

SZENT ATANÁZ GÖR. KAT. HITTUDOMÁNYI FŐISKOLA

INSTITUTUM SANCTO ATHANASIO NOMINATUM

ATHANASIANA

Tematikus szám a Nikaiai Zsinat 1700. évfordulóján

59



Nyíregyháza
2025

ATHANASIANA

a Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola folyóirata

Főszerkesztő:

Véghseő Tamás

A szerkesztőbizottság tagjai:

Dobos András, Görföl Tibor, Garai Péter, Odrobina László,
Szilágyi Barnabás, Németh István, Földvári Katalin

A folyóirat Tudományos Tanácsadó Testületének tagjai:

S.E.R. Dr. Orosz Atanáz, megyéspüspök, Miskolci Egyházmegye
S.E.R. Dr. Martos Balázs Levente, segédpüspök, rektor, Központi Papnevelő Intézet
Prof. Baán István, professor emeritus, Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
Prof. Dolhai Lajos, rektor, Egri Hittudományi Főiskola
Prof. Kustár Zoltán, tanszékvezető egyetemi tanár,
Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Öszövetségi Tanszék
Prof. Thomas Mark Németh, tanszékvezető egyetemi tanár,
Bécsi Egyetem, Teológiai Kar, Történeti Teológiai Intézet
Prof. Puskás Attila, tanszékvezető egyetemi tanár,
Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Hittudományi Kar
Prof. Em. Szentmártoni Mihály SJ, professor emeritus, Pontificia Università Gregoriana
Prof. Várnai Jakab, tudományos munkatárs, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola

A szerkesztőség címe:

Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola
H 4400 Nyíregyháza
Bethlen G. u. 13–19.
Tel./Fax: +36/42/597-600
www.szentatanaz.hu//athanasiana
kiadvanyok@szentatanaz.hu

Postacím:

H-4401 Nyíregyháza, Pf. 303.

Felelős kiadó:

Galambvári Péter mb. rektor

© Szent Atanáz Görögkatolikus Hittudományi Főiskola, 2025

ISSN 1219-9915

Megrendelhető a fenti címek bármelyikén
Az egyes számok ára: 1.000 Ft

Tartalom

Előszó.....	7
Görföl Tibor: Beszélgetés John Behrrel	11
Johannes Oeldemann: Nikaia az ökumenikus párbeszédben	23
Baán István: ww.nikaia325	43
Puskás Attila: Arius redivivus? A Nikaiai Zsinat krisztológiaiával kapcsolatos kételyek a kortárs teológiában	55
Gyurkovics Miklós: Monarchiánus és ariánus krisztológiai értelmezések Alexandriában a 4. század elején	81
András Szabolcs: A nikaiai konszenzus a mai ortodoxiában	99
Puskás Bernadett: Az Apostolos Deészisz	119

KÖNYVISMERTETÉS

Pauwlik Zsuzsa Orsika: Soltész János: A mértékletesség erényének lényege és távlatai az erények teológiatörténetének tükrében	133
Soltész János: Renzo Gerardi: A szeretet öröme. A keresztény élet teológiája az Ordo Amoris fényében	136

GYURKOVICS MIKLÓS

Monarchiánus és ariánus krisztológiai értelmezések Alexandriában a 4. század elején

1. Két megszívlelendő módszertani tanács; 2. Az alexandriai krisztológia gyökerei; 3. Arius és Alexandrosz krisztológiai szemlélete: források és ellenvetések; 4. Összefoglaló gondolatok

Rezümé

A tanulmány célja a negyedik század első évtizedeiben kibontakozó alexandriai teológiai hagyomány vizsgálata, különös tekintettel Alexandrosz és Arius tanítására. Mindkét teológus az órigenészi örökségből merített, ugyanakkor eltérő módon reagált a korábbi monarchiánus irányzatokból származó krisztológiai kérdésekre. Alexandrosz az apológéták, Alexandriai Kelemen és Órigenész logosztanának kiszélesítésével igyekezett cáfolni a monarchiánus szemléletet, míg Arius és társai a második és harmadik századi logosztan ontológiai hiányosságait hangsúlyozva alakították ki sajátos tanításukat, amelyet az első egyetemes zsinat elítélt. Míg a második és harmadik századi teológusok főként gnoszeológiai és relációs szempontok mentén fogalmazták meg az Atyáról és a Fiúról vallott hitüket, addig a negyedik század vitáiban az ontológiai kritériumok váltak meghatározóvá, előkészítve a szentháromságtani meghatározások későbbi fejlődését.

Kulcsszavak: Nikaiai Zsinat, Nikaiai Hitvallás, monarchianizmus, arianizmus, Logosz-teológia

Abstract

The study examines the Alexandrian theological tradition as it developed in the first decades of the fourth century, with particular focus on the teaching of Alexander of Alexandria and Arius. Both theologians drew heavily on the Origenian heritage, yet responded in divergent ways to the Christological questions inherited from earlier monarchian tendencies. Alexander sought to refute monarchianism by broadening the Logos theology of the Apologists, Clement of Alexandria, and Origen, whereas Arius and his circle developed their distinctive doctrine by emphasising the perceived ontological deficiencies of second- and third-century Logos theology; a doctrine that was ultimately condemned by the First Ecumenical Council. While second- and third-

century theologians articulated their faith concerning the Father and the Son primarily in gnoseological and relational terms, the debates of the fourth century shifted the decisive criteria to the ontological level, thereby laying the groundwork for the later development of Trinitarian definitions.

Keywords: Council of Nicaea, Nicene Creed, monarchianism, Logos theology

1. Két megszívlelendő módszertani tanács

Rowan Williams a 2025. április 2-án Rómában tartott plenáris előadásában hangsúlyozta, hogy az első egyetemes zsinat legégetőbb problematikáira akkor kaphatunk eredményes megoldásokat, ha nemcsak azokra a kérdésekre keressük a válaszokat, amelyek ontológiai szempontból az Atya és a Fiú lényegét kutatják, hanem a szentháromsági személyek közötti kapcsolatok értelmezésével is foglalkozunk.¹ Mindez azért, mert az emberiség számára a szentháromsági személyek sohasem önmagukban, hanem mindig valamilyen viszony tükrében mutatkoznak meg. Ezekhez a viszonyokhoz tartozhatnak a szentháromsági személyek közötti vonatkozások, továbbá a szentháromsági személyek és a teremtmények közötti kapcsolatok is. Jogosan feltételezhetjük, hogy az első századok teológiája inkább a szentháromsági kapcsolatok körülírására összpontosított, mintsem az amúgy is misztériumnak vélt isteni természet ontológiai megfejtésére.

Ugyanennek a konferenciának a diskurzusai között többször is felmerült az az elgondolkodtató szemlélet, mely az „ariánus” viták során napvilágot látott írásos források pontos datációját illette. Nyilvánvaló, hogy az általunk kutattott teológiai források megírásuk után különböző földrajzi helyeken keringtek, így nem szükségszerűen a keletkezésükkel egy időben és egy helyen váltották ki az utókor számára leginkább ismert reakciókat. Ez a bizonytalanság nem csupán az első egyetemes zsinatot megelőző levelezésekre érvényes, hanem azokra a jóval korábbi teológiai művekre is, melyek a vitában álló felek gondolkodását befolyásolták. Ezért érdemes arra is törekednünk, hogy a negyedik századi teológusok szemlélete mögött álló teológiai hagyományokra is rámutassunk.

