

SOMOS RÓBERT

AZ ETIKA PATRISZTIKUS ÉRTELMEZÉSE

Abstract: (*The Patristic interpretation of the Ethics*) The aim of this essay is to construct a typology of the Greek patristic adaptation of the ethics as a philosophical discipline. A universalist religion should interpret all aspects of human life and must give a teaching in the level of the high culture. Because of this inner need came in the world the christian theology in Alexandria. The first great Alexandrian theologian, Clement puts in the centre of his ethical doctrine the Platonic ideal of „homoiosis theo” and works out the two-level hierarchy of virtues. He was followed by Origen who rationalized this line of thinking into an extreme form in which the theory of the preexistence of souls showed a strong divergence from the traditional christian view. This notion made headway in the Origenist monastic movement, especially in the case of Evagrius Ponticus.

The Cappadocian theology succeeded in doing a compromise between the Alexandrian and the traditional ethical doctrines.

Referátumom címe egy antik eredetű filozófiai diszciplína keresztény – azaz az ókori keresztény – szerzők által megvalósított adaptációjának, illetve átformálásának megragadását kísérli meg. A látszólag átfoghatatlan téma kezelését némileg megkönnyíti az a tény, hogy az antik keresztény írók nagy részének nem volt benső köze a görög filozófiai tradícióhoz. Mit jelent ez? Azt, hogy amikor etikáról beszélünk, akkor a görög értelemben vett etikai diszciplínáról szólunk, s nem az olyasfajta életbölcsestről, amely a létezők és az értékek világának filozófiai feldolgozásától függetlenül is megvolt, mint a helyes életvezetés kánonja, vagy mint az isteni parancsok teljesítésének követelménye. Ez utóbbiak az emberiség életében a filozófia születésénél sokkal korábbi időszakról veszik kezdetüket. Nyilvánvaló, hogy a kereszténység mindenekelőtt vallás és nem filozófia, s a keresztény ember magatartását nem bölcséleti teória alapján alakítja ki, hanem az imitatio Christi, Krisztus követésének maximája nyomán. Az összes keresztény gondolkodó számára ez a végső zsinórmérték.

A kereszténység univerzális vallás. Ez a bevett értelmén túl azt is jelenti, hogy az ember tevékenységének színterét tágan kell értelmeznie, ezen színterek egészére és egymással való összefüggéseire is tekintettel kell lennie,

tehát az emberi élet legkülönbözőbb aspektusait is át kell hatnia. A pszichikai funkciók nincsenek egymástól légmentesen elzárva. Minthogy a kereszténység számára a tudós magaskultúra is részévé vált az emberi tevékenységnek, szükségképpen meg kellett fogalmaznia önmagát tudományosan is. Ez a pillanat a tudományos teológia születésének pillanata, amely Alexandriához és a II. század végéhez köthető. Hogyan néz ki formálisan ez a teológia, amit tehát nem szabad összetévesztenünk a vallással? Az apostoli tanítás tételeinek összességét tekinti axiómáknak. A tudomány tárgyát a szent iratok képviselik. A tudományos elmélet megengedett lépéseit a racionális következtetés és az interpretáció tág formája – jelesen az allegorikus exegézis – nyújtja. A cél a szent szövegeknek az apostoli tanítás axiómaival összhangban történő interpretációja, ami új teológiai tételek megfogalmazásához vezet. Láthatóan ez az elméleti tudományok módszere.

Első látásra úgy tűnik, hogy az etika autonóm, gyakorlati tudományvolta Arisztotelésznél jelenik meg először. Az akadémiai hagyományban azonban Arisztotelész kortársa, Xenokratész már végrehajtotta a filozófiai tudományok szisztematizálását. Szerinte logika, etika és természetfilozófia alkotják a filozófia fő témaköreit. Ezt a felfogást vette át a sztoa s bizonyos módosítással az alexandriai keresztény teológia. E módosulást jól mutatja Órigenész megfogalmazása az *Énekek éneke kommentárjában*: „Három általános tudomány van, amelyek elvezetnek a dolgok megismeréséhez – a görögök etikának, természetfilozófiának és teóriának nevezik őket, mi viszont úgy mondhatnánk, hogy erkölcsstan, természettan és szemlélődés.”¹ Azaz, az ismeretelméletet is magában foglaló logika háttérbe szorul, a természetfilozófia pedig két részre, szoros értelemben vett természettanra és teológiára hasad. Az alexandriai teológia tehát a platóni, akadémiai hagyományt követi. Miért? Azért, mert a platónista teológia áll a legközelebb a keresztény tanításhoz, amennyiben első és második istenről, atyáról és fiúról beszél, elfogadja a gondviselés tanát, tisztán szellemi istenről beszél. A kor legbefolyásosabb irányzata a platónizmus, mely számos tanítást felvett magába a peripatetikus és sztoikus hagyományból. Arisztotelésszel kevés számú specializálódott szaktudós foglalkozik, a sztoikus istenfogalom pedig materialisztikus és panteisztikus színezete miatt nem volt elfogadható a kereszténység számára.

