

## Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész

### Isten nevei I–II.

#### Bevezető

#### 1. Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész (Ál-Areopagita Szent Dénes) művei: Filológiai alapok.

A Dénes nevéhez fűződő szövegek két nagy csoportra oszthatóak: fennmaradtakra és fenn nem maradtakra. A fennmaradt szövegek tovább oszthatók a *Corpus Dionysiacum*nak ('dénesi szövegtest') nevezett gyűjteménybe tartozókra, illetve az e korpuszon kívül Dénes neve alatt hagyományozottakra. Mindkét csoport minden szövege görög nyelvű. A *Corpus Dionysiacum* négy értekezésből (*Isten nevei*, *A mennyei hierarchia*, *Az egyházi hierarchia*, *Misztikus teológia*) és tíz teológiai levélből áll.<sup>1</sup>

A korpuszon kívül hagyományozott csoport ismét tovább osztható valószínűleg ténylegesen Dénestől származó művekre, illetve valószínűleg nem tőle származóakra (*spuria*). A feltehetőleg autentikus művek közé tartozik egy Miatyánk-magyarázat, egy himnusz, egy Timóteushoz írott levél, és egy Titushoz írott levél töredéke.<sup>2</sup>

A *Corpus Dionysiacum* különböző pontjain maga Dénes tesz említést hét további szövegről, melyek jelenlegi ismereteink szerint nem maradtak fenn. Különböző kutatók más-és máshogyan foglalnak állást ezekről: egyesek szerint elvesztek, mások szerint Dénes meg sem írta őket, ismét mások szerint pedig van olyan szöveg, amely más cím alatt és más szerzőnek tulajdonítva maradt fenn.<sup>3</sup>

A minket itt érdeklő *Corpus Dionysiacum* nem az eredeti állapotában, hanem egy szerkesztett, magyarázott (és eredeti szövegében megváltozott) *editio variorum* (alternatív olvasatokat is tartalmazó, kommentált kiadás): az ún. *János-redakció* formájában maradt

---

<sup>1</sup> Jelen fordítás és bevezető tanulmány elkészültét az OTKA „K 101503” számú, „A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta. A fordítást Dr. Tóth Anna Judit vetette össze az eredetivel. Ezúton szeretnék neki köszönetet nyilvánítani, továbbá köszönetet mondani Dr. Buzási Gábornak és Dr. Bugár Istvánnak is értékes fordítástechnikai javaslataikért, filozófiatörténeti utalásaikért.

<sup>2</sup> Vö. Suchla 2008. 60–61. A korpuszon kívüli, de autentikusnak tartott műveket nem sokára kiadják a Göttingenben megjelenő *Corpus Dionysiacum*-sorozatban (feltehetőleg ez lesz a sorozat III. kötete).

<sup>3</sup> E hét, maga Dénes által megnevezett mű: *Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* (Teológiai vázlatok), *Συμβολικὴ θεολογία* (Szimbolikus teológia), *Περὶ ψυχῆς* (A lélekről), *Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιωτήριου* (Az igazságos és isteni ítéletről), *Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν* (A szellemi és az érzéki dolgokról), *Περὶ τῶν θεῶν ὕμνων* (Az isteni himnuszokról), *Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ἰδιοτήτων καὶ τάξεων* (Az angyali sajátosságokról és rendekről), vö. Suchla 2008. 210. A *Szimbolikus teológia* lehetséges filozófiai rekonstrukciójáról lásd Semmelroth 1952. 1–11. Perczel 1999. 673–710. a *Teológiai vázlatokat* azonosítja egy másik szerzőnek tulajdonított, fennmaradt teológiai művel.

ránk.<sup>4</sup> Szküthopoliszi János palesztinai püspök ugyanis a 6. század második negyedében korpusszá állította össze, és lapszéli magyarázatokkal látta el a négy értekezést és tíz levelet. A korpusz – minden jó kéziratban – csak e *scholion*nal ellátott formában létezik, még a késő antik–kora középkori fordításokban is.<sup>5</sup> Ez a tény felveti azt a sajátos szövegkonstitúciós kérdést, hogy egyáltalán mi a mű: a kommentár vajon eleve a műhöz tartozik-e (s ez esetben csak azzal együtt lenne-e szabad kiadni), vagy pedig nem.<sup>6</sup>

János nemcsak magyarázta a szövegtestet, hanem apologetikus bevezetőt is írt hozzá.<sup>7</sup> E filozófiailag-teológiai igényes, alapos magyarázatokhoz később más szerzők, mindenképp a 7. századi teológus, Hitvalló Maximosz *scholion*jai is hozzávegyültek.<sup>8</sup> B. R. Suchla, illetve P. Rorem és J. C. Lamoreaux különítették el a bizonyosan Jánosnak tulajdonítható *scholion*okat a többtől úgy, hogy összevetették a kommentárt Phókasz szír fordításával (korai 8. század), amely a *scholiából* csak János magyarázatait tartalmazza. A legjelentősebb *scholion*okat lábjegyzetben közöljük, mivel nélkülük a szöveg sok helyen igen nehezen érthető.

2. *Szent Dénes személye, a korpusz datálása.* A *Corpus Dionysiacum* és a Dénes nevéhez kapcsolt többi szöveg szerzőjének személye ismeretlen, bár a *VII. levél* azzal az irodalmi fikcióval él,<sup>9</sup> hogy a szerző az *Apostolok cselekedetei* 17,34-ben szereplő Dénes, aki Pál athéni, areioszpagoszi beszédét hallgatva „hitt neki”. A szerző személyének azonosítására igen sok kísérlet történt, tudományos konszenzus azonban egyelőre nem alakult ki e

---

<sup>4</sup> S. Lilla szerint bizonyos, hogy a ránk maradt kéziratok őse már nem az eredeti szerzői szöveg (az archetípus) volt, hanem igen sok, többfajta, egy vagy több szóból, illetve egész mondatból álló, és több szerzőtől eredő betoldást is tartalmazott (lásd Lilla 1980. külön. 193–198; megjegyzendő, hogy Lilla még a PG 3 szövegét vette kritika alá, és nem az összes kézira támaszkodott). A kritikai kiadás szerkesztője, B. R. Suchla szerint csak a *hyparchetypus*, azaz másodlagos archetípus rekonstrukciója volt lehetséges (CD I. 1990. szövegkritikai bevezető, 36–64). Idézzük összefoglalását: „*Da seine [=des CD] gesamte Überlieferung von allem Anfang an echte Lesarten zusammen mit zugehörigen Varianten bezeugt, müssen diese Doppellesarten auf ein gemeinsames Exemplar zurückgehen, das zum Ausgangspunkt der Überlieferung wurde. Dieses gemeinsames Exemplar war ein Variantenkodex. Wir müssen davon ausgehen, daß sein Schreiber bewußt eine Editio Variorum geschaffen hat. Er notierte Varianten interlinear oder marginal in sein Editionsexemplar, so daß gewissermaßen ein doppelter Hyparchetyp entstanden ist... Der redaktionelle Eingriff in den Text... stellt eine Kontamination dar, die erklärt, warum in der hsl. Überlieferung ausgesprochen wenige sinnentstellende oder sinnverändernde Varianten vorkommen*” (56). Perczel István szerint az eredeti szerzői szöveg indirekt úton, mindenképp Szezgiosz korai szír fordítása alapján állítandó helyre, mivel a CD kritikai kiadása is csak a romlott szövegű *hyparchetypust* tudta rekonstruálni (lásd Perczel 2000. külön. 79–84).

<sup>5</sup> Vö. Suchla 2008. 54. Szezgiosz szír fordítása kivétel: nem tartalmazza János *scholion*jait (uo. 57).

<sup>6</sup> Faraggiana 2009. 214. felveti, hogy esetleg soha nem is létezett kommentár nélküli szöveg, hanem a korpusz eleve a magyarázattal együtt készült. Ez esetben a ‘szerkesztő,’ Szküthopoliszi János legalábbis társszerző lenne. Lásd még Rorem – Lamoreaux 1998. 1–2.

<sup>7</sup> Szküthopoliszi János életéről és munkásságáról lásd Rorem – Lamoreaux 1998. 23–36. A bevezető apológia kritikai szövegét és annak francia fordítását közli Saffrey 1998. 791–810. János apológiájának német fordítását közli Suchla 2008. 187–194.

<sup>8</sup> Vö. Suchla 1989. 79–83; és Rorem – Lamoreaux 1998. 36–39. Lásd alább a 9. pontban is.

<sup>9</sup> *VII. levél*, 3. fejezet (CD II. 170).

kérdésben.<sup>10</sup> A szerző azonosítását döntően befolyásolhatja a korpusz datálása, melynek tekintetében az újabb szakirodalom szintén nem egységes: Rorem és Lamoreaux a 6. század első harmadába (515 és 528 közé) helyezik a művek keletkezését (Rorem – Lamoreaux 1998. 9–11), Perczel 2012. 56–60. jóval korábbra (470 és 485 közé), míg Suchla álláspontját (keletkezés 476 és 528 között) közvetítőnek nevezhetjük.<sup>11</sup>

3. *Görög kéziratok, kiadások és korai klasszikus nyelvi fordítások.* A görög szöveg legkorábbi, fennmaradt kézírata 800 körüli,<sup>12</sup> *editio princeps* 1516-os,<sup>13</sup> mai *textus receptus*a Suchla, Heil és Ritter kiadása 1990–1991-ből.<sup>14</sup> A *Corpus Dionysiacum* legkorábbi fordítása, amely még a szerzői archetípusból készülhetett, 536 előtt keletkezett, szír nyelvű, Rīs ‘Aynōi Szergiosz († 536) műve. A másik klasszikus szír fordítás – Edesszai Phókasz műve – 708 előtt keletkezett, legkorábbi kézírata 804-ből származik (vö. Faraggiana 2009. 212; Perczel 2008; Suchla 2008. 58). A legkorábbi *fennmaradt*, de *datálatlan* szír kézirat (Szergiosz fordítása) korábbra tehető, mint emez és mint a legkorábbi fennmaradt görög kézirat: a szakértők a késői 6. század és 800 közé eső időszakba helyezik (Perczel 2000. 82. 21. jz). A *Corpus Dionysiacum* legelső latin fordítása Hilduin apáttól származik (831–835); a latin fordítástörténetből külön említendőek még Johannes Scottus Eriugena (852–859) és Marsilio Ficino (1490–1492) fordításai (Vö. Suchla 2008. 220).

4. Az Isten nevei *címe és inspirációja.* A cím Koch szerint (új)platonikus ihletésű: mindenekelőtt Platón *Kratülosz*ára utal.<sup>15</sup> Hozzátehetjük, hogy Damaszkiosz *De primis*

---

<sup>10</sup> Hathaway 1969. 31–35. öt oldalon át huszonnégy klasszikus azonosítási kísérletet ismertet és mérlegel kronológiai rendben, pontos bibliográfiai adatok feltüntetésével. Andrew Louth atya monográfiája nem foglal állást ebben a kérdésben, csak megállapítja az egyetértés hiányát („few of the suggestions have convinced anyone other than their authors and none has gained general acceptance”, Louth 1989. 2). Az újabb szakirodalomban Mazzucchi 2006. 317–333. igen sok érvre támaszkodva Damaszkiosszal, az athéni Akadémia utolsó vezetőjével azonosítja a szerzőt. Suchla 2008. 18–25. ezzel szemben csak annyit állapít meg, hogy a szerző valószínűleg *caesarea palaestinae* illetőségű lehetett. Ch. Faraggiana 2009. 214. viszont azt a lehetőséget veti fel, hogy a korpusz szerkesztője, Szküthopoliszi János lenne azonosítandó Dénessel. Perczel 2012. Dénes álnevének dekódolásával arra a következtetésre jut, hogy a szerzőt a Küroszi Theodorétosz köréhez tartozó Rhodoszi Agapétosszal kell azonosítanunk.