1 Rowan Williams 2025. április 2-án elhangzott előadásának a címe: „Restoring the Image: Theological Anthropology and the Creed of Nicaea”. A konferencia adatai: *Nicaea 2025. Event, Context, Reception*, Pontificio Istituto Patristico „Augustinianum” – Pontificia Università San Tommaso, Róma 2025. április 2–5.

Mindkét szakmai jótanács, tehát a szentháromsági személyek *relációira* való összpontosítás és a teológiai *hagyományok* feltárása, hasznosnak bizonyul jelen tanulmányunk megírásában, mellyel az első egyetemes zsinatot megelőző viták között felbukkanó alexandriai teológia, vagy jobban mondva *teológiák* beazonosítására törekszünk, különös tekintettel a második századi apologétákhoz, Szabellioszhoz és Szamoszatai Pauloszhoz kötődő teológiai szemléletekre.

Krisztológiai szempontból feladatunk lesz, hogy beazonosítsuk az ariánus viták kirobbanásához vezető teológiai irányzatok eltéréseit, leginkább azokon az írásokon keresztül, melyek az Atya és a Fiú kapcsolatát értelmezik. Dogmatörténeti szempontból azonban fel szeretnénk tárni a negyedik századi gondolkodók teológiai mentalitásának a fő mozgatóerőit. Vagyis rá szeretnénk mutatni azokra a korábbról származó doktrinális tényezőkre, melyek olyan erővel hatottak Arius vagy a vele vitázó Alexandriai Alexandrosz krisztológiai tételeinek a megfogalmazására, hogy még egy császár támogatásával összehívott zsinaton sem voltak hajlandók engedni saját meggyőződésükből.

2. Az alexandriai krisztológia gyökerei

A hagyomány szerint bár Arius berber származású és a mestere Antiokheiai Lukianosz volt, mégis ahhoz, hogy közel kerülhessünk az első egyetemes zsinat teológiai összeütközésének a gyökeréhez, nem érdemes elhagynunk Alexandriát. Azt az Alexandriát, melynek bizonyos feltevések szerint az első keresztény mestereihez tartozott Pantainosz (2. század első fele) mellett Athénagorász (kb. 133–190) is,² majd Kelemen (kb. 150–215) és Órigenész (185–254), akinek a szellemi befolyása messze túlhaladta Egyiptom határait.

2 Leginkább Szidei Philipposz egy beszámolójára hivatkoznak, vö. *Theodoros Anagnostes Kirchengeschichte*, in: Günther Christian Hansen (herausgegeben von), (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Neue Folge, Band 3), Berlin 1995, 160. Továbbá még vö. Bernard Pouderon: *D'Athènes à Alexandrie: études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne*, Leuven 1997, 1–70, 41.; Bernard Pouderon – Enrico Norelli (sous la direction de): *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451*, Paris 2016, 603–604. Samuel Fernández sem kétkedett Athénagorász alexandriai tartózkodása felől, vö. Samuel Fernández: *Nicaea 325. Reassessing the Contemporary Sources* (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, 14), Paderborn 2025, 11–29.

Ugyanakkor nem szabad elfelejtenünk a gnosztikus mesterekről, Valentinoszról és Baszileidészről sem, a „nagy egyház” első intellektuális ellenfeleiről, hisz teológiai eszmefuttatásaik nélkül az alexandriaiak tanítása bizonyosan másként alakult volna.³

Athénagorász nevének említésével akár már el is „hajózhatnánk” Alexandriából, hisz a második századi apologétákhoz vezet minket ezen enigmatikus tanító személye, mégis e bölcséleti tudással felvértezett hitvédők krisztológiai fejtegetései között olyan témák tárgyalására is rábukkanhatunk, melyek mintha csak a negyedik századi hitviták prelűdjei lennének. Másfelől minden jel arra mutat, hogy Alexandriai Kelemen és Órigenész krisztológiájának a közös egzegetikai és bölcséleti forrásai az apologéták krisztológiájától nem állhatnak távol. Ezért egyáltalán nem tarthatjuk kizártnak, hogy e közös forráshoz tartoznak Alexandriai Philón írásai is, főleg az ő *logosztana*, amelynek a vonzerejével újra visszafordulhatunk Arius és Alexandrosz Alexandriájába. Még akkor is, ha keresztény szemszögből a zsidó egzegéta *logosztanának* a „beteljesülését” a negyedik evangélium prológusában szemlélhetjük.

Az Alexandriában nagyra becsült negyedik evangélium prológusa a keresztények Krisztusba vetett hitét azokkal a kifejezésekkel írta körül, melyek az Istennél lévő Logosz istenségéről és megtestesüléséről tesznek tanúságot: az Ige Istennél volt, Isten volt az Ige (Jn 1, 1), minden általa lett (Jn 1, 3) és az Ige testté lett (Jn 1, 14). Az azonban kérdéses, hogy ezeket a közösen megvallott szavakat hogyan értelmezték az epheszoszi, római, athéni, vagy éppen az alexandriai teológusok.

Az alexandriai kereszténység és a *logosz-krisztológia* (másként nevezve *magas-krisztológia*) szinte egybeforrott fogalmakként jelennek meg a dogmatörténeti kézikönyvekben, minden bizonnyal a keresztények által újraértelmezett és már korábban említett philóni eszméknek köszönhetően. Philón *logosztanának* a megértéséhez elkerülhetetlen az a gnoszeológiai interpretáció, mely a transzcendens és elbeszélhetetlen Isten gondviselői és kinyilatkoztatói tevékenységét a Logosz cselekvéseivel társította. Így a zsi-

3 Vö. Emanuela Prinzivalli – Manlio Simonetti: *La teologia degli antichi cristiani (secoli I–V)*, (Letteratura cristiana antica, 26), Brescia, 2012, 46–50., 95–116.; Gyurkovics Miklós: Il duplice Logos divino e umano. La teologia del Logos da Clemente di Alessandria a Fozio di Costantinopoli, *Eastern Theological Journal* 1 (2015), 99–132.

dó filozófus a platonikus mentalitásból ismert gnoszeológiai szakadékot,⁴ az ószövetségi istenjelenések története alapján, Isten Logoszával hidalta át.⁵ Sikertelen kimenetellel zárulna az a törekvésünk, amellyel csupán ontológiai szempontból akarnánk beazonosítani Philón írásaiból kiolvasható *logosztanát*, ezért inkább a Logosznak tulajdonított cselekedetek szerint demiurgo-szi, anygali, kinyilatkoztatói vagy beavatói funkcióira érdemes összpontosítanunk.⁶ Ezek azok a szerepek, melyek a platonikus színezetű rendszerekből jól ismert princípiumokat és az Ószövetségből megmutatkozó isteni tevé-