Ez a platonisztikus befolyás rányomta bélyegét a patrisztikus etikai felfogásra. Nem születtek ugyan speciálisan etikai tárgyú művek, ahogy maga Platón sem írt ilyeneket, de minthogy a filozófiai etika lényeges jegye, hogy antropológiai vagy legalábbis pszichológiai megalapozottságú, a platonista

¹Generales disciplinae quibus ad rerum scientiam pervenitur tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellaverunt; has nos dicere possumus moralem, naturalem inspectivam. Rufinus fordítása (GCS 8, 75. o. ed.: Baehrens) Baehrens szövegével szemben mára communis opinio az „enopticen” helyett az „eopticen” olvasat.

antropológia pedig a lélek szubsztancialitását vallotta, a patrisztikus etikai eszmékben olyan dualisztikus tendenciákkal találkozhatunk, melyek már átlépik az eretnekség határát is. A platónista etika a lélek kétféle, testi és testetlen állapotlehetőségét szem előtt tartva kettős etikai tanítással rendelkezett, egy politikaival (ide tartoznak az ún. kardinális erények – bátorság, belátás, igazságosság, mértékletesség) és egy teológiaival, amelyet az „Istenhez való hasonlónak válás” (homoiószisz theó) eszméje fejezett ki. Ez a kettősség módosult formában megtalálható a görög patrisztikus szerzőknél. Fontos textuális kapcsolatot véltek föllelni a keresztény teológusok; a platóni *Theaitétosz* (176) „homoiószisz” kifejezése a *Genezis* I. 26 részben az ember Isten képére és hasonlatosságára (eikón és homoiószisz) teremtetett voltát jelölte. Így a homoiószisz theó az eredeti, bukás előtti Istenhez való hasonlatosság restaurálásának programjává vált.

Nézzünk először egy kevésbé problematikus esetet!

Alexandriai Kelemen praktikus erkölcsstana a szélsőségek elkerülését és a mértékletességet állítja a középpontba. Az étkezés kapcsán arról beszél, hogy „minden dologban jó a közép”, hisz a szélsőségek veszélyt hordoznak magukban, a középhelyzet viszont jó. A táplálkozásban a középnek az felel meg, hogy egyszerű, tápláló étkeket együnk annyit, amennyi szükséges ahhoz, hogy a természetes törekvéseink mérték szerint megmaradjanak.² A szeszes ital fogyasztását, sőt az illatszerek alkalmazását is megengedi a felnőtteknek, ha az egészségügyi szempontból kívánatosnak tűnik. A túlzott aszkézist hirdető enkratiták felfogását elutasítja.³ A *Paidagogosz*-ban központi helyet elfoglaló „mértékletesség” (szóphroszüné) fogalmát Kelemen a *Sztrómateisz* két helyén is meghatározza. „A mértékletesség lelki alkat, mely a kiválasztás és elutasítás tekintetében megtartja a belátás törvényeit”.⁴ „A mértékletesség rendet tesz a vágyódásban.”⁵ Az első, sztoikus eredetű meghatározás a phronészisz törvényeire hivatkozik, amely phronészisz kettős Kelemennél, elméleti és gyakorlati.⁶ Ennek megfelelően az erény az értelemmel összhangban lévő magatartás: „Az erény a léleknek értelemmel harmóniában álló magatartása az egész életen át.”⁷ Az erény önmagában is elég a boldogsághoz, s az erényre irányuló élet vezetője az igazi *paidagogosz*, Isten Fia, Isten Logosza. A Logoszt többször is a lélekfogát irányítójaként és

²*Paidagogos* II. 1. 16. 4. (GCS I. 166) Kelemen műveit O. Staehlin kritikai kiadása szerint idézem, amely a *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte* sorozatban jelent meg 4 kötetben. Berlin, 1905–36.