<sup>11</sup> A korpusz Suchla 2008. 21. szerint feltehetőleg palesztinai szír keresztény területen keletkezett.

<sup>12</sup> Ez a kézirat feltehetőleg a párizsi *Bibliothèque Nationale*-ban őrzött *Parisinus graecus 1330*-as leltári számú palimpszeszt, azaz újraírt kódex *scriptura inferior*-ja (vö. Faraggiana, „Il *Nomocanon*,” 206). Suchla ellenben gyenge minőségűnek ítéli a *Parisinus graecus 1330*-at, és úgy véli, hogy a legrégebbi kézirat az ugyanott őrzött *Parisinus graecus 437*, amely viszonylag pontosan datálható: 827-ben vagy kevéssel azelőtt keletkezett Dadogó Mihály bizánci császár ajándékként Kegyes Lajos frank király, római császár számára. Ez azonban Suchla szerint sem teljes értékű szöveg, hanem ‘gyorsmásolat,’ amennyiben nem tartalmazza Szküthopoliszi János kommentárját (vö. CD I. 31. [„Mutilierte Corpus-Handschriften,” № 130], 36 és 52 [„*Eilabschrift minderer Qualität*” és Omont 1904/1965]).

<sup>13</sup> *Sancti Dionysii opera omnia in aedibus Philippi Juntae editid A. Colotius.* [Firenze] 1516.

<sup>14</sup> Ezt a kiadást CD I, illetve CD II. rövidítés alatt hivatkozunk (lásd alább a főszöveg 9. pontjában is).

<sup>15</sup> H. Koch Platón *Kratülosz*ának arra a részére (401B–408B) utal, ahol Szókratész és Hermogenész és Homéroszi istenek neveit próbálják filozófiailag értelmezni. Koch megjelöl további ilyen tárgyú passzusokat Porphüriosz, Iamblikhosz, Proklosz műveiben is, lásd Koch 1900. 9.

*principiis*-ének 59. fejezete szintén Déneséhez hasonló módon veti fel az isteni teljesség, *pléróma* megnevezésének problémáját (bár a kifejtés azután más irányba fordul). I. P. Sheldon-Williams pedig meggyőzően érvel amellett, hogy a Dénes által Hierotheosznak nevezett és többször idézett, azonosítatlan mester *Theologikai sztoikheioszeiszében* megfogalmazott istennév-program az *Isten nevei* talán legfontosabb mintája.<sup>16</sup>

5. Az „*Isten nevei*” felépítése és tartalma. Az *Isten nevei* tizenhárom részből áll, amelyek tartalma címszavakban így jellemezhető: 1. A névprobléma expozíciója; 2. a névprobléma szentháromság-teológiai vonatkozása; 3. buzdítás imádságra; Dénes műve Hierotheoszéhoz képest; 4. Isten mint a jó; a rossz problémája; 5. Isten mint a minden létezőt létrehozó lét; 6. Isten mint örök élet; 7. Isten mint bölcsesség; 8. Isten mint hatalom, igazságosság és megváltás; 9. Isten mint nagy és kicsi, azonos és más stb.; 10. Isten mint mindenható; 11. Isten mint béke; 12. Isten mint a Szentek Szentje, Királyok Királya, Urak Ura, istenek Istene; 13. Isten mint a tökéletesség és mint Egy.

A fordításban itt közölt első két rész tartalmát pedig a következőképpen bonthatjuk ki: I.1–4. E fejezetek fő gondolata, hogy a *Szentírásban* mondottak a tételes istentan forrásai, e tanításokon nem szabad túlmenni. Ennek ellenére már itt is újplatonikus fejtegetéseket találunk Isten kimondhatatlanságáról, hiperbolikus transzcendenciájáról és Istenről mint Egyről.

I.5. A mű egyik dialektikai alapkérdése itt fogalmazódik meg: ha Isten hiperbolikusan transzcendens (elzárt és megközelíthetetlen), akkor hogyan lehet róla egyáltalán beszélni, hogy lehet a teológiát művelni? Dénes válasza szerint Istent egyfelől a létezők róla való *tagadásával* (negatív teológia), másfelől az *okozataiból* lehet „megénekelni” (pozitív teológia).

I.6–8. Dénes tovább taglalja az istennevek problémáját: Isten egyfelől megnevezhetetlen ugyan, másfelől azonban okozatai alapján mégis alkalmazhatunk rá neveket, amennyiben Ő a világ teremtője, gondviselője. A nevet meghaladó jóság így – paradox módon – minden létező alapján megnevezhető a kauzalitás elve szerint. A testi jellegű istennevek felsorolása után Dénes rátér a „szellemi” istennevekre, hangsúlyozva, hogy azokat is az Írások alapján fogja majd vizsgálni.

---

<sup>16</sup> Vö. *Isten nevei* III.2 és Sheldon-Williams 1966. küln. 112–113. A *Theologikai sztoikheioszeisz (A teológia elemei)* is azonosítatlan vagy elveszett szöveg, melynek tartalmát csak Dénes rövid prezentációjából ismerünk (*Isten nevei*, II.10). Sheldon-Williams szerint nincs okunk kételkedni abban, hogy valós, történeti személy valóban létező (illetve valamikor létezett) művéről van szó.

II.1. A névprobléma szentháromság-teológiai vizsgálatának eredménye, hogy Isten minden *a posteriori* kikövetkeztetett tulajdonsága az *egész* Istenre vonatkozik, nem csak egy részére, azaz nem csupán *egy* isteni személyre. Dénes gyors indukcióval a következő isteni nevekről (végső soron isteni attribútumokról) bizonyítja, hogy a teljes istenségre vonatkoznak: jóság; lét; élet forrása; világ fölötti uralom; szépség; bölcsesség stb.<sup>17</sup> Végül e tézisekkel összhangban közli, hogy célja az egységes, átfogó istennév meghatározása.

II.2–3. Az átfogó istennevek alkalmazása azonban nem jelenti az egyes isteni személyek egyedi tulajdonságainak (atyaság, fiúság) *összeolvasztását*. E kérdés tekintetében is az Írásokat kell útmutatónak tekintenünk. – Dénes ezután *negatív* teológiai listát állít fel Isten közös, azaz mindhárom isteni személyre kiterjedő tulajdonságairól (és egyben megnevezéseiről): Jó feletti, Isten feletti, lét feletti, élet feletti, bölcsesség feletti.<sup>18</sup> Ezt az isteni kauzalitás alapján kiegészíti egy párhuzamos, *pozitív* teológiai listával is: jó, szép, létező, életet nemző, bölcs stb. (Mindkét listából kimarad az *egység*.) Istenben ezzel szemben *nem* közös az atyai, fiúi, szentléleki név és mivolt, illetve Krisztus embersége.

II.4. Isten átfogó tulajdonságai – Dénes szavával, az isteni *egyesülések* – alapfelépítmény viszonyban vannak az isteni *elhatárolódásokkal* (a csak egyetlen személyt jellemző tulajdonságokkal). Az isteni természet egészét jellemző *egyesülések* vagy *egységek* felettes valóságok: ezek alkotják Isten transzcendens magját. Az egyedi isteni aspektusokat megjelölő *elkülönülések* ezzel szemben Isten önkinyilatkoztatásai, automanifestációi: kiáramlások (*proodoi*) az alacsonyabbrendű valóságok számára.<sup>19</sup> – Dénes e ponton újra felsorolja a Háromság minden személyében *közös* tulajdonságokat, melyek majdnem mind negatív teológiai jellemzők, a meghaladás értelmében vett tagadások. Első helyen áll a létfelettség. A fejezet zárógondolata, mely szerint a mindeneget meghaladó Egységben részesül minden (és így lesz minden maga is egység), Proklosz *Elementatió*jából származó tétel.

II.5–6. A Háromság három aspektusának *egyedi* sajátosságai. Az isteni személyek mint a transzcendens lényeg egyedileg elkülöníthető aspektusai is rendelkeznek azonban *közös* tulajdonságokkal. Dénes ismét a prokloszi részesülés-elméletet alkalmazza az istenfogalomra: Isten az, akiben *részesülés nélkül* (amethexia) *részesül* a sokaság. Szerzőnk

---

<sup>17</sup> E sorrend nyilván értékrend is. Megfigyelhető, hogy itt kimarad a másutt mindig hangoztatott *egység*, de talán azért, mert éppen arról van szó, hogy mindezek a tulajdonságok Istenre mint egységre, egységesen vonatkoznak.

<sup>18</sup> Ez a sorrend is fontossági sorrendnek tűnik.

<sup>19</sup> Ez egyben a filozófiai kabbala (végső soron plótinuszi) alapgondolata is.

ezután újra kitér Krisztus sajátosságára (elkülönülésére), rámutatva, hogy ennek során is van közös tulajdonsága a másik két személlyel.

II.7–8. A szellemi működés és az akarat elnyugvása mint istenismereti módszer. A Dénes által alkalmazott újplatonikus gondolatmenet szerint az isteni tulajdonságokat csak a részesülések (*metokhai*) útján ismerjük meg, melyek során minden szellemi működés kialszik, mivel Isten lényege nem elgondolható s nem kimondható. Isten az abszolút transzcendens lény. Az isteni lényeg megismerhetetlenségének oka, hogy a kauzalitás olyan leképezés, amely csak ikonikus és nem lényegi hasonlóságot eredményez az okozatban.

II.9–11. Az isteni megismerhetetlenség a *megtestesült* Krisztust is jellemzi. Dénes itt a nevezetes Hierotheosz-idézettel, tömény újplatonikus teológiával írja le a Fiú felfoghatatlan természetét:<sup>20</sup> támaszkodik a részesülést és az Egy túlsordulását tárgyaló prokloszi elméletre (*Elementatio*), valamint az Egy transzcendenciájának damaszkioszi tanára (*De primis principiis*). Krisztus e transzcendenciája ellenére ereszkedett le az emberhez. További újplatonikus – prokloszi, damaszkioszi – teológiai tételek írják le Isten *oszthatatlan osztódását*. Isten, az Egy az egység transzcendens forrása, amely transzcendenciája ellenére részesíti önmagában az evilági egységeket. Dénes megfogalmazásai azt sejtetik, hogy Istenben van egy alap vagy mag (ez Isten mint hiperbolikusan transzcendens Egy), amelyet körülvesznek Isten egyedi megnyilvánulásai (*proodoi*) vagy hatóerői. Ezt fejezi ki Dénes azzal is, hogy Istenben erősebb az egység, mint az elkülönülések, azaz hatások. Az utolsó fejezet kifejezett propozícióval zárul: célunk Istent a megnyilvánulásai alapján dicsérni a Szentírásban található istennevekből kiindulva, úgy, hogy mindegyiket Isten *egészére* alkalmazzuk.