-
- 4 Leginkább a következő Platón-tól származó szövegek értelmezésére hivatkozhatunk: *Timaios* 28c; *Parmenidész* 141e, 142a; *Hetedik levél* 341c–d. További szakirodalom: Emmnuele Vimercati: Dal non essere alla trascendenza: l'evoluzione del termine arrhetos in età medioplatonica, in: *Silenzio e parola nella patristica: XXXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 2010* (Studia ephemeridis Augustinianum, 127), Roma 2012, 199–203.; Andrew Louth: The Mystical Element, in: Mark Edwards (edited by): *The Routledge Handbook of Early Christian Philosophy*, London – New York 2021, 110–121; Marco Rizzi: Il luogo della mistica in Clemente Alessandrino, in: Isabella Adinolfi – Giancarlo Gaeta – Andreina Lavagetto (a cura di): *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, Genova 2017, 117–127. A második és a harmadik századi *logoszteológia* ontológiai és episztemológiai vonatkozásait fejtettem ki a következő tanulmányomban: Gyurkovics Miklós: Inspiráció és a csend a görög patrisztikus teológiában, in: Kustár Zoltán (szerk.): *Inspiráció az ókorban és a keresztyén hagyományban*, Debrecen 2023, 171–196.
- 5 Alexandria Philón *logosztanáról* és recepciójáról vö. Roberto Radice: Philo's Theology and Theory of Creationin, in: Adam Kamesar (edited by): *The Cambridge Companion to Philo* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge, 2009, 135–145. Roberto Radice: Logos tra stoicismo e platonismo. Il Problema di Filone, in: Roberto Radice – Alberto Valvo (a cura di): *Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio. Ricordando Marta Sordi*, Milano 2011, 131–145.; Francesca Calabi: Conoscibilità e inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria, in: Francesca Calabi (a cura di): *Arrhetos Theos, L'ineffabilità del primo principio nel Medioplatonismo*, Pisa 2002, 35–54.; Robert G. T. Edwards: Proverbs 8, Christological Controversies, and the Pre-existence of the Son and Torah in the Third and Fourth Centuries, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 51 (2020), 67–96.; Daniel Boyarin Two Powers in Heaven; Or, the Making of a Heresy, in: Hindy Najman – Judith Newman (editors): *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel* (Supplements to the Journal for the Study of Judaism, 83), Leiden 2004, 331–370.
- 6 Részletes hivatkozásokat tüntettem fel a témában: Gyurkovics Miklós: A második és a harmadik századi *logoszteológia* ontológiai és episztemológiai vonatkozása, in: Bagyinszki Péter Ágoston OFM – Vida Márta (szerkesztők): *A Szó szimfóniája – Teológiai horizont Isten Igéje vasárnapjához* (Sapientia Füzetek 39), Budapest, 2022, 33–75., 39–44.

kenységeket harmonizálják oly módon, hogy az első princípium transzcendenciája és Isten gondviselő tevékenysége közötti ontológiai és gnoszeológiai szakadékot a Logosz személye hidalja át.

Egyes felvetések szerint a korai alexandriai teológiai alkotásokhoz sorolható még a 140 előtt keletkezett *Barnabás-levél* is, ha ez így lenne, akkor egyrészt a philóni allegorikus szentírásmagyarázási módszer keresztény átalakításának egy korai példájára mutathatnánk rá, másrészt Philón *logosztanával* való közvetlen szembenállására is. Hisz a *Barnabás-levél* szerzője a Szentírás tipológiai és allegorikus értelmezése által az Ószövetség létjogosultságát csakis krisztológiai szemléletből tudta elfogadni. Ugyanakkor, például Jusztinossal és Athénagorással ellentétesen, a szöveg mintha szándékosan mellőzné Jézus Krisztusnak az isteni Logosz személyével való azonosítását, bár egyértelműen megvallja a megváltó megtestesülése előtti preegzisztenciáját. Így tehát, ha a *Barnabás-levél* mégiscsak Alexandriából származna, akkor a város keresztény teológiai irányzatai között egy nagyon korai szembenállásra mutathatna rá. Hisz ez azt jelentené, hogy az alexandriai keresztények egy része nem fogadta el sem a philóni absztrahált metafizikai *logoszteológiát*, sem pedig Krisztus személyének a szofisztikus filozófiai fogalmakkal történt értelmezését.⁷ Ugyanakkor joggal feltételezhetjük, hogy az alexandriai keresztény *logosztan* philóni tovább értelmezése megtalálható a város második századi gnosztikus mestereinek a bonyolult istentanában, melyet később azért bírált Kelemen és Órigenész is, mert meglátásuk szerint több entitásra darabolta fel Jézus Krisztus személyét.⁸

Az ariánus viták hajnalán (321–323 környékén) a gnosztikus és a monarchiánus vitákból származó teológiai ethosz lenyomatát hordja magán Alexandriai Alexandrosznak az egyik jelentős állítása, melyet Bizánci Alexandroszhoz intézett levelében olvashatunk. Az alexandriai főpásztor szerint az egyszülött Fiúnak a születetlen Atyától való származását nem lehet leválásként, sem pedig a testek hasonlósága szerinti szétválasztásból eredő kiára-

7 A *Barnabás-levél* alexandriai vonatkozásairól vö. Manlio Simonetti – Emanuela Prinzi-valli: *Storia della letteratura cristiana antica*, Bologna 2011, 40–41. Manlio Simonetti, Teologia e cristologia nell'Egitto cristiano, in: Alberto Camplani (a cura di) *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 56) Roma 1997, 11–38., 15–17.; Pierre Prigent: *Les "Testimonia" dans le christianisme primitif. L'Épître de Barnabé I–XVI et ses sources*, Paris 1961.

8 Gyurkovics Miklós: *Il duplice Logos divino e umano* (2015), 99–132.

dásként (ἀπόρροια) értelmezni, ahogy ezt azonban korábban Valentinosz és Szabelliosz vélték.⁹ Alexandrosz e szavakkal Órigenész és Alexandriai Dionüsziosz felé irányította az olvasói figyelmét. Hisz Alexandriai Dionüsziosz nyíltan támadta a Szabelliosz nevével összekovácsolódott Noétosz és Praxeas tanításában is megjelenő monarchiánus modalizmust,¹⁰ ami köztudottan szöges ellentétben állt Órigenész három hüposztaszisz-tanával.¹¹ Minden bizonnyal a monarchiánus törekvések legfontosabb célja volt a monoteizmus alaptételének a védelme a politeista tévedésekkel szemben. Alexandrosz ezért Szabelliosz nevét és vele együtt a monarchiánus teológiát a Fiúnak az Atyától való származásának értelmezése végett foglalta a levelébe, még hozzá egy olyan szövegkontextusba, mely által egyrészt arra is rámutathatott, hogy a szentháromsági fejtegetéseknél nem minden esetben szerencsés a természetből vett hasonlatosságokra utalni, és másrészt arra is, hogy az Istenben

9 Alexandriai Alexandrosz: *Ad Alexandrum Byzantium*, 46, in: Samuel Fernández (editor): *Fontes Nicaenae Synodi. The Contemporary Sources for the Study of the Council of Nicaea (304–337)*, (Contexts of Ancient and Medieval Anthropology, 10), Paderborn 2024. Jelen tanulmányban a FNS rövidítéssel jelöljük a kiadványt.

10 Caesareiai Euszebiosz jegyezte fel Alexandriai Dionüsziosz szavait, melyeket a pentapoliszi Ptolemaisban (mai Északkelet-Líbiában) tevékenykedő Szabellioszt követő eretnek ellen írt, *Egyháztörténet*, 7, 6. Első közvetlen forrásaink Szabellioszról és a monarchiánus teológiáról: Ps. Hüppolitosz: *Refutatio omnium haeresium*, 9, 7; 9, 11; 9, 12 (itt hangzik el a híressé vált vád: *ditheoi*); továbbá még vö. uo. 9, 26. Érdemes megjegyeznünk, hogy az Alexandriai Dionüszioszsal vitázó Római Dionüsziosz is elhatárolódott Szabelliosz tanától, mivel a Fiút Atyának mondta és az atyát Fiúnak, vö. Fragmentum ex ep. ad Dionysium episc. Alex. contra Tritheistas et Sabellinos, in: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann (a cura di): *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue latino–italiano, Bologna 1996, 112, 56. A kiadványt a következőképpen rövidítjük: DH. Továbbá még vö. Xavier Morales: Sabellius libyen, Libye sabellienne?, *Augustinianum* 62 (2022), 19–48.