³*Paid.* II. 2. 33. 1. (GCS. I. 176. 12–13.)

⁴*Strómateis* II. 79. 5 (II. 154. 18–19)

⁵*Str.* IV. 151. 1 (II. 315. 15–16)

⁶*Str.* II. 24. 1. Az itt ismertetett xenokratészi álláspontot fogadja el Kelemen.

⁷*Paid.* I. 101. 2. (I. 150. 27–28)

kormányosként ábrázolja.⁸ A platóni *Phaidrosz*ból átvett kép a második erénymeghatározással mutat szorosabb rokonságot; az értelem ellenőrzése alatt tartja az irracionális lélekrészek tevékenységét, s ezáltal rendet teremt bennük. Kelemennél meglehetősen világosan körvonalazódik, hogy elfogadja a platónista lélekfelosztást.⁹ Eszerint a vágyódó és indulatos lélekrészek természetétől fogva adottak, az értelmes lélekrész feladata az, hogy uralkodjon felettük, irányítsa őket, hogy a lélek egésze harmonikus egészként működjön. Az, hogy a vezérlő értelmes lélekrész helyett Kelemen gyakran Isten Fiát, a Logoszt szerepelteti, nem jelenti azt, hogy az ember önálló kezdeményezését tagadná; valójában következetesen képviseli a szünergia – Isten és ember együttműködése – tanát. Kelemen szerint vannak természetes indulatok, illetve törekvések, melyeket nem szabad a természetellenesek közé számítani, hanem mérsékelni kell őket.¹⁰

A félelemmel kapcsolatban – melyet a sztoikusok alapvető emóciónak tartanak – Kelemen úgy nyilatkozik, hogy hasznos lehet. Az Úr iránti phoboszról fakadó „... félelem jó, s a törvény félelme nem csak igazságos dolog, hanem jó is, mert megszünteti a rosszaságot.” A félelem nem érzelmentességet (apatheiót), hanem az érzelmek mérséklését (metriopatheiót) eredményezi.¹¹ A metriopatheia és apatheia habitusai egy fejlődési sor két pontját jellemzik. Kelemen utal arra, hogy az ember még jobbá válhat, a metriopatheia átadhatja helyét az apatheiónak.¹²

A gnóosztikus kelemeni ideálja kettős: megismerése lényegében istenismeret, morálja tisztán Istenért való cselekvés. Így nem meglepő, hogy Kelemen a metriopatheia helyett, illetve abból kiindulva az apatheia követelményét állítja előtérbe, s összekapcsolja az Istenhez való hasonlósággá válás gondolatával. Ahogy az ismeretelmélet területén sem retten vissza Kelemen attól, hogy hit és tudás kontinuitásának eszméjét akár erőltetett érvekkel is alátámassza, úgy az etikában is hajlandó olyat elismerni, hogy például a félelem (phobosz) nem emóció (pathosz), vagy legalábbis van olyan félelem – természetesen a keresztény istenfélelem – ami nem emóció. Az apatheia ideálját és állapotát több helyütt is ecseteli: „És így a gnóosztikus minden

⁸ „Szeretnünk kell Krisztust, az emberek jó fogathajtóját (héniokhosz)” *Protrephtikos* 121. 1. (I. 85. 18); v.ö. még *Paid.* III. 53. 2, *Str.* II. 51. 6; V. 52. 5–53.1.

⁹ Ez nem jelenti azt, hogy elfogadná a preegzisztens lélek tanát, amint ezt J.Héring kimutatta (*Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément d'Alexandrie.* Paris. 1923.). Sőt, gyaníthatóan Kelemen az első, akinél kreacionista pszichológiával van dolgunk. Erről H. Karpp: *Probleme altchristlicher Anthropologie.* Gütersloh. 1950. 92–123. o.