6. Az Isten nevei *teológiája*. Dénes e művének teológiája pozitív és negatív teológia határán áll,<sup>21</sup> de egyértelműen inkább a pozitív teológiához tartozik, amennyiben kifejezetten a kauzalitás mozzanatára összpontosítva írja le Isten főbb lehetséges megnevezéseit. E teológia egyik fő kérdése Isten elérhetetlenségének és önátadásának (önközlésének) paradoxona: a legkevésbé hozzáférhető egyben a legközvetlenebbül adott is. A rejtett mag és a periféria közötti végtelen távolság csökkentését szolgálja a *theophaneiák* tana: ezek az Isten lényegéből származó jelenések a befogadó felfogóképességéhez illő arányokra kicsinyítik le az isteni végtelenséget. Az isteni elérhetetlenség elérését teszi lehetővé a szellemi működés

---

<sup>20</sup> Hierotheoszról lásd Sheldon-Williams 1966. *passim*.

<sup>21</sup> Vö. I.6.: „A teológusok mármost ennek tudatában úgy is megéneklik őt mint névtelent, és úgy is, hogy az összes névre támaszkodnak.”

elnyugvása is, amely egyfajta misztikus unió eszköze – Isten rejtettebb tulajdonságait ugyanis csak a bennük való részesedés képes velünk megismertetni.

Dénes *trinitológiája* az isteni lényeg egysége és az isteni személyek különbsége között egyfajta alap-felépítmény viszonyt érzékel. A Szentháromság kitüntetett figyelemben részesülő személye Krisztus, aki az emberi természet felvétele miatt a leginkább egyedi vonásokat mutatja a Háromságon belül.

Dénes visszatérően hangoztatja, hogy a teológiai kutatás határa a Szentírás, de egyáltalán nem tartja be ezt az önmaga számára lefektetett elvet. Ez továbbvezet minket a következő kérdéshez.

7. *Az Isten nevei újplatonikus jellegének kérdése.* Dénes tanítása egyfelől jellegzetesen keresztény, másfelől jellegzetesen újplatonikus: szerzőnk szentháromság-teológus és krisztológus, de fundamentálteológiája, istenfogalma újplatonikus magvú. Nyilvánvalóan igen jól ismeri különösen Prokloszt.<sup>22</sup> Egyes lényegi tanítások – különösen az Egy egyszerre transzcendens és immanens viszonyulása a Sokhoz, Isten osztatlan osztódásának tana – kifejezetten Proklosz *Sztoikheiószisz*ából fogantak (vö. II.11),<sup>23</sup> vagy Iamblikhosz *De mysteriis*éből, vagy Damaszkiosz *De primis principiis*éből. Megfigyelhető továbbá, hogy az istenfogalom kidolgozásában a keresztény, illetve újplatonikus fejtegetések úgy váltogatják egymást, mintha csak a szerző szerkesztési elve lenne, hogy egy nyíltan szentírási hivatkozású passzust egy tartalmilag újplatonikus passzus bont ki, értelmez, támaszt alá. Ezenkívül a *terminus technicus*ok jelentős része bizonyíthatóan újplatonikus szerzők alkotása. Ál-Dénes nyilvánvalóan teljesen tudatosan ágyazta be az Egy újplatonikus alapteológiáját a keresztény istentanba. Az eljárás filozófiai-teológiai célja legkevesebb az lehetett, hogy így megmutassa: egy ilyen szintézis legalábbis lehetséges. De talán egyenesen az volt a cél, hogy világossá váljon: a szintézis kifejezetten megtermékenyítő hatású lehet a keresztény teológiára. Ha Dénes számítása ez volt, akkor célját elérte: a *Corpus Dionysiacum* szövegei Keleten Hitvalló Maximosz, Nyugaton Johannes Scottus Eriugena közvetítésével beépültek a teológiai hagyomány alapjaiba.

8. *Fordítási-terminológiai problémák.* A mű az *Isteni nevekről* (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων, De divinis nominibus*) szerzői címet viseli, és lehet érvelni amellett, hogy a címet helyesebb lenne így fordítani (elvégre angolul is így szokás: *The Divine Names*). Miután azonban a mű témája Isten *a posteriori* megalapozott neveinek, megnevezéseinek számbavétele (melyekre

---

<sup>22</sup> A Proklosz által Dénesre gyakorolt hatásról lásd Sheldon-Williams 1972, valamint Saffrey 1998.

<sup>23</sup> Ismeretes, hogy az *Isten nevei* IV-ben döntő Proklosz *De malorum subsistentiá*jának hatása.

azután felépíthető egy rendszeres teológia), ezért tartalmilag mégis pontosabbnak tűnik a cím *Isten nevei*-ként való fordítása (ahogyan Suchla is fordítja: *Die Namen Gottes*).

A helyenként rendkívül bonyolult szintaxis és a filozófiai értelmezési problémák mellett különösen az *οὐσία* (*uszia*) terminus fordítása, értelmezése jelent nehézséget a szövegben (önmagában, összetételeiben és képzett formáiban is). Ez a terminus itt véleményünk szerint a *lét* (Pl. *Ti.* 29c3) és a *lényeg* (Pl. *Phdr.* 245e3, Arist. *Metaph.* 1017b22) fogalmához is kapcsolódik. Miután azonban célszerű egyetlen kifejezéssel fordítani, ezért a *lényeg* szót választottuk.

9. *Filológiai megjegyzések.* B. R. Suchla kritikai kiadásának (CD I) szövegét (*textus receptus*) vettük alapul, a korai szír fordítások figyelembe vétele nélkül. Meg kell jegyeznünk, hogy Perczel István nem tekinti elfogadhatónak a Suchla–Heil–Ritter által rekonstruált *hyparchetypus* szövegét (vö. Perczel 2004. 414; 2008. 558; 2012. 65–66).

Lábjegyzetben hozzuk a filozófiai-teológiai szempontból fontosabb *scholionokat* (magyarázatokat) Szküthopoliszi János kommentárjából. Amikor Rorem–Lamoreaux *Scholion*-fordítása alapján meg lehetett állapítani, hogy egy adott *scholion* Szküthopoliszi Jánostól származik, ezt János nevének említésével mindig jelöltük, ellenkező esetben csak annyit írunk, hogy „a *Scholion* ezt és ezt mondja.” A *Scholion* további szerzőiről (Hitvalló Szt. Maximosz, Georgiosz Pakhümerész stb.) és a kommentár kialakulásáról, hagyományozódásáról lásd Suchla bevezetőjét a *Corpus Dionysiacum* IV/1-es kötetéhez (CD IV/1. 17–21; 39–51). Suchla a CD IV/1 kritikai apparátusában külön tünteti fel a Hitvalló Maximosznak tulajdonítható *scholionokat*.

Az *Isten nevei* főszövegében szereplő bibliai szöveghelyeket és a görög filozófiai utalások nagyobb részét Suchla kiadásának apparátusa alapján tüntettük fel (és minden esetben ellenőriztük).

A szögletes zárójelek [] vagy fordítói közbevetések, kiegészítések, vagy az eredeti terminusokat közlik. A normál zárójelek () Dénes és a többi szerző szövegében szerzői közbevetések. A részeket és fejezeteket jelölő számok nem szerepelnek a kéziratokban.

Vassányi Miklós



## Isten nevei

Dénes pap Timóteusnak, paptársának

(Szküthopoliszi János kommentárjának felhasználásával)\*

### I. rész

1. Most pedig, kedvesem, a *Teológiai vázlatok* után<sup>24</sup> rá fogok térni az istennevek magyarázatára, amennyire ez lehetséges. S legyen számunkra most is előírás az Írások ama törvénye, hogy az Istenről mondottak igazságát ne az emberi bölcsesség meggyőző érvei által kifejtetten féljük, hanem a teológusok Szentlélek ihlette erejéből nyert bizonyítás révén,<sup>25</sup> mely által kimondhatatlanul és megismerhetetlenül összekapcsolódunk a kimondhatatlan s megismerhetetlen dolgokkal, midőn értelmi és szellemi képességünk és működésünk felsőbbrendű módon egyesül [*ἕνωσιν*] velük.

Ezért hát egyáltalán nem szabad merészkednünk kimondani vagy akár elgondolni valamit a lényegfeletti [*ὑπερουσίου*] és rejtett istenségről azon túlmenően, amit a Szentírás Istenhez illően megvilágosított előttünk. Hiszen magának az értelmet és észet és lényezet meghaladó lényegfelettségnek [*ὑπερουσιότητος*] jellegzetessége, hogy nem nyerhető róla tudás. Neki lényegfeletti tudást kell tulajdonítanunk, annyira tekintve felfelé, amennyire behatol hozzá az isteni Írások ragyogása, míg a felsőbb sugarak felé az isteni dolgok iránti mértékletességgel és jámborsággal, alázatosan fordulunk. Elvégre ha egy kicsit is hinnünk kell a tökéletesen bölcs és igaz teológiának, az egyes szellemekhez illő mértékben tárulnak fel s válnak a szemlélet tárgyává<sup>26</sup> az isteni dolgok, mivel a mennyei jóság megváltó igazságosságban, Istenhez illően különíti el a mérték szerinti dolgoktól a mérhetetlenséget, hiszen az befogadhatatlan.

Amiként ugyanis felfoghatatlanok és szemlélhetetlenek az érzéki dolgok számára a szellemi dolgok, illetve a formát és alakot viselőik számára az egyszerű és alak nélküli dolgok, s a testi alakokkal megformáltak számára a testetlen dolgok megfoghatatlan és alakba nem

---

\* A Migne-féle patológia *S. Maximi in librum De divinis nominibus scholia* cím alatt közli a kommentárt (PG 4. 185–416), bár a szöveg nagyobb részének szerzője Szküthopoliszi János (lásd a Bevezetőt). A *Scholia* idézéséhez Suchla kritikai kiadását vettük alapul: CD IV/1, de közöljük a PG 4 oldalszámait is. Suchla kritikai szövegrekonstrukciója igen sok helyen eltér a PG 4 erősen romlott szövegétől.

<sup>24</sup> *μετὰ τὰς Θεολογικὰς ὑποτιπώσεις*. Dénes egyik elveszett vagy esetleg soha meg nem írt műve. A *Scholion* elveszett műként tartja számon (CD IV/1. 146. = PG 4. 201D 4–5: *ζητεῖται*). Dénes említi alább, az I.5-ben és a II.1-ben is.

<sup>25</sup> Az eredetiben szó szerinti idézet Szt. Páltól, 1Kor 2,4.

<sup>26</sup> *ἐποπτεύεται* – a misztériumvallások szókészletében a beavatás legmagasabb fokát leíró terminus.

önthető alakmentessége, az igazság ugyanazon aránya szerint haladja meg a lényegeket a lényegfeletti végtelenség, és a szellemeket a szellem feletti egység. S minden gondolkodás [*διανοίαις*] számára elgondolhatatlan a gondolkodás feletti Egy, és minden értelem számára kimondhatatlan az értelem feletti Jó, amely minden egység egyesítő egysége [*ἐνὰς ἐνοπιός*] és lényegfeletti lényeg s felfoghatatlan ész [*νοῦς ἀνόητος*] és leírhatatlan értelem, az értelem, az ész és a név számára hozzáférhetetlen, másként létezik, mint a létezők, s bár a létezés *oka* mindenk számára, maga mégsem létező, amennyiben minden lényegen túl van,<sup>27</sup> s amiként érvényesen és érthetően Ő maga tette világossá önmagáról.