11 Vö. Henryk Pietras: *La difesa della monarchia divina da parte del papa Dionigi* († 268), *Archivum Historiae Pontificiae* 28 (1990), 335–342. Sokatmondó forrás: Órigenész: *Commentarius in Ioannem*, II, 10, 75. Órigenész a szentháromsági személyek megkülönböztetésére használta a hüposztaszisz fogalmát, vö. Vito Limone: Hypostasis in Origen: The Roots of the Fourth Century-Trinitarian Theology, *Eastern Theological Journal* 7 (2021), 139–163. A hüposztaszisz fogalmának bölcséletörténeti háttéréről vö. Mark Edwards: The Concept of God at Nicaea, *Apulia Theologica* 10 (2024/2), 265–288., 269.

nincsen semmi anyagi vagy testi valóság.¹² A Szentháromság Naphoz vagy emberi lényhez való analógiai viszonyítását a későbbi patrisztikus irodalomban gyakorta Szabelliosz modalista koncepciójával hozták összefüggésbe. Mivel a Fiúnak az Atyától való világrajövetelét a napsugárnak a Napból való származásához, az Atyához való felmenetelét pedig a napsugárnak a Napba való visszatéréséhez hasonlította. Meglátása szerint, ahogy a Szentháromság-nak, úgy a Napnak is egy hüposztaszisza van, de hármas ereje és megjelenése: világossága (Fiú), melegsége (Szentlélek) és kör alakzata (Atya). Valamint az emberhez is hasonlította a Szentháromságot, aki testből (Atya), szellemből (Fiú) és lélekből (Szentlélek) tevődik össze.¹³ Évekkel később Nazianzoszi Gergely figyelmeztetően pontosított, hogy a Nap, a napsugár és a fény hasonlata nem lehet minden szempontból alkalmas a teológiai tanítások helyes illusztrálására, mivel szabellianus értelmezésre nyújthat alkalmat.¹⁴

Mindezekből láthatjuk, hogy Alexandrosz nem alaptalanul figyelmeztette Ariust a természetből vett hasonlatok teológiai határára. Egyrészt Alexandrosz azzal a feltételezéssel sem értett egyet, hogy a Fiú a születése által az Atyának egy részeként válna le, hisz ez az állítás materiális szemléletre utalna.¹⁵ Másrészt azzal sem, hogy az Atya és a Fiú valósága azonos lenne, ahogy

12 Órigenész azok ellen lépett fel, akik Istent valamilyen anyagi vagy testi formában képzeltek el (*De principiis* = *Prin.* I,1). Ugyanakkor Órigenész azok ellen is írt, akik azt tanították, hogy a Fiú kiadás (προβολή) által született az Atyától, mivel ez esetben a kiadás elválasztást is feltételez (vö. *Prin.* 4,4,1).

13 Vö. Szalamiszi Epiphaniusz: *Panarion*, 62, 1.

14 Nazianzoszi Gergely az *Orat.* 31, 32-ben úgy vélte, hogy ezt a hasonlatot ariánus módon is lehet értelmezni, mivel egyfajta összetettségre is utalhat. Erre jó példa: Aszteriosz a Szofista: *Fragmenta theologica* (FNS 17), *Fragmenta selecta apud Athanasium*, Fr. 23. Másrészt szabellianus módon is értelmezhető, mivel ha csak az Atyát teszik meg a Szentháromság lényegének, akkor a Fiút és a Szentlelket nem veszik személynek, hanem csak Isten benső erőinek. Ezért, hogy Gergely a Szentháromság három személyéről és egy isteni lényegéről tanítson, a személyeket egységesen fénynek nevezte: „Az igaz fény volt Ő, aki minden evilágra jövő embert megvilágosított (vö. Jn 1,9) – az Atya; az igaz fény volt Ő, aki minden evilágra jövő embert megvilágosított – a Fiú; az igaz fény volt Ő, aki minden evilágra jövő embert megvilágosított – a másik Vigasztaló (vö. János 14,16). Volt és volt és volt, de egy volt; fény volt és fény és fény, de egy fény volt, az egy Isten” (*Orat.* 31, 3. Ványó László fordítása in: ÓÍ 6, 375.).

15 Alexandriai Theognosztosz, aki feltehetően az alexandriai didaskaleionban taníthatott 260–270 környékén, pontosította, hogy a Fiú lényege (οὐσία) nem valami olyan, ami Istenen kívülről származik, és semmiből sem keletkezik, hanem az Atya lényegéből születik, mint ahogy a fény a világosságtól származik, vagy ahogy a vízből a pára, mivel Ő

ezt a Szabelliosz nevével megpecsételt monarchiánus tan hirdette.¹⁶ E téren nem lehet elhanyagolnunk a történetíró Szókratész beszámolóját sem, mely szerint az Arius és Alexandrosz között elharapózó vita egyik fő oka az volt, hogy Arius Alexandrosz teológiájában Szabelliosz tanítását vélte felfedezni.¹⁷ Bizonyosan Szókratész számára már nyilvánvaló volt, hogy Ariusnak és támogatóinak a teológiájával nemcsak Alexandrosz és Athanasziosz, hanem például Ankürai Markellosz sem értett egyet, akit viszont joggal állíthatunk a szabellianusok körébe. Azonban a kérdésünk most az, hogy mi oka lehetett Ariusnak arra, hogy Alexandroszt Szabelliosz követőjének nevezze.

3. Arius és Alexandrosz krisztológiai szemlélete: források és ellenvetések

Ha több mint egy évszázaddal eltávolodunk Szabelliosz személyétől, akkor egy roppant beszédes teológiai beszámolóra lehetünk figyelmesek a második században tevékeny apologétának, Jusztinosznak (kb. Kr. u. 100–165) egy pár soros leírásában, a *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal* 128,3 -ban, ahol azon zsidó teológusok véleménye ellen emeli fel a hangját, akik szerint az Isten ereje, akit *igének* is neveznek, oszthatatlan (ἀτμητος)¹⁸ és elválaszthatatlan (ἀχώριστος) az Atyától, mint a Nap a földre sugárzó fényétől, és akit, amikor

(a Fiú) az Atya lényegének a kiáradása (ἀλλ' ἀπόρροια τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας), miközben az Atya lényege nem szenved el megosztást (μερισμός): *Hypotyposesis* Fr. 2 idézve Athanasziosz: *De decretis Nicaenae synodi*, 25,2. Hasonló gondolatokat fejtett ki korábban Órigenész is, vö. *Prin.* 1, 2, 9–11. Phótiosz szerint Thegnosztosz azt is tanította, hogy a Fiú teremtmény, vö. *Cod.* 106 (86b): οὐδὲ λέγων κτίσμα αὐτὸν ἀποφαίνει.

16 Manlio Simonetti: *La crisi ariana nel IV secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 11) Roma 1975, 57–58. 31–34; 43.; Manlio Simonetti: *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), Roma 1993, 218–238.