¹⁰ *Str.* II. 109. 1. (II. 172. 20–22)

¹¹ *Str.* II. 39. 4. (II. 134. 3–4)

¹² *Str.* VI. 74. 1. (II. 468. 27–31), VI. 105. 1. (II. 484. 29–485. 1), VI. 109. 2–3 (II. 486. 23–26)

cselekedetét kötelességszerű cselekedetnek¹³, az egyszerű hívőét pedig a középírányuló cselekedetnek lehetne nevezni.”¹⁴ „Gnóosztikusunk és tökéletes emberünk tehát ki kell, hogy irtsa magából az összes lelki szenvedélyt. Az ismeret (gnóosztisz) ugyanis gyakorlás, a gyakorlás pedig lelki alkat vagy lelki állapot. Az ilyen állapot pedig a szenvedélymentességen és nem a szenvedély mérséklésén munkálkodik. A szenvedélymentesség ugyanis az összes vágyódás megszűntét biztosítja.”¹⁵ Hogy Kelemen az apatheia tanát összekapcsolja a homoióosztisz théó gondolatával, jól mutatja a következő részlet a *Sztrómateisz*ből: „Az apatheia felé futva az ember tisztán egy-jellegű (monadikosz) lesz.”¹⁶ „Ő (Krisztus) nem a test miatt evett ... teljességgel szenvedélymentes (apathész) volt, semmilyen pathetikus mozgás sem férközött hozzá, se öröm, se bánat.”¹⁷

Már jóval problematikusabb Órigenész esete. Ki kell azonban emelni vele kapcsolatban, hogy a szenvedélymentesség felé nála is a mértékletességen, az emóciók mérséklésén keresztül vezet az út, éppúgy, mint Kelemennél. Etikái eszméiben ő is a platóni „Istenhez való hasonlóná válást” jelöli ki célként. Hogyan van ez azonban megalapozva az antropológiában? Szerinte kezdetben Isten véges számú egyforma szellemi természeteket teremtett, „... természete szerint mindegyik testetlen, de testetlenként is teremtett”¹⁸. A lélek kívülről kerül a testbe, s ez vonatkozik a csillagok testére is. A Genézis első mondatában szereplő „ég” Órigenész szerint a Bölcsességben preformált szellemi lényeket jelenti, a „föld” pedig az őanyagot, melyet szintén Isten teremtett. Ezen anyag leírása nagyjából megfelel a platóni Timaiosz „tér”-fogalmának s a későbbi platónizmus anyagfogalmának azzal az eltéréssel, hogy ott a démiurgosztól független, passzív, adott „valami” a meghatározatlan anyag, amit meg kell formálni, Órigenész szerint viszont ez a felfogás az isteni mindenhatóság eszméjét csorbítja, ezért elvetendő. Ennek megfelelően az anyag – lévén Isten teremtménye – nem lehet a rossz forrása. A gnóosztiszal, bizonyos szélsőséges platónizmussal vagy a reflektálatlan keresztény, anyagot illetve anyagi testet elvető felfogással szemben a test ezen

¹³katorthóma – azaz tökéletes, az erénynek megfelelő cselekedet

¹⁴meszé praxisz, *Str.* VI. 111. 3 (GCS II. 487. 26–27)

¹⁵*Str.* VI. 74, 1 (GCS. II. 468. 27–31)

¹⁶*Str.* IV. 152. 1. (GCS. II. 315. 25–26) A patrisztikus irodalomban mindenekelőtt Isten az, aki „szendélymentes” (apathész). Az alexandriai hagyományon belül, így Kelemennél is különösen erős hangsúlyt kapott az Istenhez való hasonlóná válás gondolata. Az antropomorfabb vagy legalábbis személyesebb istenfogalom általánosabban elterjedt volt, mint a filozófiai eredetű fogalmak használata. Az emberre vonatkoztatott, s a homoióosztisz théó jegyében előtérbe állított apatheia koncepciója a IV. században bizonyos ellenérzéseket szült; eszerint a teremtmény igazából nem válhat hasonlóná a teremtő természethez.