2. E lényegfeletti s rejtett istenséggel kapcsolatban tehát – mint mondtam – nem szabad arra merészkednünk, hogy bármit mondjunk vagy akár elgondoljunk azon túl, amit a szent Írásokban isteni módon kinyilvánítottak számunkra. Mert amint Ő maga jóságához illően tanítja önmagáról az Írásokban, a róla szóló tudás (hogy Ő micsoda) és az Ő szemlélése minden létező számára elérhetetlen, mivel mindenektől lényegfelettien elkülönült [*ὑπερουσίως ἐξηρημένη*]. És sok olyan teológust fogsz találni, akik nemcsak mint láthatatlant és felfoghatatlant énekelték meg Őt, hanem mint kifürkészhetetlent s kinyomozhatatlant is, mivel nyomuk sincs azoknak, akik eljutottak az Ő rejtett végtelenségéhez.

Mégsem igaz, hogy a Jóban egyáltalán ne részesülhetne egyetlen létező sem, hanem – bár állandóan önmagán nyugtatja lényegfeletti sugarát – jóságához illően megmutatkozik minden egyes létező arányos megvilágosításaiban [*ἐλλάμπεισιν*], s a szent szellemeket felemeli a nekik elérhető, őrá irányuló szemlélődéshez és közösséghez s a hozzá való hasonuláshoz [*ὁμοίωσιν*], ha a megengedett módon s szentekhez illően elmélkednek róla, és se fel nem fuvalkodnak képtelenül annak irányába, ami meghaladja a hozzájuk igazodó módon megadott isteni jelenést [*θεοφανείας*], se nem csúsznak lefelé a rosszabb felé való lealacsonyodás folytán, hanem állhatatosan és elhajlás nélkül emelkednek fel a rájuk világító sugárhoz, s a nekik engedélyezett megvilágosodások iránti illő mértékű vágyakozásukban szent istenfélelemmel, fegyelmezetten és jámborul szárnyalnak fölfelé.

3. Alávetve magunkat ezen isteni igának, mely az égfeletti lényegeket [*τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν*] minden szent rendjét is járomban tartja, felemelkedünk a szent Írásokban ránk ragyogó sugarakhoz, az ész és lényeg fölötti isteni princípium [*θεαρχίας*] rejtelmét az ész kifürkészhetetlen és szent istenfélelmével, a nem kimondandó dolgokat pedig fegyelmezett hallgatással tisztelve. S az Írások világossága vezet el bennünket az isteni

---

<sup>27</sup> ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα. Vö. Platón, *Állam* VI. (509B8–9): „a Jó nem lényeg [vagy: lét], hanem túlemelkedik a lényegen méltóság és hatalom tekintetében.” (...οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.)

himnuszokhoz – mert az Írások a világot meghaladó módon [ὕπερκοσμίως] világosítanak meg minket – s a szent himnuszéneküléshez, mivel képessé tesznek meglátni a tőlük kapott, velünk arányos isteni fényeket, és megénekelni minden szent megvilágosodás [φωτοφανείας] jótevő forrását, olyan módon, ahogy azt Ő maga ránk hagyományozta önmagáról a szent Írásokban. Például úgy, hogy Ő mindenek oka és forrása és lényege és élete, az elbukók számára gyógyulás és feltámadás; akik az istenképiséget megrontó hatás felé csúsztak el, azoknak megújulás és újjáalakulás; akiket valamely profán izgalom nyugtalanít, azoknak szent nyugalom; a megállapodottaknak biztonság; a hozzá emelkedőknek felfelé vezető irányítás; a megvilágosítottaknak megvilágosodás; a beavatottaknak a megszentelődés forrása; az átistenülőknek isteni mivolt [τῶν θεουμένων θεαρχία]; az egyszerűvé válóknak egyszerűség; az egyesülőknek egység; minden kezdet kezdete, mely lényegfelettien meghaladja a kezdetet, s a rejtelem törvény szerinti, jóságos közlése; s röviden szólva, az élők élete, a létezők lényege, minden élet és lényeg forrása s oka, mivel jósága a létezésbe vezeti a létezőket, és fenntartja őket.

4. Ezekbe a dolgokba a szent Írások által nyertünk beavatást. Azt fogod találni, hogy a teológusok úgyszólván minden szent himnusz-zengése is az istenség jótékony megnyilvánulásainak [προόδους]<sup>28</sup> megfelelően rendez el magyarázat-<sup>29</sup> s dicsőítésképpen az istenneveket. Ezért látjuk, hogy az isteni princípiumot szinte az összes teológiai értekezésben szent módon egyrészt mint *egységet* [μονάδα] és oszthatatlan egyet [ἐνάδα]<sup>30</sup> éneklik meg természetfeletti rész nélküliségének egyszerűsége és egysége miatt, mely rész nélküliség által mint egyesítőerő által eggyé válunk, s – miután részekre tagolható különbségeink világfeletti módon eggyé fonódtak – istenképi egységgé és Istenhez hasonló egyesüléssé állunk össze; másrészt mint *hármasságot* lényegfölötti termékenységének három személyben való [τριπρόστατον] kinyilvánítása miatt, amelyből származik s „kapja nevét minden nemzetség a mennyben és a földön”,<sup>31</sup> harmadrészt pedig mint a létezők *okát*, miután mindent az Ő létadó jósága hozott létre, amely egyfelől bölcs és szép, hisz minden létező, mely a saját természetét

---

<sup>28</sup> Szküthopoliszi János a *πρόδος* szót lényegileg *ἐκφανσις*-ként („kinyilvánítás”) értelmezi, amikor azt írja, hogy Dénes „az Atya elgondolást meghaladó előjövételét [*πρόδον*] a Fiú és a Szentlélek kinyilvánításába [*ἐκφανσιν*] ‘termékenység’-nek mondja” (CD IV/1. 134. = PG 4. 196B2–7).

<sup>29</sup> *ἐκφαντορικῶς*. A *Scholion* szerint az *ἐκφάντωρ* terminus eredetileg azokra utalt, akik „a misztériumok kimondhatatlan tanításait szimbólumok útján tették világossá” (CD IV/1. 130. = PG 4. 193B12–14).

<sup>30</sup> Szküthopoliszi János nem tesz különbséget a *μονάς* és a *ἐνάς* szavak jelentése között, mindkettőt „részek nélküli egység”-nek fogja fel (CD IV/1. 131–132. = PG 4. 193C2–D1).

<sup>31</sup> Mt 28,18. A *Scholion* szerint a „nemzetség” szó egyfelől a kerubok, szeráfok, fejedelemségek, hatalmak azonos sorozatba tartozó rendjeire (*τάξεις*) utal, amennyiben azok egymással érintkeznek, másfelől az emberek szellemi rendjeire mint a rokonság egy fájára, illetve az emberek egymással való társulásaira is (CD IV/1. 134. = PG 4. 196B8–12).

sértetlenül megőrzi, telve van az Istennel áthatott harmónia teljességével és szent szépséggel; másfelől pedig különösen emberszerető,<sup>32</sup> hiszen egyik személyében [ύποστάσεων] valóban teljes közösséget vállalt az emberi létezéssel,<sup>33</sup> amennyiben magához emeli és magára ölti az emberi nyomorúság állapotát, miáltal az oszthatatlan Jézus kimondhatatlan módon összetetté lett,<sup>34</sup> és időbeli tartamot kapott az örökkévaló, s az emberi természetben született meg az, aki a teljes természet minden rendjéből lényegfeletti módon kilép, sajátos tulajdonságainak változatlan és összeolvadás nélküli [ἀσυγχύτου]<sup>35</sup> állandósága mellett. S ami egyéb, isteni erejű világossággal csak megajándékozott minket ihletett tanítómestereink titkos hagyománya az Írások nyomában s azok magyarázatául, abba beavatást nyertünk mi is, egyelőre a velünk arányos módon, az Írásokban megnyilvánuló és a szent rendben hagyományozott emberszeretetet szent fátylain keresztül, mely érzékelhető dolgok leplébe burkolja az intelligibilis dolgokat, s a létezőkbe a lényegfelettiéket,<sup>36</sup> s alakokba és formákba öltözteti az alak és forma nélkülieket, és a természetfeletti s alakkal megjeleníthetetlen egyszerűséget a részekre tagolható jelképek változatossága révén sokszorozza meg és önti formákba. De majdan, amikor már romolhatatlanná és halhatatlanná váltunk, s elnyertük a Krisztus-alakúság és hiánytalan üdvösség állapotát, az Írás szerint „mindig az Úrral leszünk” [1Thessz 4,17], mivel egyrészt tökéletesen tiszta szemlélődések révén eltelünk az Ő látható isteni megmutatkozásával [θεοφανείας],<sup>37</sup> amely vakító világossággal ragyog körül minket, mint a tanítványokat Urunk tökéletesen isteni színéváltozása során; másrészt pedig a szenvedélyt nem ismerő és anyagtalan lélek részben, az ész révén részesülünk az Ő intelligibilis megvilágosításában [φωτοδοσίας] és az észet meghaladó egyesülésben a túlvilágian ragyogó sugarak megismerhetetlen s üdvözítő felfogása által. Elvégre a mennyfeletti szellemek

---

<sup>32</sup> φιλόανθρωπον δὲ διαφερόντως. A szófordulat viszatér a teológiailag fontos 4. Levélben is, vö. Vassányi ford. 2012.

<sup>33</sup> A részben Szküthopoliszi Jánosnak tulajdonítható *scholion* szerint Dénes itt a nesztoriánusok, monofiziták és apollinaristák ellen foglal állást, amennyiben hangsúlyozza, hogy a Szentháromság egyik személye teljes közösséget vállalt az emberi nemmel (CD IV/1. 135. = PG 4. 196C8–D5).

<sup>34</sup> ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συνετέθη

<sup>35</sup> Krisztus kettős természetének összeolvadás nélküli, de szétválaszthatatlan egységéről lásd Maximosz 5. *ambiguumát* (vö. Vassányi ford. 2012). A *Scholion* is leszögezi, hogy Krisztus összeolvadás nélkül (ἀσυγχύτως) őrizte meg isteni természetét akkor is, amikor azzá lett, ami azelőtt nem volt: emberré (CD IV/1. 136. *in apparatus critico* = PG 4. 196D9–12).

<sup>36</sup> τοῖς οὐσι τὰ ὑπερούσια

<sup>37</sup> A *Scholion* Szküthopoliszi Jánosnak tulajdonítható része szerint (CD IV/1. 139–140. = PG 4. 197C12–D4) Krisztus látható teofániája (isteni megjelenése) „az Ő isteni teste,” „élő húsa.” Ezt a tézist Dénes egyszerre irányozná a nesztoriánusok és a monofiziták ellen. János elmélete szerint Krisztusnak lesz *szellemi* teofániája is, amely az ész számára lesz észlelhető, s amelyet csak az üdvözülés állapotában szemlélhetünk majd (ἡ δὲ νοητῆ, ἥτις κατὰ νοῦν ἔσται ἡμῖν μεθεκτῆ). A nem János által írt *scholion*-rész (uo. D4–8) hozzáteszi, hogy e magasabbrendű teofániától, isteni jelenéstől is el fogunk fordulni azonban maga Isten felé, hogy Tőle elnyerve a tökéletes megvilágosodást (ἐκεῖθεν τελείως ἐλλαμπόμενοι), összetett mivoltunk feladásával oszthatatlan egységgé váljunk (ἐνοειδῶς ἐν γενόμεθα).

[ὕπερουρανίων νοῶν] istenibb utánzása révén<sup>38</sup> „angyalokkal egyenlőek” leszünk, amiként az Írások igaz tanítása mondja, s „Isten fiai, hiszen a feltámadás gyermekei vagyunk.” [Lk 20,36.]