17 Szókratész *Egyháztörténet* I, 5, 1–2: „(Alexandrosz) a legillőbb módon teologizált a Szentháromságról, bölcsen állítva, hogy egység van a Háromságban. Áriusz, az egyik alá rendelt presbiter, aki jártas férfiú volt a vitatkozás művészetében, azt hitte, hogy a püspök a líbiai Szabelliosz tanát vezette be.” (Baán István fordítása, in: ÓÍ 9, 40 o. Fernández szerint ezt a beszámolót hitelesnek kell vennünk, és így ebből azt következtethetünk, hogy először Arius vádolhatta meg Alexandroszt eretnekséggel. Vö. Samuel Fernández: Who Accused Whom of What? The Outbreak of the „Arian” Controversy, in: *Journal of Early Christian Studies* 31 (2023), 431–458., 437–442.; Manlio Simonetti: Ancora sulla datazione della Thalía di Ario, *Studi storico religiosi* 4 (1980), 349–354.

18 Platón ezt a kifejezést a lélek oszthatatlanságára használta, *Phaidrosz* 277b.

akar, kivet (προπηδάω) a világba, amikor pedig akar, visszavon (ἀναστέλλω) magába. Nem tévedhetünk nagyot, ha úgy gondoljuk, hogy ez a Jusztinosz által feljegyzett tanítás előfutára lehetett a későbbi Szabelliosz neve által megpecsételt keresztény tannak. Például ha a 260 környékén az Alexandriai Dionüsziosszal vitázó Római Dionüsziosz tanítását vesszük szemügyre, akkor arra lehetünk figyelmesek, hogy az isteni monarchiát megvalló római főpap azok ellen emelte fel a hangját, akik Istent három valamiféle, tehát háttározatlan erőre (δύναμις) vagy három elkülönített hüposztaszisra és istenségre osztották, illetve darabolták fel.¹⁹ Ez utóbbi fogalomból nyilvánvaló, hogy az Alexandriában honos órigenési három hüposztaszis-tan állt Róma püspökének a célpontjában. Azonban a három „valamiféle erő” eszméje egy olyan tanításra utalhat, mely a Fiú személyi létezését teljesen háttérbe szorítja, valahogy úgy, ahogy ezt már Jusztinosz is megfogalmazta a vizsgált szövegünkben.

Másrészt az antiokheiai környezetből származó monarchiánus Szamoszatai Pauloszról (kb. Kr. u. 200–275),²⁰ és a már az ariánus vitákba belemerült Ankürai Markelloszról (kb. Kr. u. 285–374) is tudjuk, hogy számukra is az

19 Vö. DH 112.

20 Szamoszatai Paulosz tanításáról a forrásaink meglehetősen szegényesek, Euszebiosz híradást adott a 268-ban Antiokheiaiban megrendezett zsinatról, amelyre bár Alexandriai Dionüszioszt is meghívták, azonban öreg korára hivatkozva nem jelent meg személyesen. Így Pauloszt egy Malkhion nevű rétor tanító kérdezte és cáfolta, miközben gyorsírók jegyezték a párbeszédet. Vö. *Egyháztörténet*, VII, 27–30. Paulosz krisztológiai tanításáról azt írta le Euszebiosz, hogy „alacsony és földhözragadt” dolgokat gondolt Krisztusról (7, 27, 2), nem akarta megvallani, hogy az Isten Fia a mennyből szállt le, és azt mondta, hogy Jézus Krisztus alulról való (7, 30, 11). Más feljegyzések szerint ezen a zsinaton elutasították a *homoousziosz* krisztológiai használatát, mivel Paulosz ezzel a szóval az Atya és a Fiú egyetlenségét fejezte ki, vagyis hogy az Atya és a Fiú egy és ugyanaz. A kb. 264-ben keletkezett *Hymenaeus*-hoz írt levélből (*Epistola synodalis ad Hymenaeum Aegypti episcopum et alios*) megtudhatjuk, hogy olyan Órigenész tanítását követő teológusok cáfolták Pauloszt, akik a Fiúnak az Atyával való örök fűségát vallották meg. Vö. Hilarius: *De Synodis seu de fide orientalium*, 81; Athanasziosz: *De Synodis*, 43, 1; 45, 4. Simonetti szerint Paulosz, bár monarchiánus elveket vallott, mégsem lehet őt szó szerint szabellianusnak nevezni, vö. Manlio Simonetti: *Sabelio e sabellianismo*, in: *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), Roma 1993, 217–238., 232–233.; Manlio Simonetti: *Per la rivalutazione di alcune testimonianze su Paolo di Samosata*, in: *Studi sulla cristologia del II e III secolo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 44), Roma 1993, 239–271. Továbbá még vö. Patricio de Navascués: *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqu-*

Isten *logosza* egy olyan Istentől származó, mondhatni személytelen *erő, íge, beszéd*, aki/ami a Máriától született Fiúban válik személyes létezővé.²¹ Bár a Juszminosz által összefoglalt zsidó teológiai szemlélet nem tesz (és nem is tehet) említést az isteni *erő/logosz* konkrét testben való megjelenéséről, mégis láthatjuk, hogy alaptételében nagyon közel áll a monarchiánus teológusok szemléletéhez.²² Hisz e monoteista teológiai interpretáció azzal, hogy Istennek a világban cselekvő *erejéről* és *beszédéről* tanít, némiképpen már kilépett a szigorúan vett transzcendens monoteizmus határaiból, azonban keresztény szempontból képtelen a második isteni személyről helyesen tanítani.

Juszminosz ezen elképzeléssel szemben Istennek nevezte a Logoszt, és számszerűleg is megkülönböztette az Atyától, mint ahogy fogalmilag is különbözik a Nap a sugarától. Az általa előnyben részesített természetből kölcsönzött példa a tűzről meggyújtott másik tűz, mivel szerinte az Atya lényege azáltal, hogy Fiút szül, nem oszlik meg, és nem szakad darabokra (*Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 128, 4).²³ Tehát már Juszminosz is egy úgyszólván „személytelen” *logosztannal* szemben a teremtésben cselekvő és majd a megtestesült Logosz valós személyi létét domborította ki, miközben a Philón által megfogalmazott *logosz*-szerepeket Jézus Krisztus cselekvéseivel azonosította.

Visszatérve a Szabelliosz neve által megbélyegzett tanításra, érdemes azon is eltűnődnünk, hogy Arius miért is rótt fel Szabelliosznak, hogy megosztotta az isteni monádot.²⁴ Ez az állítás akkor lenne igaz, ha Szabelliosz Istent az anyagi valóságok törvényszerűsége szerint gondolta volna el, így azáltal, hogy kibocsátja magából az *igéjét*, egyfajta törés és hiány keletkezne benne. Arius az istenségnek ezen anyagi szemléletével szemben már 322/323 között kiemelte, hogy nem tudja elfogadni azt az állítást, miszerint a Fiú (csak) egy része lenne a születetlen Atyának,²⁵ ahogy ezt hasonlóan Alexandrosz

eno en el siglo III, Roma 2004, 54–68.. 74; Samuel Fernández: Nicaea 325 (2025), 8; 46–50.

21 Vö. Markellosz: Fr. 70; Fr. 110; *Epistula ad Iulium Papam*, 2, 7.

22 Majd később Nagy Szent Baszileiosz azt állította, hogy a szabellianusok a Fiút az elmében lévő szóhoz hasonlították, vö. *Homilia* 24, 1.

