὐσία-ja van. A szerző gondolatait közvetítő beszélgetőtárs, *Orthodoxos* afelől érdeklődik, hogy a ὑπόστασις-t az οὐσία-tól eltérőnek kell-e tartani, vagy egyszerűen csak az οὐσία másik megnevezésének? A monofizitákat jelképező *Eranisztész* a kérdésre kérdéssel válaszol:

Eranisztész: van-e valami különbség az ouszia és a hüposztászis között?
Orthodoxos: A világi bölcséletben nincs, mivel az ouszia a létezőt jelenti, miközben a hüposztászis azt, ami alapul szolgál. Az atyák tanítása szerint azonban az ouszia és a hüposztászis között éppen az a különbség, mint az általános és a sajátos, illetve a fajta és az egyed vagy egyén között.⁴⁰

lóságos ember is. Az ἀνθρωποτικός kifejezés elutasítása Máriától furcsamód éppen egy olyan tulajdonságot tagad meg, amely természet szerint minden földi édesanyát megillet.

³⁹ Ld. pl. Marcel Richard: La lettre de Théodoret à Jean d'Égées. In: *Les sciences philosophiques et théologiques* 1941–42/2, 415–423.

⁴⁰ Eranisztész: ἔχει τινὰ διαφορὰν ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; Orthodoxos: κατὰ μὲν τὴν θύραθεν σοφίαν οὐκ ἔχει. ἢ τε γὰρ οὐσία τὸ ὄν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἢ ὑπόστασις. Κατὰ δὲ

Orthodoxos fenti válasza egyrészt jelzi, hogy Theodorétosz tisztában van a kifejezés filozófiai háttérével, azaz a keresztyénségen „kívüli bölcsélettel”. Értékelése gyakorlatilag egybehangzik Szókratészével, a kortárs történetíróéval:⁴¹ a filozófusok számára az οὐσία a τὸ ὄν-t, azaz „a létezőt” jelenti, miközben a ὑπόστασις jelképezi a τὸ ὕφιστος-t, ti. azt, ami valaminek az alapjául szolgál, valamit alátámaszt.⁴² Továbbá annak is bizonyosságát adja, hogy ismeri a kappadókiai atyák ún. neo-niceánus megkülönböztetéseit is, hiszen azt írja, hogy az atyák tanítása szerint az οὐσία és a ὑπόστασις közötti különbség a τὸ κοινόν (az, ami közös, általános) és a τὸ ἴδιον (a sajátos), illetve a τὸ γένος (a faj, a fajta) és a τὸ εἶδος (az, ami látszik, az egyedi), illetve a τὸ ἄτομον (az oszthatatlan, az egyén/egyed) közötti különbséggel azonos.⁴³ Ez bizonyos mértékig magyarázatául szolgálhat annak, hogy miért vonakodott a ὑπόστασις-t krisztológiai értelemben is alkalmazni, hiszen amint az Kürillosz írásai-ban megjelenik, a ὑπόστασις adott esetben a φύσις-szel azonosítható. Az utóbbi viz-szont az οὐσία szinonimája, mely „az atyák tanítása szerint” különbözik a ὑπόστασις-től. Mutatis mutandis, szerzőnk értelmezése szerint a ὑπόστασις – ha a krisztológiá-ban egyáltalán elfogadható – csakis a πρόσωπον szinonimája lehet, és nem a φύσις-é. És első látásra éppen az utóbbi változattal találkozik Kürillosz anatómáiban. 2001-ben folytatott személyes konzultációink során Luise Abramowski találóan jegyezte meg: „a Kürillosz tizenkét anatómája a dogmatörténet legnagyobb szerencsétlensége volt (das größte Unglück der Dogmengeschichte)”.

Végül, Theodorétosz általános terminológiáját, és azon belül a ὑπόστασις hasz-nátát értékelve megállapíthatjuk, hogy a 430-as évek egyetlen terminológiai szem-pontból mérvadó, általánosan elfogadott formulája szintén Kürosz püspökét igazolja. Külön üzenete van ugyanis annak, hogy a 433-ban mindkét párt (Kürillosz, illetve a keletiek) fő képviselői által aláírt *Egységformula* – melyet Theodorétosz 431-ben fogal-mazott meg, és amely Nesztoriosz letétele után a formális egységet helyreállította – egyáltalán nem tartalmazza a ὑπόστασις kifejezést. Beszél a két οὐσία-ról, a két φύσις-ről, meghatározza, hogy ez a két lényeg és természet egyetlen személybe, azaz πρόσωπον-ba egyesült, de a ὑπόστασις-t teljesen mellőzi. Ez újabb bizonyítéka annak, hogy a kifejezés még három évvel az anatómák megírása és két évvel a Nesztoriosz le-tétele után sem nyerte el azt a hitelt, hogy egy közös formulában helyet kaphasson. A ὑπόστασις első, ökumenikus értelemben elfogadott krisztológiai alkalmazását a 451-es *Kalcedoni Hitvallás* rögzítette, méghozzá olyan szövegkörnyezetben, mely félreérthet-

γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος πρὸς τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον. ταύτην ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει. Ld. Eranistes, 64. In: *Theodoret of Cyrus: Eranistes*. Szerk. Ettlinger, Gerard H. Clarendon Press, Oxford 1975. Vö. Szókratész Szkolasztikosz fen-tebb idézett magyarázatával.