Most azonban – amennyire ez nekünk lehetséges – illő szimbólumokat alkalmazunk az isteni dolgokra, ezektől pedig velünk arányos mértékben fölemelkedünk a szellemi látványok<sup>39</sup> egyszerű és egységes igazságához, s túl az Istenhez hasonló dolgok minden emberi elgondolásán, értelmi működéseinket beszüntetve<sup>40</sup> fogjuk fel a lényegfeletti ragyogást – amennyire ez megengedett –, melyben minden ismeret minden teljessége a kimondhatatlant meghaladó módon eleve létezett,<sup>41</sup> s amelyet se elgondolni nem lehet, se kimondani, se egyáltalán sehogyan szemlélni, mivel mindeneken túl van [ἐξηρημένην], és több mint megismerhetetlen [ὕπεράγνωστον], s mert egyrészt minden lényegi ismeret és hatóerő minden beteljesedését együtt lényegfölötti módon eleve önmagában foglalja, másrészt pedig átfoghatatlan hatóereje révén még az összes mennyfölötti szellemnél is magasabban helyezkedik el. Hiszen ha minden ismeret a létezőkre vonatkozik, és határa a létezőkig terjed ki, akkor a minden lényegen túl lévő fényesség egyben minden ismeretet is felülmúl.<sup>42</sup>

5. Ha azonban meghalad minden értelmet és minden megismerést, s általában a szellem és a lényeg fölött helyezkedik el, amennyiben mindeneket körülvesz és összetart s eleve magában foglal, míg ő maga mindenek számára teljességgel felfoghatatlan, és sem érzékelés nincsen róla, sem képzet, se vélemény; se név, se szó nem illik rá, se érintés,<sup>43</sup> se

---

<sup>38</sup> A *Scholion* szerint (CD IV/1. 140. in apparatu critico = PG 4. 197D9–200A3) Dénes azért beszél „istenibb” utánzásról, mert a szent életű emberek már ezen a világon is a „mennyfeletti elmékhez,” az angyalokhoz illő (ἀγγελοπρεπής) életet élnek, de még nem tökéleteset. Az üdvösség állapotában viszont elérik majd a tökéletességet (τὸ τέλειον).

<sup>39</sup> A *Scholion* az angyalokra vonatkoztatja a „szellemi látványok” (νοητῶν θεαμάτων) kifejezést, mivel szerinte az egy sorral lejjebb szereplő „Istenhez hasonló dolgok” (vagy „isten dolgok,” τῶν θεοειδῶν) kifejezés egyértelműen rájuk utal (CD IV/1. 140–141. = PG 4. 200A4–9).

<sup>40</sup> A *Scholion* szerint (CD IV/1. 141. = PG 4. 200A10–15) azért nyugszanak el az ember szellemi működései (Dénes szövegében τὰς νοερὰς ἐνεργείας, a *Scholion*ban τῆς νοερᾶς ἐνεργείας), mert az ész az isteni természet felfoghatatlanságát (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀκατάληπτον) nem foghatja fel a maga mozgásával (τῆ κινήσει τοῦ νοῦ). A megismerés (ἡ νόησις) ehelyett épp a saját nyugalmával, működéstől való mentességével tudja – paradox módon – felfogni a felfoghatatlant, amennyiben adományozott, világos és teljes meggyőződés birtokába jut a Felfoghatatlan közelében (πρὸς τινα ὁμολογουμένην καὶ τρανὴν πληροφορίαν ἡ νόησις φέρεται παρὰ τὸ ἀκατάληπτον, ὅπερ τῆ οἰκεία ἀνενεργησία καταλαμβάνεται).

<sup>41</sup> Istenben minden megteremtendő létező eleve létezett (vö. Ef 1,4), mondja Szküthopoliszi János *scholion*ja (CD IV/1. 141–142. = PG 4. 200B2–C1), amennyiben Isten öröktől fogva (προαιωνίως) tudta, hogy meg fogja teremteni őket, és hogy mikor fogja megteremteni őket. Isten így már a teremtés előtt ismerte (προεγνωσμένα) minden teremtményét, ezért azok benne előzetesen léteztek (προϋφέστηκε).

<sup>42</sup> ἡ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεώς ἐστιν ἐξηρημένη.

<sup>43</sup> Az „érintés” (ἐπαφή) Epikurosz óta „közvetlen értelmi belátás, *intuitio*” értelemben használt filozófiai terminus (*Fragm.* 250; vö. Plótinosz 6.7.36.4; Iamblikhosz, *Comm.math.* 8.37; uő., *Myst.* 3.26.30). Szküthopoliszi János kommentárja szerint „szellemi felfogás” (νοερὰν κατάληψιν, CD IV/1. 145. = PG 4. 201C8–9).

tudás; akkor az *Isten neveiről* szóló értekezésünk hogyan ér célba, ha bizonyítható, hogy a lényegfölötti istenség megszólíthatatlan és néven túli?

Nos – amiként mondtuk, midőn a *Teológiai vázlatokat* kifejtettük –, az Egyet, a megismerhetetlent, a lényegfelettit, magát a Jót, ami önmagában véve van, a háromságos egységet [*τριαδικὴν ἐνάδα*], mely egyformán Isten [*ὁμόθεον*],<sup>44</sup> és egyformán jó, se kimondani nem lehet, sem elgondolni. De még a szent hatalmak angyalokhoz illő egyesülései is,<sup>45</sup> melyeket a több mint megismerhetetlen és transzcendensen ragyogó jóságra irányuló felfogásoknak [*ἐπιβολάς*]<sup>46</sup> vagy átvételeknek [*παραδοχάς*] kell neveznünk, kimondhatatlanok és megismerhetetlenek, s csak azokban az angyalokban léteznek, akiket az angyali megismerésen túl erre méltónak találtak.

Az Istenhez hasonlatos, vele az angyalok módjára (amennyire ez lehetséges) egyesülő szellemek<sup>47</sup> – miután minden szellemi működésük elnyugvása<sup>48</sup> által megvalósul a megistenült szellemek [*ἐκθεουμένων νόων*] ilyen egyesülése az istenfeletti világossággal – ezen egyesülések révén e világosságot kiváltképpen úgy éneklük meg, hogy tagadnak róla minden létezőt, mivel valóságosan és természetfeletti módon megvilágosodtak a vele való

---

<sup>44</sup> „Az ‘egyformán Isten’ valamiképpen a tökéletesen szent Háromságra vonatkozik.” (*Scholion*, CD IV/1. 146. *apparatus criticus* = PG 4. 201D6–7.)

<sup>45</sup> „Egyesülései.” a *Scholion* alapján (lásd a következő lábjegyzet) az Istennel való egyesülés típusaira kell gondolnunk.

<sup>46</sup> A *Scholion* szerint az „angyali teremtmények mintegy Isten jóságának felfogásai,” ahol ‘felfogás’ alatt „a teremtett dolgok egység felé haladó, osztatlanul osztott akarását” kell érteni (*τὴν εἰς τὸ καθ’ ἐν τῶν παραγομένων μεριζομένην ἀμερῶς θέλησιν*), tehát „az egyes szellemi dolgok teremtése felé irányuló mozgást.” Arra is gondolhatunk azonban – folytatja a *Scholion* –, hogy az *epibolē*, illetve *paradoxhē* az Istennel való egyesülés moduszai (*οἱ τρόποι τῶν πρὸς Θεὸν ἐνώσεων*), amennyiben az angyalok az értéküknek megfelelő mértékben vagy odafordulnak (*ἐπιβάλλουσι*) Isten jóságához, vagy átveszik (*παραδέχονται*) Tőle jóságának kinyilatkoztatását. Az egyesülés moduszai nemcsak az emberek, hanem még az alacsonyabbrendű angyalok számára is felfoghatatlanok (CD IV/1. 146–147. = PG 4. 201D8–204B2).

<sup>47</sup> Szküthopoliszi János szerint e szellemek (*νόες*) a próféták és az apostolok, akik az angyali mintát követve akkor érik el az Istennel való egyesülést (*τῆς ἀγγελουμιμήτου ἐνώσεως πρὸς Θεόν*), ha minden világi működésük elnyugvása révén (*κατὰ ἀπόπασιν πάσης ἐνεργείας κοσμικῆς*) megistenülnek (*ἐκθεουμένων*). A szellemi létezők esetében ugyanis – folytatja a Szküthopoliszi – minden mozgás, működés, valamint elnyugvás is *hatékony* vagy tevékeny (*ἐνεργῶς ἐστί*), és az egyesítő tökéletességhez vezet. Az örökkévaló és testetlen dolgokban lévő elnyugvások (*ἡρεμίαι*), nyugalmi állapotok (*ἡσυχίαι*), a működések szünetelése (*τῶν ἐνεργειῶν αἱ ἀποπαύσεις*) paradox módon épp az ilyen létezők természetének megfelelő *cselekvést* váltják ki (*τὸ κατὰ φύσιν πράττειν ποιοῦσιν*), ami elősegíti a zavartalanságot (*τῆς ἀοχλησίας... πρόξενον*; CD IV/1. 148–149. = PG 4. 204B3–C6). – János ilyen módon átértelmezi az ‘elnyugvás’ fogalmát, amennyiben a ‘lényeg zavartalan működését, beteljesedését, a dolog legmagasabb rendű működésének tökéletes megvalósulását’ érti rajta, nem a szó szoros értelmében vett passzivitást.

<sup>48</sup> *ἀπόπασιν*. A *Scholion* ezt így magyarázza: „lehetetlen ugyanis Istennel egyesülni [*ἐνωθῆναι Θεῷ*] és bizonyos módon Istenné válni [*Θεὸν τρόπον τινὰ γενέσθαι*], ha az érzékelésben és az értelemben nem nyugszik el valamelyik az anyagi működések közül [*τις τῶν ὑλικῶν ἐνεργειῶν*].” (CD IV/1. 149. *in apparatu critico* = PG 4. 204C8–11.) – Rá kell mutatnunk azonban, hogy Dénes a *szellemi* működések elnyugvásáról beszél (*κατὰ πάσης νοεῖας ἐνεργείας ἀπόπασιν*), a *Scholion* ellenben itt az *anyagi*, fentebb a *világi* működésekről.

legidvezítőbb egyesülés révén afelől,<sup>49</sup> hogy Ő minden létező oka ugyan, de magában véve semmi sem,<sup>50</sup> minthogy mindenektől lényegfeletti módon elkülönült.

Az isteni princípium lényegfelettségét tehát – hogy mi is a jóságon túli jóság léten túli létezése<sup>51</sup> – sem mint értelmet vagy hatóerőt, sem mint szellemet vagy életet vagy lényeket nem szabad megénekelnie senkinek azok közül, kik a minden igazság fölötti igazság szerelmesei; hanem csak mint minden habitustól, mozgástól, élettől, képzettől, véleményről, névtől, értelemről, gondolkodástól, észről, lényegtől, állapottól, megalapozástól, egyesüléstől, beteljesedéstől, határtalanságtól, minden létezőtől a meghaladás értelmében függetlent. De miután Ő – a jóság létezése lévén<sup>52</sup> – pusztá léte által minden létező oka, ezért az isteni princípium gondviselését [*πρόνοια*], mely a jóság forrása, az összes *okozatából* kiindulva kell megénekelnünk.<sup>53</sup> Mert őreá való tekintettel s övégette vannak mindenek, „és Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn.” [Kol 1,17; vö. Róm 11,36.] S a mindenség azáltal jön létre és áll fenn, hogy Ő létezik, és őreá vágyakoznak mindenek – a szellemi és értelmi dolgok az ismeret útján,<sup>54</sup> a náluk alacsonyabb rendűek az érzékelés útján, a többiek meg életmozgásukkal vagy lényegi, habitusukból fakadó alkalmasságukkal.<sup>55</sup>

---

<sup>49</sup> Azért szükséges minden létezőt tagadni az isteniről (a negatív teológia, *theologia apophaticé* eljárásának megfelelően), mert semmilyen létezővel sem sorolható egy kategóriába (*τὸ πρὸς μηδὲν τῶν ὄντων παραβάλλειν τὸ θεῖον*), mondja a *Scholion* (CD IV/1. 149. *in apparatu critico* = PG 4. 204C12–D1).