23 Nazianzoszi Gergely az egyetlen fényű három napról tanított, vö. *Orat.* 31, 14.

24 Vö. Arius et socii: *Ad Alexandrum Alexandrinum* (FNS 11), 3.

25 Vö. Arius: *Ad Eusebium Nicomediensem* (FNS 6), 4–5.; Arius et socii: *Ad Alexandrum Alexandrinum* (FNS 11), 3; 5. Továbbá még vö. Nikomédeiai Euszebiosz: *Ad Paulinum Tyrium* (FNS 15), 3; 5; Arius: *Hymnus [Thalia]* (fr.) (FNS 18, 92).

sem fogadta el.²⁶ Később az első egyetemes zsinat után Euszebiosz is ebben a szellemiségben magyarázta a *homooousziosz* fogalmát, miután részletesen kitért arra, hogy a hitvallásba belefoglalt *homooouszia* nem jelentheti azt, hogy a Fiú az Atya *ousziájának* a része lenne (οὐ μὴν μέρος αὐτοῦ τῆς οὐσίας τυγχάνειν).²⁷ Amint már Jusztinosz is e logikus következtetés miatt nyomatékosította, hogy az Atya a Fiú szülése által nem oszlik meg és nem szakad darabokra (*Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 128,4). Azonban ha a sokak által klasszikusnak tartott monarchiánus tanítást vesszük alapul, akkor ezt a teológiai problémát nem lehetne komolyan megalapozni, mivel ha az Atya alakulna át Fiúvá, akkor nem lenne értelmes arról vitatkozni, hogy megoszlik-e az Atya egy része a Fiúban. Hasonló kétértelműségben mutatkozik meg a szabelliánusoknak nevezett teológusok *proszópon* (πρόσωπον) fogalmának a használata is, mivel olykor egy *proszópon*ról tanítottak, máskor pedig akár három *proszópon*t is megkülönböztettek a Szentháromságban.²⁸ Akármilyen modalista értelemben is tettek említést a három *proszópon*ról, nehezen lehet ezeket a fogalmakat az egy Isten felcserélhető személye(i)ként értelmezni, mivel így a megtestesült Fiú és az Atya viszonya értelmezhetetlen lenne. Ezért ismét feltehetjük a korábban elhangzott kérdésünket: milyen oka lehetett Ariusnak arra, hogy Alexandroszt Szabelliosz követőjének nevezze? A válaszuk, még ha csak feltételes módban is fogalmazunk, nem az Atya és a megtestesült Fiú ontológiai meghatározásában gyökerezhet, hanem az Atya és a benne lévő Logosz viszonyának a sajátos értelmezésében.

A *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 128,4 abban egyértelmű, hogy oly módon tanít az Istenben lévő *erőről* vagy *ígéről*, hogy ez az erő a világban való aktivitásában is egy erő marad, és nem személyi valóság. Tehát ez a szöveg az egyszemélyű egy Isten és a világban működő erejének a viszonyát írja le. Jusztinosz ezzel a teológiai megfogalmazással szemben azt kifogásolta, hogy a világot teremtő és a világban ható isteni Logosz önálló létét nem hivatott helyesen kifejezni. Számára a Nap és a napsugár hasonlata elfogadható volt, mivel szerinte a Nap fogalmilag is számszerűleg megkülönböztethető a sugarától. Így a Fiú, az ő nézete szerint, nem „leválásképpen született, mintha megosztódott volna az Atya lényege”, hanem „ugyanaz marad (ἀλλὰ ταῦτοῦ

26 Alexandriai Alexandrosz: *Homilia nona festi* (fr.) (FNS 10).

27 Caesareai Euszebiosz: *Ad ecclesiam Caesariensem* (FNS 37), 9–10.

28 Manlio Simonetti: Sabelio e sabbellianismo, 233.

μὲνοντος)” mindkettő.²⁹ Azonban nem eléggé nyilvánvaló, hogy Jusztinosz az Atyában lévő, tehát a világ megalkotása előtti fázisában lévő Logosz ontológiai valóságáról hogyan is vélekedett.

Az apologéták krisztológiáját a kortárs dogmatörténészek azért hívják „kétlépcsős krisztológiának” (two-stage Christology), mert meglátásuk szerint ezek a második századi szerzők az Atyában lévő Logosznak az örök hűposztatikus létezését ontológiai szempontból nem igazolták, ám az Atyától született Fiú minden idők előtti létezését igen.³⁰ Leegyszerűsítve ez azt jelentené, hogy az apologéták szerint bár Isten sohasem volt benső *logosza*, *ereje* nélkül, azonban a Fiú valós személyi létezése az ő „születésével”, a világ teremtése előtt kezdődne.³¹

A második századi apologéták tanítása mentén az Atyában lévő és a világot teremtő Logoszt az ember elméje, benső gondolata és kimondott beszédének kapcsolata által ábrázolhatjuk. Amikor azonban e kapcsolatot ontológiai kritériumok által vizsgáljuk meg, akkor könnyen arra a következtetésre juthatunk, hogy az Atyában lévő Logoszról nem egyértelműen állíthatjuk azt, hogy valós létező, hanem csak azt, hogy az Atya benső *beszéde*, *szava* vagy *ereje*. Ahogy ezt azok a negyedik századi gondolkodók is taníthatták, akiket Szabelliosz vagy Szamoszatai Paulosz követőinek neveztek. Mindezek miatt Samuel Fernandez azt feltételezi, hogy Arius és támogatói azért, hogy ne essenek bele a fent említett teológiai tévedésekbe, azt tarthatták a világ teremtése előtti Logoszról, tehát az apologéták tanítása szerint az Istenben lévő Logoszról, hogy nem létezett. Így e logika mentén haladva immár érthető, hogy Arius értelmezése szerint Alexandrosz krisztológiája miért lehetett szabellianista.³²

29 Jusztinosz: *Párbeszéd a zsidó Trüphónnal*, 128, 4. Jusztinosz krisztológiájáról vö. Gyurkovics Miklós: *Le questioni trinitarie di Trifone nella interpretazione di Giustino*, *Eastern Theological Journal* 8 (2022), 45–66.

30 Vö. John Norman Davidson Kelly: *Early Christian Doctrines*, London, 1968, 95–104.; Alois Grillmeier: *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, traduzione italiana di Enrico Norelli e Samuele Olivieri (Biblioteca di teologia 18) Brescia 1982, 283–312.; 336–343.; Sara Parvis: *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345*, Oxford 2006, 55–56.; Samuel Fernández: *Nicaea 325*, 26–30.; 99–101.

31 Ez a mondat azt is jelentheti, hogy Istennek nem mindig volt valós *fia*, és ezért ő nem mindig volt valós *atya*.

32 Arius et socii: *Ad Alexandrum Alexandrinum* (FNS 11), 4.

Véleményünk szerint Arius az apologéták tanításában az Atya és a benne lévő Logosz viszonyának relációs értelmezése helyett erősen ontológiai meghatározást adott. Athanasziosz, amikor Alexandriai Dionüsziosz és Arius krisztológiáját állította egymással szembe, akkor többek között azt a tévedést rótta fel Ariusnak, hogy szerinte az Atyában lévő Logosz lényegére (οὐσία) való tekintettel idegen az Atyától, így csupán fogalmilag (κατ' ἐπίνοιαν) lehet őt Logosznak nevezni, és nem természete (φύσις) szerint.³³ Dionüsziosz azonban, amikor az Atya és a Fiú kapcsolatát az elmében megfogalmazott *szó* (logosz) és kimondott *szó* kapcsolatához hasonlította, akkor Athanasziosz szerint egyrészt a kettejük (az elme és a szó) egységét, másrészt pedig a két személy különbségét is kifejezte: „és így mindegyik a másikban van, különböző lévén a másiktól, és bár ketten vannak, mégis egyek”.³⁴ Láthatjuk tehát, hogy a kívülről származó teológiai irányzatoknak az Alexandriába való beszüremkedése egyszerre többféle reakciót váltott ki. Ez az állítás még abban az esetben is igaz, ha a negyedik század elejére az alexandriai teológiai főszódot Órigenész szellemi hagyatéka uralta. Mivel a fenti példák arra mutattak rá, hogy a monarchiánus tévedéseknek az órigenészi teológiai hagyománnyal való cáfolata két különböző irányba billentette ki Ariust és Alexadroszt.