⁴¹ Nem sikerült megállapítanom, hogy a fenti értékeléshez Theodorétosz használta-e Szókratész írasai-t, vagy mindketten ugyanabból a közös forrásból merítettek.

⁴² Prestige korábban idézett elemzése értelmében úgy tűnik, hogy Theodorétosz a ὑπόστασις-t az „alátámasztás” értelmében használja – legalábbis a τὸ ὕφιστος cselekvő módú jelentése szerint (Act. Part. Perf. Neut. Nom. Sg).

⁴³ Ebből is látható, hogyan hatnak a szentháromságtani kifejezések Theodorétosz krisztológiájára: mindaz, ami a Szentháromságban „egy” (az οὐσία és a φύσις), Krisztusban „kettővé” válik, miközben mindaz, ami a Szentháromságban „három” volt, az pedig „egy” lesz a krisztológiában (három πρόσωπα => egy πρόσωπον). Ez azt is jelenti, hogy míg a Szentháromság esetében a „Személyek” sajátos tulajdon-ságainak (τὰ ἰδιώματα) hordozója a ὑπόστασις volt, addig a krisztológiában az isteni és emberi alkotó-elemek tulajdonságainak hordozója szükségszerűen a φύσις és az οὐσία lesz.

lenné teszi, hogy az Ige emberré válása vonatkozásában egyértelműen a *πρόσωπον* és nem az *οὐσία* vagy a *φύσις* szinonimájának tekinthető:⁴⁴

Egy és ugyanazon Krisztust, Fiút, Urat, Egyszülöttet [vallunk], [aki] két természetben, összekeveretlenül, változatlanul, oszthatatlanul és elkülönítetlenül lett ismertté; [...] és egy személybe [*πρόσωπον*] és egy személyi valóságba [*ὑπόστασις*] vonódott össze.⁴⁵

A fentiek értelmében tehát a *Kalcedoni Hitvallás* a *ὑπόστασις* krisztológiai alkalmazásával nem egy korábbi ortodox teológiai hagyományt szentesített (hiszen a nemlétezőt nem szentesíthette), hanem egy eredetileg téves használat következtében hiteltelenné vált kifejezést a maga helyére téve, az álhagyományként megmutatkozó újítást korrigálva *új hagyományt teremtett*. A „hüposztatikus egység” fogalma valóban legitim és ortodox – de csak 451 óta. Minden korábbi szerzőnek ezen utólagos, az újításból hagyománnyá tett formulát bíráló viszonyulását elmarasztalni súlyos anakronizmus. A tények helyett feltételezésre alapuló értékelések akár sorozatos felülvizsgálata tehát nem maradhat el – még akkor sem, ha (mint jelen esetünkben is) akár másfél évezredig is kell várni az alapvető szemléletváltást megkövetelő helyesbítésre.

The Hypostatic Union of Jesus Christ in the Light of Fifth-century Terminological Disputes

The present essay investigates the validity of the term *hypostatic union* at the outbreak of the Nestorian controversy with special focus upon Cyril of Alexandria's *Twelve Anathemas* and on the reply given to them by Theodoret of Cyrus. In the light of the newly discovered evidence presented by Marcel Richard and Luise Abramowski one can conclude that the word *ὑπόστασις* as a Christological term had absolutely no underlying ecclesiastical authority apart from the third-century heresiarch, Apollinaris of Laodicea. Therefore, the use of the term *μία ὑπόστασις* in the *Chalcedonense* cannot be considered to be a validation of a previous *tradition* (which, despite Cyril's insinuations based on Apollinarian forgeries, did not exist), but rather the acceptance of a mostly Cyrrillian *innovation*, albeit a positive one. The result of the investigation is that the validity of *hypostatic union* applied to the Person of Christ is acceptable only beginning with 451, thus no earlier author should be blamed for not embedding this term into his Christological thinking.

⁴⁴ Nem kívánjuk azt sugallni, hogy a Kalcedoni Hitvallásban a *ὑπόστασις* pusztán a *πρόσωπον* szinonimája volna. A kifejezésnek a szövegbe történő beiktatása Kürillosz-féle pozitív hozzájárulás elismerése is, különösen ami a Krisztus személyi egységének kihangsúlyozását illeti. Kalcedon tehát elfogadta Kürillosz álhagyományként feltüntetett újítását, de oly módon tette ezt, hogy a „hüposztázisz szerinti egység” fogalmát véletlenül se lehessen összekeverni vagy összemosni az addigra már kétértelművé vált „természeti egység” fogalmával. Ezt leghatékonyabban a *ὑπόστασις*-nak éppen a *πρόσωπον*, és nem a *φύσις* vagy az *οὐσία* mellé rendelésével érték el. Éppen ez volt az egyik oka annak, hogy a monofiziták soha nem fogadták el Kalcedont, hiszen a hitvallás értelemszerűen elutasította a szintén apollinariszi eredetű „egy megtestesült természete van az isteni Igének” (*μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σαρκαωμένη*) Kürillosz által minduntalan ismételt gondolatát – a monofizita párt pedig pontosan ennek a gondolatnak a betűjéhez ragaszkodott.

⁴⁵ ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν, υἱὸν, κύριον, μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον [...] καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης. Ld. *ACO* II, 1, 2, 129–130. Vö. Hahn: *Bibliothek*, 166–167.