<sup>50</sup> Ezt úgy kell érteni – mondja Szküthopoliszi János –, hogy Isten semmi sem *a létezők közül* (*ὡς τῶν ὄντων μηδὲν ὄντα*), amennyiben a létezők oka a létezőkön túl van (*ὕπερ γὰρ τὰ ὄντα ὁ αἴτιος τῶν ὄντων*; CD IV/1. 149. = PG 4. 204D2–5).

<sup>51</sup> *ὑπεραγαθότητος ὑπερῦπαρξις*

<sup>52</sup> *ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξις*. Visszautalás az előző mondatban szereplő „jóságon túli jóság léten túli létezése” kifejezésre, amely egy *negatív* teológiai következtetés alapjául szolgált. A „jóság létezése” kifejezés most *pozitív* teológiai megfontoláshoz vezet: az Istenről való beszéd Isten okozatai alapján mégis lehetséges.

<sup>53</sup> Szküthopoliszi János a ‘gondviselés’ terminus kapcsán tiltakozik a mechanikus teremtés gondolata ellen (mely szerint Isten ugyanúgy indíték nélkül, vakon teremtene, ahogyan a pók sző). Areopagita szerint – írja János – Isten kizárólag a jóságától indítatva teremti a mindenséget (*φησὶ γὰρ διὰ μόνην ἀγαθότητα τὸ πᾶν παραγαγεῖν τὸν Θεόν*). Ezért lehetséges a kauzalitás elve alapján Isten okozataira (*τὰ αἰτιατά*) felépíteni a pozitív teológiát: Isten lényege önmagában véve ismeretlen (*ἀνεπίγνωστα*) ugyan, de a teremtésben *megnyilvánul*, mintegy *előjön* (*ἐκ τῆς εἰς τὰ ἔξω προόδου*; CD IV/1. 150–153. = PG 4. 205B3–208A9).

<sup>54</sup> „Szellemi dolgoknak az anyagi természetet nevezi, értelmi dolgoknak pedig az emberit; náluk alacsonyabb rendűeknek az állati természetet, amely csupán az érzékelés képességével van felruházva... A többi dolog, tudniillik a növények és minden élettelen és nem mozgó dolog tekintetében részben azt mondja, hogy ‘életmozgásukkal,’ tehát a táplálkozó és növekedő mozgásukkal [vágyakoznak őreá,] mert ezek a tulajdonságok vannak a növényekben; míg az élettelen dolgok azáltal [vágyakoznak őreá,] hogy magukban birtokolják teljes létüket – hisz ezt értette azalatt, hogy ‘lényegi, habitusukból fakadó képességükkel.’” (*Scholion*, CD IV/1. 154. *in apparatu critico* = PG 4. 208A11–B6; lásd még PG 4. 205C1–208A9.) A ‘lényegi, habitusukból fakadó képesség’ (*οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα*) fogalmát a kommentár egy korábbi szöveghelyen úgy értelmezi, mint a ‘képesség sajátosságát,’ ‘sajátos képességet’ (*ιδιότης τῆς δυνάμεως*), mely a dolog habitusából, azaz ‘tartós minőségéből’ (*ἔμμονος ποιότης*) fakad (vö. CD IV/1. 153–154. = PG 4. 208A2–4).

<sup>55</sup> Vö. Dénes, *Isten nevei* IV.4. (CD I. 148). A dolgok e felosztása tartalmi és terminológiai rokonságot mutat Proklosz *A teológia elemei* (*Elementatio theologica / Stoikheiosis theologiké*) c. művének 39. tételével (lásd Dodds 1963. 40–42). Az ottani három osztályhoz képest (élettelen dolgok–élőlények–megismerő lények) azonban Dénes – úgy tűnik – öt osztályt különböztet meg: angyal–ember–állat–növény–élettelen létező.

6. A teológusok mármost ennek tudatában úgy is megéneklék őt mint megnevezhetetlent [*ἀνόνομον*], és úgy is, hogy az összes névre támaszkodnak.

Egyfelől mint *megnevezhetetlent* – mint amikor leírják, hogy maga az isteni princípium a szimbolikus isteni megmutatkozás rejtelmes látomásainak<sup>56</sup> egyikében megróttá azt, aki megkérdezte: Mi „a neved?“,<sup>57</sup> s mintegy mindennemű, az Isten nevére irányuló ismerettől elúzva a kérdezőt, azt is mondta: „Miért kérded a nevemet?” [1Móz 32,30], és hogy „Nevem csodálatos.” Vagy nem ez a valóban csodálatos név [Zsolt 8,2], „mely minden név fölött való,” [Fil 2,9.] a megnevezhetetlen, a „minden nevet” meghaladó, „mely neveztetik” [Ef 1,21.] akár „e világon,” akár „a következőben”? [Uo.]

Másfelől mint *soknevűt* – mint amikor más alkalommal úgy idézik az istenséget, mint amely így szól: „Vagyok, aki van” [2Móz 3,14], „vagyok az élet” [Jn 11,25], „a világosság” [Jn 8,12], „az Isten” [1Móz 28,13], „az igazság” [Jn 14,6]; s amikor maguk az isteni dolgokban bölcsek a mindenség okát úgy dicsérik sok névvel, minden okozatából kiindulva, mint jót, szépet, bölcset, szeretettet; mint istenek istenét, urak urát, „szentek szentjét” [Dán 9,24]; mint örökkévalót, létezőt és a korszakok okát, az élet ajándékozóját; mint „bölcsséget” [Péld 8,1; 1Kor 1,24], „észt” [*νοῦν* Ézs 40,13], értelmet; mint olyat, aki tud, s

---

<sup>56</sup> *ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων.* Areopagita *A mennyei hierarchiáról* IV.3-as fejezetében úgy definiálja a *teofánia*, azaz ‘isteni megmutatkozás’ fogalmát mint egyfajta látást, látomást (*horasis*). A szerző itt az angyali rendek feladatairól beszél. E feladatok egyike az Istenről való ismeretek közvetítése az emberek számára olyan látomások formájában, melyek megvilágosítóak ugyan, de Isten *lényegét* mégsem közlik: „A teofániákban a szentek Istenhez illő kinyilatkoztatások [*ἐκφαντορίας*] formájában részesülnek, bizonyos szent és a szemlélő természetére szabott látomások által [*ὁράσεων*]. Isten mélységesen bölcs igéje tehát joggal nevezi isteni megjelenésnek az ilyen látomást, amely saját magában ábrázolja és nyilatkoztatja ki az isteni hasonlóságot [*ὁμοίωσιν*], mintegy az alak nélküli valóságok alakba öltöztetésével, minthogy az a szemlélőt az isteni valósághoz [*τὸ θεῖον*] emeli. Hiszen az ilyen látomásban a szemlélő isteni megvilágítást [*ἐλλάμψεως*] kap, és valamilyen isteni titokba nyer szent beavatást. Ezekbe az isteni látomásokba dicső elődeink mennyei hatalmak közreműködésével kaptak beavatást.” (Ford. Erdő P. in Vidrányi szerk. II. 225. PG 3. 180C = CD II. 22.) – *A mennyei hierarchiáról* c. Dénes-műhöz írott *scholion* így fejtegeti a teofánia fogalmát: „[Dénes] ezt nem azért nevezi teofániának, mert megvilágítja [*φαίνειν*] az Istent, és megmutatja, mi ő – hiszen ez lehetetlen; hanem azért, mert a szentek bizonyos szent és befogadóképességükhöz illő látomások révén [*διὰ τινων ὁράσεων*] méltónak találtnak az isteni megvilágosodásra [*θείας ἐλλάμψεως*], melyekről azt állítja [Dénes], hogy az angyalok közreműködésével jönnek létre.” (PG 4. 56C5–10.) – A 9. századi, Dénes- és Maximosz-fordító Johannes Scottus Eriugena az Areopagitától és Maximosztól átveszi a teofánia elméletét. A *Periphyseon* c. mű (864–866 között) I. könyve szerint Isten végtelenül meghalad minden létezőt, ezért lényege intellektuális látással sem látható, csupán az e lényegből keletkező képek, a teofániák észlelhetőek: „...nem csupán az önmagában változás nélkül létező isteni lényeket magát hívjuk Istennek, hanem a teofániák is, melyek e lényegből s e lényegről az értelmes természetben megjelennek, Isten nevét viselik.” („...*non solum ipsam diuinam essentiam incommutabiliter in se ipsa existentem deum uocari, sed etiam ipsas theophanias quae ex ea et de ea in natura intellectuali exprimuntur dei nomine praedicari.*” Jeaneau szerk. 1996. 11.) Valamivel lejjebb pedig – Maximoszra való hivatkozással – a Karoling-kori filozófus így határozza meg a teofániák eredetét: „Ezért a teofánia Isten bölcességének az emberi természethez való, kegyelem általi leereszkedéséből magából jön létre, és ugyanezen természet általi felemelkedéséből ama bölcességhez.” („*Ex ipsa igitur sapientiae dei condensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania.*” Uo. 13–14.)

<sup>57</sup> 1Móz 32,30 (Jákób és az angyal története).



eleve birtokolja a teljes ismeret minden kincseit; mint „hatalmat” [1Kor 1,24], uralkodót, a királyok királyát; mint „öreg korút” [Dán 7,9. 13; 22], kortalant és változatlant; mint „megmentést” [2Móz 15,2], „igazságosságot” [1Kor 1,30], „szentséget” [uo], „váltságot” [uo]; mint olyat, aki nagyságával mindeneken túlmagasodik, s mint könnyű szélben szólót.<sup>58</sup> És azt is mondják, hogy a szellemekben van és a lelkekben [vö. Böl 7,27.] és a testekben [1Kor 6,19.] és a mennyben és a földön [Mt 28,18], s hogy ugyanakkor ugyanott maradva ugyanaz: világon belüli [ἐγκόσμιον. Jn 1,10], világot körülvevő, világfeletti, mennyfeletti, létfeletti, nap, „csillag” [Jel 22,16], „tűz” [5Móz 4,24; Mal 3,2], „víz” [Jel 22, 17], „szellő”,<sup>59</sup> harmat [Hos 6,4; 14,6], felhő,<sup>60</sup> igazi kő [ἀυτολίθον vö. Zsolt 118,22.] és „kőszikla” [1Kor 15,28]<sup>61</sup> – minden létező,<sup>62</sup> és a létezők egyike sem.