Egy másik sokatmondó példa az apologéta Athénagorász tanításának az esetleges alexandriai kapcsolódása mentén merül fel. Athénagorásznál találjuk meg legkonkrétabban annak a krisztológiának a kidolgozását, mely Istentől mint örök (αἰδιος) *elméről* (νοῦς) és az ő örök bennfoglalt *Logoszáról* tanított, mivel meggyőződése szerint Isten örökké értelmes. E felfogás szerint tehát a Fiú/Logosz Isten elméjéből született, hogy megalkossa a világot.³⁵ Amint említettük, az apologétáknál e fogalmi pontosítások arra szolgáltak,

33 Athanasziosz: *De sententia Dionysii*, 23,1. Ugyanezen a helyen az Atyát a forráshoz, a Fiút pedig a forrásból származó folyóhoz hasonlította. Továbbá még vö. Athanasziosz: *De sententia Dionysii*, 24. Itt Athanasziosz arra mutatott rá, hogy Arius csupán fogalommal redukálta az Isten Logoszt, míg Dionüsziosz az Atya természet szerinti igaz Logoszának hívta.

34 Athanasziosz: *De sententia Dionysii*, 23,2: καὶ οὕτως ἔστιν ἐκάτερος ἐν ἐκατέρῳ ἑτεροῦ ὦν θατέρου, καὶ ἐν εἰσιν ὄντες δύο. Hans-Georg Opitz (ed.): *Athanasius Werke*, Band 2: <https://pta.bbaw.de/en/reader/42f98b11/pta0022.pta004.pta-grc1>

35 Athénagorász: *Kérvény a keresztények ügyében*, 10, 3: „Isten örök elme (νοῦς αἰδιος ὦν), akiben megvan a gondolat, az Ige kezdettől fogva, mivel öröktől fogva értelmes lény (αἰδιως λογικός ὦν)”. Továbbá pedig érdemes még megjegyeznünk, hogy itt olvashatunk az Atyaistenről, a Fiúistenről és a Szentlélekről (θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα

hogyan az Istentől született Fiú/Logosz valós és önálló létét és egyben a keresztény monoteizmust is igazolják a zsidó és a politeista vádakkal szemben.

Amennyiben Athénagorásznak az Alexandriához való földrajzi kapcsolódását nehezen lehetne bizonyítani, addig krisztológiai szemléletét könnyen párhuzamba állíthatjuk Kelemen, Órigenész és Dionüsziosz tanításával. Azonban ugyanennek az alexandriai hagyománynak az egyik ismert képviselőjéről, Caesareai Euszebioszról (260–339) már ezt nem minden esetben állíthatjuk. Euszebiosz Szamoszatai Paulosz és az apologéták által felvázolt *logosztan* tovább értelmezésével szemben egyszerre írt azok ellen, akik úgy vélték, hogy a Fiú az Atya Istennek egy részéből keletkezett, és azok ellen is, akik azt tanították, hogy a Fiú születetlen módon, örökké az Atya Istenben létezett, mivel szerinte az Atya az egyedüli születetlen örök létező.³⁶ Közvetlenül az első egyetemes zsinatot megelőző írásos dokumentumok arról tanúskodnak, hogy mindezekről Arius és társai is hasonlóan vélekedtek.³⁷ Hisz 323-ban azzal okították ki Alexandriai Alexandroszt, hogy ők csak egy Istent ismernek, aki egyedül születetlen (ἀγέννητος), örök (αἰδιος), kezdet nélküli (ἀναρχος), és aki minden korszak előtt szülte meg az egyszülött Fiát (γεννήσαντα υἱὸν μονογενῆ πρὸ χρόνων αἰωνίων); a Fiú pedig Isten tökéletes

ἅγιον), akik szerinte bár rangbeli különbségben, de hatalom szerinti egységben léteznek (καὶ τὴν ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν) (10, 5).

36 Vö. Caesareai Euszebiosz: *Demonstratio Evangelica*, 4, 3, 13 (a Fiú nem az Atya lényegének levágásából, szétválásából, kiterjesztéséből jött létre); 5, 1, 13 (A Fiú nem az örök és idők nélküli korszakoktól fogva volt születetlen az Atyában); 5, 1, 18 (a Fiú nem úgy származik a születetlen Atyától, mint a sugár a fénytől); 5, 1, 20 (a Fiú nem kezdet nélkül létezett együtt az Atyával). *Ecclesiastica Theologia*, 2, 11, 1 (nem hasonlít a testi fényhez, sem a nap ragyogásához); 2, 14, 20 (Szabelliosz ellen, aki azt tanítja, hogy az Atya és a Fiú egy és azonos, és aki néha a bennfoglalt, máskor pedig a kimondott Logoszról beszélt); 2, 15, 2–4. Samuel Fernández: *Nicaea 325* (2025), 72–76.; 80; 213–214.; 218. Fontos szöveghely még a *Praeparatio Evangelica*, 11, 14. Fernández kitarat amelle, hogy Euszebiosz a kétlépcsős krisztológiával szemben nem tartotta azt a Logoszról, hogy örökké létezett volna az Atyában. Az igaz, hogy itt Euszebiosz azt tagadja, hogy a Logosz születetlenül létezett volna az Atyában. Samuel Fernández: *Nicaea 325* (2025), 76. Továbbá még vö. Nikomédiiai Euszebiosz, *Ad Paulinum Tyrium* (FNS 15), 3: „Abban hittünk, hogy egy születetlen van és egy, aki valóságosan létrejött a születetlen által, de nem a lényegéből”.