¹⁷*Str.* VI. 71. 1 (GCS. 467. 10–15)

¹⁸*De principiis* I. 7. 1.

a ponton felértékelődik. A platónista metafizika beépítésével egy, a korábbinál sokkal szélesebb tartomány keretein belül kerül sor a test értékelésére; jóllehet semmi része nincs a testnek az istenképiségben, de Isten teremtménye, jó, mert pedagógiai funkciója van. Ez a pedagógiai funkció abban nyilvánul meg, hogy a kezdetben testetlenként teremtett, szabad akarattal bíró s a jót nem szubsztanciálisan birtokló szellemi lények egy része elfordul Istentől, így testbe kerül büntetésképpen vagy a jóban megmaradó szellemi lény szolgálja az isteni tervet, melynek célja az, hogy az összes teremtmény visszatérjen Istenhez. Test és anyag önmagában nem a bűn jele, de az emberi testi állapot már az, és az egyén szempontjából rossz, mert eredeti állapotához képest egy bukott köztes állapotot reprezentál, mely az apokatasztaziszban, amikor Isten mindent magához hív, megszűnik. Kozmikus szempontból az anyag és a test a tökéletes isteni teremtőtevékenység eszköze, tehát jó, legfeljebb csekélyebb értékű jó, mint egy magasabbrendű állapot. Az órigenészi teológiában megjelenik a platónista lélektan antropocentrikus és kozmoszcentrikus megközelítésének kettőssége, amely a testből és lélekből álló ember egysége helyett a lelket tekinti a személyiség hordozójának, amelynek – azon túl, hogy természetes törekvése kifelé vezet a testi világból, – igenis van evilági küldetése is, hisz a testek világa nemcsak az anyag, hanem az anyaghoz kapcsolódó határozott, egyben racionális és szép minőségek világa is. A vallási értelemben vett célt Órigenész több elődjével együtt Platón *Theaitétosz*ának „hasonlóvá válni Istenhez, amennyire az lehetséges” formulájával fogalmazza meg, s ez tartalmazza a jézusi tanítótevékenység utánzásának gondolatát is. A korábbiaknál sokkal árnyaltabb felfogása az anyagról, a testről és a szenvedélyekről lehetővé teszi számára azt, hogy ne az anyagban lássa a bűn forrását, hanem a helytelen választásban, a bűnös gondolatban (logizmosz), a démoni tevékenységben. Az etikai értelemben vett rossz forrása a szabad akarat, melynek tényét Órigenész oly fontosnak tartja, hogy az apostoli tanítás egyik sarktételeként veszi számba.

Órigenésznél az isteni igazságosság eszméje és nem valamiféle ismeretelméleti megfontolás a kiindulópontja annak, hogy látván a földi állapotban élő szellemi lények közötti különbségeket, annak okát az individuálisan eltérő súlyú vétkekben kereste. Így a racionalizáló kutatás eljutott a lelkek preegzisztenciája doktrínájához, amit az azt nem ismerő szent iratok allegorikus exegézisével próbált megalapozni. Talán ezen a ponton a legplatónikusabb Órigenész, s váltotta ki a legtöbb ellenvetést. Kései követői, a nitriai órigenista szerzetesek még el is túlozták eszméit.

Evagriosz Pontikosz kinyilatkoztatásszerű és nehezen érthető szentenciáiban vallotta mind a preegzisztens lélek tanát, mind a teljesen testetlen végső állapot azon doktrínáját, amely szerint minden feloldódik Istenben. Számára az anyag és a test már csak a lélek börtöne maradt, a tökéletes egyedüllét

iránti vágyakozása és a testekre irányuló érzékelés elutasítása, egyszóval a világ kizárása a kezdete számára az Istenhez való hasonlatosságot célzó, már a földi állapotban is elérhető apatheia megszerzésének. Praktikosz című műve 52. fejezetében az apatheia ideáljának Platón Phaidroszára és Porphüriosz gondolataira támaszkodó eszméjét találjuk: „A test elkülönítése a lélektől egyedül arra tartozik, aki összekötötte őket egymással; a lélek testtől való elkülönítése viszont arra tartozik, aki az erényre törekszik. Atyáink ugyanis a remeteséget a halálra való felkészülésnek és a testtől való elfutásnak nevezik.”