7. Így tehát mindenek okára, mely mindenek felett van, a névtelenség is rá fog illeni meg a létezők minden neve is,<sup>63</sup> hogy valóságos legyen a mindenség fölötti uralma, és öreá irányuljanak mindenek, s tőle mint októl, mint kezdettől, mint beteljesedéstől függjenek,<sup>64</sup> és maga legyen – ahogy az Írás mondja – „minden mindenekben” [1Kor 15,28], s valóban mint a mindenség létesítőjéről zengjünk róla, aki eredet és beteljesítő s fenntartó, őriző és otthon,<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Vö. 1Kir 19,12; vö. Areopagita, *Az istennevekről* IX.1 (CD I. 207–208). A *Scholion* is a Királyok első könyvében lévő szöveghelyre utal (CD IV/1. 155. *in apparatu critico* = PG 4. 208C5–14).

<sup>59</sup> πνεῦμα. Bár Suchla itt Jn 4,24-re és Jel 22,17-re utal (ahol *pneuma* = ‘szellem’), a szövegkörnyezetből ítélve mégis valószínűbb, hogy a *pneuma* szó itt a természeti jelenséget (szél) jelöli. Ezt a terminust – Rufinus latin fordítása alapján ítélve – első közelítésben Órigenész is ebben a jelentésében vizsgálja *A princípiumokról* 1.1.1–4-ben.

<sup>60</sup> Vö. Hos 6,4 és 2Móz 13,21 (Isten nappal felhőoszlopban, éjjel lángoszlopban mutatja az utat népének).

<sup>61</sup> Vö. 2Móz 17,6; és 4Móz 20,8 és 11.

<sup>62</sup> Vö. 1Kor 15,28: „...hogyan az Isten legyen minden mindenben.”

<sup>63</sup> Vö. Platón, 2. levél (312E) és Plótinosz 1.7.1.

<sup>64</sup> „Kezdet annyiban, hogy a létezést adja; határ pedig annyiban, hogy megtart a létezésben.” (*Scholion*, CD IV/1. 156. *in apparatu critico* = PG 4. 208D4–6.)

<sup>65</sup> φρουρά και ἐστία: Dénes ugyanezt a kettős képet használja jelen műve IV.1-es fejezetében is (CD 1. 144). Plótinosz szerint az első létező (ὄν τοῦτο πρῶτον) „előjövetele és visszafordulása” révén keletkezik „mindenek lényege és otthona” (οὐσία και ἐστία πάντων; 5.5.5). Az ‘örzés’ (φρουρά) Proklosz *Elementatio theologica* c. művének 154. és 156. tézisében az istenek tulajdonsága, amely „egybetart minden megvédett dolgot annak sajátos tökéletességében” (Dodds szerk. 1963. 136). Szküthopoliszi János szerint Areopagita Dénes „abban az értelemben nevezte Istent mindenek otthonának [ἐστίαν], hogy Ő minden szent lakása [οἴκησιν]... De helyes, hogy rögtön hozzátette, hogy ‘mint egység,’ hisz miután azt mondta, hogy ‘Ő a mindenség,’ és hogy ‘Benne vannak mindenek,’ ezért – nehogy valaki ezt az összetétel értelmében véve eltérjen az igazságtól, amennyiben feltételezi, hogy a mindenség darabokban gyűlik össze Istenben – gyorsan meg is szüntette ezt az abszurditást azáltal, hogy hozzátette: ‘egyesítettként [ἡνωμένα],’ ami azt jelenti, hogy [Isten] a saját egységében megmaradva, sőt, inkább az egység fölött maradva [ὑπὲρ ἐνάδα μείναντα], mint egységet meghaladóan egyszerű dolog [ὑπερηπλωμένον], részek nélkül [ἀμερῶς] és a létezőkhöz való vegyülés nélkül [ἀμιγῶς τοῖς οὐσίαις] a mindenség, és van benne mindenekben; sőt, ‘teljes függetlenségben [ἀσχετώως]’ van benne mindenekben, azaz semmi sem uralkodik rajta vagy határolja be őt testi értelemben, mivel inkább azt kell mondanunk, hogy transzcendens [ἐξῆρημένως]; mert kívül van mindeneken, amennyiben nincsen sehol, hiszen belőle vannak mindenek, és ő maga benne van mindenekben: elvégre belőle állt össze a mindenség [εἶζω γὰρ ἐστὶ τῶν πάντων, οὐδαμοῦ ὄν, ἐξ αὐτοῦ πάντων ὄντων, καὶ αὐτὸς ἐν πᾶσιν· ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὰ πάντα συνέστηκε].” (*Scholion*, CD IV/1. 156–158. = PG 4. 209A1–B4.)

és önmaga felé visszaforduló,<sup>66</sup> és pedig mint egység, teljes függetlenségben, transzcendens módon. Mert nemcsak az összetartottság vagy élet vagy beteljesedés oka, hogy csupán egyik vagy másik gondviselő tevékenysége alapján nevezzük ‘a nevet meghaladó jóság’-nak. Hanem minden létezőt egyszerűen<sup>67</sup> s meghatározhatatlanul elővételezett önmagában egyetlen és mindent okozó gondviselésének tökéletes jótékonyága által, s így illő módon járunk el, amikor az összes létező dologból kiindulva dicsérjük és nevezzük meg Őt.

8. A teológusok azonban nemcsak ezeket az istenneveket tisztelik, melyeket a gondviselés mindent átfogó vagy egyes részekre irányuló aktusaiból vagy a gondviselés által gondozott dolgokból nyerünk, hanem a szent helyeken<sup>68</sup> vagy másutt időnként történő isteni megjelenésekből<sup>69</sup> is, melyek a beavatottakat vagy a prófétákat megvilágosítják, megnevezik – más és más oksági összefüggés és hatóerő alapján – a világosság fölötti és nevet meghaladó jóságot. És alakokkal s emberi vagy tüzes vagy csillogó formákkal ruházzák fel [vö. Ez 1,27], és dicsérik szemeit [Zsolt 33,18.] és füleit [Jak 5,4.] s hajtincseit [Dán 7,9.] és orcáit [Zsolt 34,17.] és kezeit [vö. Ez 10,8.] s hátát [Zsolt 91,4.] és szárnyait [Zsolt 17,8; 91,4.] és karjait,<sup>70</sup> hátulját<sup>71</sup> és lábait.<sup>72</sup> Koronákat [Jel 14,14.] s trónokat,<sup>73</sup> poharakat<sup>74</sup> és keverőedényeket

---

<sup>66</sup> *πρὸς ἑαυτὴν ἐπιστρεπτική*. Az *epistrophé* (‘visszafordulás’) és származékai plótinoszai és prokloszi szakkifejezések. Plótinosznál az emanáló valóóság visszafordulását írja le az Egy felé (*Enneades* 4.3.4.23; 4.8.4.2; 5.8.11.9 stb.), Proklosznál a szellemi valóságok önreflexiós képességét jelöli (*Elementatio* 15–16.). Dénes a szövegkörnyezet alapján ítélve prokloszi értelemben (‘testetlensége miatt reflexióra képes’) használja a terminust.

<sup>67</sup> *ἀπλῶς*, azaz „összetétel nélkül [*ἀσυνθέτως*]; mert [Isten] egyetlen létezőből sem tétetett össze, és nem is egyesült egyikkel sem testileg, kivéve a Megtestesülés [*οἰκονομία*] idején.” (*Scholion*, CD IV/1. 158. = PG 4. 209B5–7.) A kommentár szerint Dénes a továbbiakban arra céloz, hogy Isten a teremtés előtt a maga tökéletes egyszerűségében előre elgondolta a teremtetendőket.

<sup>68</sup> *ἀνακτόροις*. „A hellének ‘királyi lakhely’-nek [*ἀνάκτορα*] nevezték az általuk tisztelt istenek birtokait [*τεμένη*]; a szent [Dénes] tehát ezek révén arra utal, amiről Ézsaiás ír; mert úgy tűnik, azt sugallja, hogy Ézsaiás a templomban látta amaz isteni látomást [*θείαν... ὄψιν*, Ézs 6] a szeráfokkal; a továbbiakat pedig Ezékiel babiloni látomása [*ὄρασιν*] miatt mondja, és más szemlélődések [*θεωρία*] miatt.” (*Scholion*, CD IV/1. 158. in *apparatu critico* = PG 4. 209B11–C2.)

<sup>69</sup> *φασμάτων*. „Mert megjelenéseknek nevezi Isten szimbólumokban való kinyilatkoztatásait...” (uo. B8–9.) B. Suchla Bálám látomására utal (4Móz 24,3–9, *Septuaginta: ὄρασιν θεοῦ εἶδεν*), Ézsaiás látomására a templomban (Ézs 6, *Septuaginta: εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνου ὑψηλοῦ...*), Jeremiás látásaira (Jer 1,11–14), Ezékiel látomására a négy lelkes állatról (Ez 1, *Septuaginta: εἶδον ὀράσεις θεοῦ*) stb. Felhívja a figyelmet ugyanakkor a Dénesnél szereplő görög terminus (*φάσμα*) platonikus-újplatonikus eredetére is: Platón *Phaidrosza* szerint az istent követő lélek a testbe jutás előtt beavatottként „boldog látomásokat lát” (*εὐδαίμονα φάσματα μούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες*, 250C3) – ez feltehetőleg az ideák világfeletti, értelmi szemléletére utal. Iamblikhosz a *De mysteriis* 2. fejezetében (3.11) a szellemi lények megmutatkozásai (*ἐπιφάνειαι*) közötti különbségeket határozza meg, és ennek során az istenek változatlan alakú megjelenéseinek leírására használja a terminust: *μονοειδῆ μὲν ἔστι φάσματα τὰ τῶν θεῶν*. „Isteni jelenés” jelentésben fordul elő a terminus Proklosz *In Alcibiadem*-jében is (142.3).

<sup>70</sup> 5Móz 33,27 (Mózes áldása Izraelnek).

<sup>71</sup> Vö. 2Móz 33,23 (Mózes istenlátása a hegyen).

<sup>72</sup> 2Móz 24,10 (Mózes istenlátása a hegyen).

<sup>73</sup> Zsolt 89,5 és Ez 1,26 (Ezékiel látomása).

<sup>74</sup> Mt 26,27 (az utolsó vacsora) és 1Kor 10,16.

[Péld 9,2; vö. 9,5.] és más,<sup>75</sup> rejtelmes dolgokat raknak köréje, melyekről a *Szimbolikus teológiában* fogunk szólni képességünk szerint.<sup>76</sup>

Most pedig, miután a jelen értekezésre tartozó dolgokat az Írásokból összeszedtük, a mondottakat mintegy mérőrúdként használva és szem előtt tartva térjünk rá a szellemi istennevek magyarázatára, s amit az egész teológiában a szent vezérlés törvénye<sup>77</sup> mindig előír nekünk, tekintsünk<sup>78</sup> Istent látó értelemmel az Istent megmutató, igazi szemlélődésekre [*θεοφανείς... θεωρίας*], és fordítsunk megszentelt füleket a szent istennevek magyarázatai felé, az isteni tanítás szerint a szentekre bízva a szent dolgokat, s elszigetelve ezeket a beavatatlan nevetésektől és gúnyolódásoktól; sőt, inkább megváltva magukat a nevetőket – már ha valóban vannak ilyen emberek – az effajta, Isten elleni lázadástól.

Neked tehát mindezeket meg kell őrizned, jó Timótheusom, az igen szent tanítás szerint, és az isteni dolgokat se beszéd tárgyává, se ismertté nem szabad tenned a beavatatlanok számára. Nekem pedig adja meg az Isten, hogy Istenhez illően dicsérjem a megszólíthatatlan s megnevezhetetlen istenség sok jótékony nevét, és ne vegye el az „igazság szavát” [Zsolt 119,43.] számtól.