37 Samuel Fernández feltételezése szerint Euszebiosz ezt a tanítását már az ariánus vita ki-robbanása előtt is leírta, így ez azt jelentené, hogy Arius, amikor Alexandrosz tanítását cáfolta, akkor gyakorlatilag Euszebioszt védelmezte. Samuel Fernández: *Nicaea 325* (2025), 102.

teremtménye (κτίσμα).³⁸ Ezzel szemben, amint tudjuk, Alexandriai Alexandrosz (322/323) erőteljesen állította az Atya születetlen és változatlan Atyaságát, a Fiú örök létét és változatlan fiúságát,³⁹ továbbá tagadta, hogy a Fiú a semmiből keletkezett volna.⁴⁰ Azonban az is igaz, hogy Caesareai Euszebiosz nem látta veszélynékülnek arról tanítani, hogy a Fiú a semmiből keletkezett,⁴¹ ahogy ezt Arius 322/323 környékén Nikomédeiai Euszebiosznak, hacsak egyszer is, de leírta (ἐξ οὐκ ὄντων ἐστίν). A szóban forgó szemlélet szükségszerűen magában foglalja a preegzisztencia tagadását, vagyis azt, hogy a Fiú saját születése előtt „nem volt”.⁴²

323-ban az Ariust támogató Nikomédeiai Euszebiosz (a Péld 8,22–23.25 alapján) elfogadhatatlannak tartotta, hogy valaki két születetlen isteni létezőről tanítson,⁴³ ahogy ez elfogadhatatlan az egész alexandriai hagyomány számára, beleértve Órigenészt is. Például Alexandriai Kelemen relációs krisztológiai megközelítése szerint az Atya nem létezhet a Fiú nélkül,⁴⁴ Órigenész pedig egyértelműen megvallotta, hogy a Fiú örökké születik az Atyától.⁴⁵ Alexandrosz tehát ezen alexandriai teológiai hagyományt követve Órigenész

38 Arius et socii: *Ad Alexandrum Alexandrinum* (FNS 11), 2; vö. Arius: *Ad Eusebium Nicomediensem* (FNS 6), 4–5.

39 Arius: *Ad Eusebium Nicomediensem* (FNS 6), 2; Alexandriai Alexandrosz: *Ad Alexandrum Byzantium* (FNS 8), 23; 26; 29; 46–47;

40 Alexandriai Alexandrosz, *Ad Alexandrum Byzantium* (FNS 8), 15; 17; 22; 26; 44; 46.

41 Caesareai Euszebiosz: *Demonstratio Evangelica*, 5, 1, 15.

42 Arius: *Ad Eusebium Nicomediensem* (FNS 6), 5.

43 Nikomédeiai Euszebiosz: *Ad Paulinum Tyrium* (FNS 15), 3–5.

44 Vö. Alexandriai Kelemen: *Paed.* I, 8, 62, 4; III, 12, 101, 1; *Strom.* V, 1, 1, 3; *Adumbrationes in Epistola Iohannis prima*: „Cum enim dicit quod erat ab initio, generationem tangit sine principio filii cum Patre simul extantis”, *Clemens Alexandrinus, Stromata VII–VIII*. Clemens Alexandrinus, vol. 3., edd. Otto Stählin – Ludwig Früchtel – Ursula Treu: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte* 17. 2^a ed., Akademie Verlag, Berlin 1970, 210 o. 2–4 v. Továbbá még vö.: Robert Casey: Clement and the Two Divine Logoi, *The Journal of Theological Studies* 25 (1923), 43–56. Mark Edwards: Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos, *Vigiliae Christianae* 54 (2000), 159–177.

45 *Prin.* I, 2, 2; 1, 2, 4 Órigenész írásából kiviláglik, hogy szerinte a Fiú úgy örök fia a születetlen Atyának, hogy mégiscsak született, de nem egy bizonyos „pillanatban”, nem is egy bizonyos „második stádiumban”, hanem örökké születik az Atyától. Lewis Ayres: At the Origins of Eternal Generation: Scriptural Foundations and Theological Purpose in Origen of Alexandria, in: Fred Sanders – Scott R. Swain (editors): *Retrieving Eternal Generation*, Part II, Michigan 2017, 149–162.

véleménye mellett tartott ki, és még inkább nyomatékosá tette a Fiúnak az örök Fiúságát, az Atyával való örök fiúi kapcsolatát, és örök születését is.⁴⁶ Órigenésznek a Fiú örök születéséről szóló tana továbbra is korrekciós válasz lehetett Szamoszatai Paulosz a szabelliánus krisztológia elképzeléseivel szemben. Hisz Órigenész a Fiú örök születéséről szóló teológiai meggyőződését az Atya és a Fiú örök relációjának kifejtése végett fogalmazta meg. Ilyen relációs értelemben magyarázható helyesen a *Princípiumok*ban olvasható természetből kikölcsonzött teológiai illusztráció, mely a fény és a ragyogásának a kapcsolatán alapszik.⁴⁷

4. Összefoglaló gondolatok

E korántsem minden fellelhető történelmi forrást kimerítően elemző tanulmány elsődleges célja az volt, hogy a negyedik század első évtizedeiben tevékenykedő alexandriai hagyományt követő tanítók teológiai szemléletének a kibontakozására mutasson rá. Ilyen befolyásos tanítónak nevezhetjük Alexandrosz mellett Ariust is, ők ketten ugyanannak a városnak voltak a keresztény szellemi vezéralakjai, és mint láthattuk, ugyanabból az órigenészi teológiából indultak ki. Mindez arra engedett minket következtetni, hogy hasonló teológiai tévtanoknak voltak az ellenzői is. Ebben az esetben leginkább a Szabelliosz és Szamoszatai Paulosz nevei által megbélyegzett monarchiánus teológiára érdemes elsőként gondolnunk, amelyet Alexandrosz az apologétáktól, Kelemtől és Órigenésztől ismert *logosztan* értelmezési horizontjának kiszélesítésével cáfolt meg. Ezzel szemben Arius és társai e

46 Vö. Alexandriai Alexandrosz: *Ad Alexandrum Byzantium* (FNS 8), 23; 26; 29; 45–47.; Arius: *Ad Eusebium Nicomediensem* (FNS 6), 2.

47 Erről tanúskodnak a következő sorok: „Est namque ita aeterna ac sempiterna generatio, sicut splendor generatur ex luce. Non enim per adoptionem spiritus filius fit extrinsecus, sed natura filius est” (*Prin.* 1, 2, 4, SC 252, 118.). „Verbum enim est filius, et ideo nihil in eo sensibile intellegendum est” (*Prin.* I,2,6, SC 252, 122.). „Quomodo autem extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando deum patrem, uel ad punctum momenti alicuius, potest quis sentire uel credere, qui tamen pium aliquid de deo intellegere nouerit uel sentire?” (*Prin.* I, 2, 2, SC 252, 112.). „Propter quod nos semper deum patrem nouimus unigeniti filii sui, ex ipso quidem nati et quod est ab ipso traheatis” (*Prin.* I, 2, 2, SC 252, 114.). SC 252 = Origène, *Traité des Principes*, tome I: Livres I et II, introduction et traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Collection Sources Chrétiennes n°252, Paris 978.

második századi *logosztan* ontológiai szempontból kevésbé konkrét pontjainak a cáfolata által fejtették ki sajátos, és majd az első egyetemes zsinaton elítélt krisztológiájukat. Mindezek miatt úgy véljük, hogy a negyedik század hajnalán a hangos krisztológiai vitákba belemerült gondolkodók inkább teológiai hagyományokból, mintsem konkrét teológiai textusokból merítettek. Ez nem jelenti azt, hogy nem konzultáltak a múltból áthagyományozott szövegekkel, hanem inkább azt, hogy ezen iratok értelmezései eltérő kritériumok és teológiai ethoszok mentén formálódhattak. A hasonló gyökerekből eredő és majd egymással szemben álló teológiai meggyőződések ellentétének az elsődleges oka az lehetett, hogy a korábbi gondolkodók nemcsak más természetű teológiai kérdésekre kerestek válaszokat, hanem másfajta érvelési módszerrel fejtették ki a válaszaikat. A második és a harmadik századi teológusok többségében inkább gnoszeológiai vagy relációs kritériumok mentén fogalmazták meg az Atyáról és a Fiúról vallott hitüket, azonban később az ariánus viták vonatkozásában az ontológiai kritériumok mentén való szentháromságtani meghatározások váltak egyre hangsúlyosabbá.