Az etika mindig akkor válik igazán filozófiaivá, ha a többi bölcséleti diszciplínával szerves egészet képez. Ilyesmivel találkozunk a IV. század második felében Nüsszai Szent Gergelynél. A létezők klasszikus gergelyi felosztását az Énekek énekéhez írt kommentárja VI. oratójában találjuk: „A főntebbi megkülönböztetés szerint a létezők természete kétféle. Az egyik ugyanis érzéki és anyagi, a másik pedig szellemi és anyagtalan. Érzékinek mondjuk mindazt, amit érzékeléssel fogunk fel, szelleminek pedig az érzékit felülmúló szemléletet. Ezért a szellemi végtelen és határtalan, a másikat pedig teljességgel határ veszi körül. Minthogy minden anyag kiterjedésre, formára, megjelenésre és alakra oszlik mennyiség és minőség szerint, a megismerésének határa van, és az ezeket kutató képzelet az anyagon kívül semmi többet sem képes megragadni. A szellemi és anyagtalan létező viszont mentes az ilyen sajátosságoktól, a határon átömölve minden lehatárolástól szabad. És a szellemi természetű létezők ismét két részre oszthatóak, az egyik teremtetlen és a létezők alkotója, mindig az, ami, és örökké ugyanaz marad, tökéletesebb minden hozzáadásnál, az pedig, ami teremtés révén jött létre, folyton a létezők okát szemléli, együttlétezik a nálánál tökéletesebbel, s ezáltal örökké a jóban marad. Növekszik a jóban, jobbra válik, mondhatni folyamatosan újratemtődik, úgyhogy soha nem lesz határa, a jóban való növekedése sohasem írható le semmilyen határral.”¹⁹ A *Mózes életében* az erény meghatározása a következő: „Az Apostoltól az erény egyetlen meghatározását tanultuk, azt, hogy nincs határa.”²⁰ A lélek a szellemi létezők közé tartozik. Lévéen egyszerű, nem-összetett, testetlen, minden mozgás forrása, halhatatlan szubsztancia. Gergely tehát vallja a lélek platónista szubsztancialitásának tanát, sőt, alapjában véve elfogadja a platónista lélekfelosztást azzal az eltéréssel, hogy a lélekrészeket nem lokalizálja különböző testrészekben. Így a lélek szoros értelemben véve nincs a testben s nem is fogja azt körül. Az istentan felől tekintve voltaképpen egy elvi megismerhetetlenség jellemzi a test-lélek viszonyt, mert szellemünk istenképmás-

¹⁹*In Cant.* 173. 7, GNO VI.

²⁰*Vita Moysis* (GNO VII. 1, 4, 3)

voltánál fogva a megismerhetetlenként jellemzett Isten képmása, következésképpen maga is megismerhetetlen: „Nos, miután az isteni természet egyik tulajdonsága a lényeg felfoghatatlansága, szükségszerű, hogy a képmás e tekintetben is utánozza ősképét. Hiszen, ha a képmás természete felfogható volna, a minta azonban felülmúlná a felfogóképességet, az ellentétes tulajdonságok a képmás hibás voltát lepleznék le. Miután azonban a teremtő képmására megalkotott szellemünk természete nem ismerhető meg, hasonlósága ezáltal a felettünk állóhoz pontos lesz, amennyiben saját megismerhetetlenségével a felfoghatatlan természetet utánozza.”²¹ A felfoghatatlanság végtelenséget, végtelen erőt, hatalmat is jelent, az ember képmás volta az embernek minden más, a kozmoszban található teremtménynél magasabbrendű voltát, szellemi értelemben vett elsőségét jelenti.

Gergely etikája később a humanistákra is jelentős hatást gyakorolt, elsősorban azon eszméjével, hogy az ember önmagát alkotja. Szoros – itt nem részletezhető – kapcsolat van az erény határtalan előrehaladásként értelmezett fogalma és Nüsszai Gergely antiariánus teológiai nézetei között. Itt csak azt szeretném hangsúlyozni, hogy az ember Gergely felfogásában a homoiószisz théó követelménye szerint élve a végtelen Istenhez válik hasonlóvá – azaz egy második értelemben végtelenné – de teremtménymivoltának határait igazából nem képes átlépni. Gergelynél egyértelmű, hogy a teremtményi lét mindig testhez kötött. Bírálja Órigenészt a preegzisztens lélek tana miatt, de sokban épp reá támaszkodik, amikor az anyagot s a testet spiritualizálja. A folyamatos előrehaladás, a „prokopé” eszméjének forrása az alexandriai teológia, de a végtelenség pozitív fogalma Nüsszai Gergely, illetve a kappadókiai atyák leleménye.

²¹*De opif. hominis* 11. Vanyó L. ford.