## II. rész

1. *Magát a jóságot*<sup>79</sup> azért dicsőítik az Írások, mert az isteni princípium teljes<sup>80</sup> valóságát – hogy az vajon micsoda – meghatározza és megmutatja. Hiszen mi másra tanít a szent teológia

---

<sup>75</sup> ἄττα (CD I. 121. 2) korrekciójával ἄττα-ra.

<sup>76</sup> Nem ismerjük Areopagita e művét. A *Scholion* is felhívja rá a figyelmet, hogy Areopagita itt csak ígéri, hogy meg fogja írni ezt az értekezést. Vö. Semmelroth 1952. és Rorem 1984 17–18.

<sup>77</sup> ὁ ἱεραρχικός θεσμός. A *hierarchia* (*ἱεραρχία*, „szent vezérlés”) a létezők törekvése az Istenhez való hasonulásra. A terminus Dénes alkotása. Definíciója *A mennyei hierarchia* III.1–2 szerint a következő: „A *hierarchia* szerintem szent rend és tudomány és működés [*τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια*], mely a lehetőségekhez mérten hasonul az istenképiséghez, és az Istentől neki adott megvilágításoknak megfelelően, erejének arányában fölemelkedik Isten utánzására... A *hierarchia* célja tehát a lehető legtökéletesebb hasonulás Istenhez és a vele való egyesülés [*πρὸς θεὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις*], mert Isten vezérli minden szent tudományban és működésben” (CD II. 17; Erdő P. fordítása kis módosítással, in Vidrányi szerk., II. 221). A *Scholion* szerint e kifejezés kapcsán megjegyzendő, „hogy leginkább a papokhoz illik a szent Írást vizsgálni.” (CD IV/1. 159. = PG 4. 209C6–7.)

<sup>78</sup> θεοπικῆ διανοία ... ἐποπτεύσωμεν. Az *ἐποπτεύω* ige a misztériumvallások terminológiájában a beavatás legmagasabb fokára utal. Platón a *Phaidroszban* a lélek túlvilági szemlélődését írja le vele: *ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀγῆ καθαρᾷ...* (250C2–4; vö. fentebb 69. jz).

<sup>79</sup> αὐτοαγαθότης. A terminus korábban Proklosznál fordul elő, az *Elementatio theologica* 127. fejezetében („Minden isteni lény [τὸ θεῖον] elsődlegesen és a legnagyobb mértékben egyszerű, és ezért a legnagyobb mértékben önelégűség [αὐταρκέστατον]). A fejezet végkövetkeztetése szerint egy isteni lény nem szorul rá más dolgokra, mivel önmaga által jó: οὕτε οὖν τῶν ἄλλων δεῖται, αὐτοαγαθότης ὑπάρχων. A későbbi, keresztény szerzők közül Damaszkuszi Szt. János (7–8. sz.) használja ezt a terminust az *Expositio fidei* 8. fejezetében az

is, amikor azt mondja, hogy maga az isteni princípium szól így útmutatásként: „Miért mondasz engem jónak?”<sup>81</sup> és „Senki sem jó, csak egy, az Isten.” [Mk 10,18; Lk 18,19.]

A következő pedig, miután más helyütt is megvizsgáltuk, bizonyított tény számunkra: hogy az Írások az összes, Istenhez illő megnevezést nem Isten egy részéről,<sup>82</sup> hanem mindig az egész és teljes és hiánytalan<sup>83</sup> s tökéletes istenségről zengik; s hogy e nevek mind osztatlanul, megszorítás nélkül, korlátlanul, általánosan vonatkoznak a teljes és egész istenség teljes egészére. És így – amiként a *Teológiai vázlatokban* rámutattunk – ha valaki netán azt mondaná, hogy ez a jellemző nem a teljes istenségre vonatkozik, az káromolja Isten,<sup>84</sup> és megkísérli illetéktelenül szétszakítani az egységet felülmúló egységet.<sup>85</sup>

Azt kell tehát mondanunk, hogy a jóságot az egész istenségre kell vonatkoztatnunk. Elvégre maga a természeténél fogva jó Ige is mondta, hogy „jó vagyok,”<sup>86</sup> és az Isten-ihlette próféták valamelyike is a jó Lelket [*πνεῦμα*] dicséri.<sup>87</sup> Továbbá, ha azt mondják, hogy a „Vagyok, aki vagyok” [2Móz 3,14.] nem a teljes istenségről szóló dicséret, hanem erőszakosan egyetlen részére vonatkozóan határozzák meg, akkor hogyan fogják értelmezni azt, hogy mindezeket az mondja, „aki van, aki vala, aki eljövendő, a Mindenható” [Jel 1,8; vö. 1,4], illetve azt, hogy „De te ugyanaz vagy”,<sup>88</sup> meg azt, hogy „az igazságnak lelke,” a valóságos, „aki az Atyától származik” [Jn 15,26]?

És ha azt mondják, hogy nem az *egész* istenség az élet forrása [*ζωαρχίαν*], akkor hogyan lehet igaz a szent Írás, mely azt mondja, hogy „Amint az Atya feltámasztja a halottakat és megeleveníti, úgy a Fiú is, akiket akar, megelevenít” [Jn 5,21]; s hogy „A Lélek

---

isteni természet leírásában, más újplatonikus ihletésű kifejezésekkel együtt (mint pl. *ὑπερούσιος*, *ὑπέρθενος*, *ὑπεράγαθος*).

<sup>80</sup> Szküthopoliszi János kommentárja szerint a II. rész az istenség teljességének hangsúlyozásával az ariánusok, eunomiánusok, nesztorianusok és akefaloszok ellen foglal állást, amennyiben Dénes „szokása ‘teljes istenség’-nek nevezni a tiszteletre méltó Háromságot” (CD IV/1. 160. = PG 4. 209D5–8).

<sup>81</sup> Mt 19,17 (Károli). Szó szerint: „Miért kérdezel engem a jóról?”

<sup>82</sup> Szküthopoliszi János itt arra hívja fel a figyelmet, hogy a teológia dicsérő állításai – a Fiú megtestesülésétől eltekintve – az isteni Háromság személyeire együttesen, közösen vonatkoznak ugyan, de a három személynek mégis vannak olyan, jellegzetes *sajátosságai* (*χαρακτηριστικά τῶν τριῶν ὑποστάσεων ιδιότητες*), melyek csak az egyik vagy a másik személyre illenek. Így például csak az Atyára igaz, hogy ő Atya stb. (CD IV/1. 161–162 = PG 4. 212B5–14).

<sup>83</sup> „Figyeld meg, hogy a ‘hiánytalan’ [*όλοκλήρον*] szó a teljes istenség Háromságát jelenti.” (*Scholion*, CD IV/1. 162. *in apparatus critico* = PG 4. 212C1–2.)

<sup>84</sup> „Figyeld meg, hogy aki szerint az istennevek nem közösek, az istentelenül szétszakítja a tiszteletre méltó Háromság egységét.” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 162. = PG 4. 212C3–5.)

<sup>85</sup> *τὴν ὑπερῆνωμένην ἐνάδα*. A *ὑπερήνωται* terminus Areopagita Dénes előtt Iamblikhosznál fordul elő a teurgia elméletének szókészletében (*De mysteriis* 2.11). A *ἠνωμένον* alakot Proklosz használja többek között az *Elementatio theologica* 4. tézisében („Mindaz, ami egyesített [*ἠνωμένον*], különbözik attól, ami önmaga által egy [*τὸ αὐτοενοῦς*]”), ahol szembeállítja az egységben *részeseülő* sokaságokat az *önmaga általi* egységgel.

<sup>86</sup> Mt 20,15; vö. Jn 10,11 (a Jó Pásztor).

<sup>87</sup> Zsolt 143,10: „Taníts meg engem a te akaratodat teljesítenem, mert te vagy Istenem! A te jó lelked vezéreljen engem az egyenes földön.”

<sup>88</sup> Zsolt 102,28 (az ég és a föld változik és elpusztul, de Isten ugyanaz marad).

[πνεῦμα] az, ami megelevenít” [Jn 6,63]? Mivel pedig a mindenség fölötti uralom is a *teljes* istenségé, ezért – úgy vélem – az istennemző istenség vagy a fiúistenség kapcsán nem is lehet megmondani, hogy a teológia hányféleképpen hirdeti az Atyáról és a Fiúról az ‘Úr’ nevet. Emellett azonban „Úr a Lélek” is [πνεῦμα. 2Kor 3,17].

S a teljes istenségről állítjuk a szépséget és a bölcsességet is; és a világosságot s istenítő képességet [τὸ θεοποιόν] és az okságot s mindazt, ami az *egész* isteni princípiumra vonatkozik, az Írások egyfelől átfogóan veszik fel minden isteni dicsőítésbe, mint amikor azt olvassuk, hogy „Az egész az Istentől” van [1Kor 11,12], másfelől pedig részekre bontva,<sup>89</sup> mint amikor azt halljuk, hogy „Mindenek Óáltala és Óreá nézve teremtettek”,<sup>90</sup> és „Minden Óbenne áll fenn”,<sup>91</sup> és „Kibocsátod a te Lelkedet, és megújulnak”.<sup>92</sup> S röviden szólva, maga az isteni Ige mondotta, hogy „Én és az Atya egy vagyunk” [Jn 10,30], s hogy „Mindaz, ami az Atyáé, az enyém” [Jn 16,15], és „Az enyémekek mind a tiéid, és a tiéid az enyémekek” [Jn 17,10].

Továbbá mindazt, mi az Atyáé s az övé,<sup>93</sup> az isteni Léleknek tulajdonítja mint közös és egységes jellemzőt:<sup>94</sup> az isteni működéseket,<sup>95</sup> a szentséget [σέβας], az eredendő<sup>96</sup> s fogyatkozzhatatlan oki mivoltot és a jóhoz illő ajándékok osztását. S úgy vélem: akik az isteni Írásokon nevelkedtek el nem torzult fogalmakkal, azok egyike sem fogja tagadni, hogy az összes, Istenhez illő tulajdonság az egész isteni princípiumban megvan az istenien tökéletes tanítás szerint.

---

<sup>89</sup> διεζοδικῶς. „Amikor azt mondja, hogy ‘az egész az Istentől van,’ akkor ez az egész Istenséget átfogóan [περιληπτικῶς] jelenti, tehát a szent Háromságot. Amikor pedig azt mondja, hogy ‘Mindenek Óáltala és Óreá nézve teremtettek,’ akkor ez az egyik isteni személyt jelenti külön – mert ezt a teremtő Igére értette mindenki.” (Scholion, CD IV/1. 164. = PG 4. 212D8–213A4.)

<sup>90</sup> Kol 1,16 (a Fiúra vonatkozik).

<sup>91</sup> Kol 1,17 (a Fiúra vonatkozik).

<sup>92</sup> Zsolt 104,30 (az Atyára, illetve a Lélekre vonatkozik).

<sup>93</sup> A Scholion itt többek között Lk 11,20-ra, 12,10-re és az ApCsel 1,8-ra utal annak igazolásául, hogy az isteni működések, az Istennek kijáró tisztelet és az isteni ajándékok osztása a Szentlelket is jellemzik (CD IV/1. 165. in *apparatu critico* = PG 4. 213A8–13).

<sup>94</sup> ἡνωμένως. „Figyeld meg, hogy közössé egyesülnek [κοινωνικῶς ἡνῶται] a szent Háromság tulajdonságai.” (Scholion, CD IV/1. 165. = PG 4. 213A6–7.) A ἡνωμένως terminus korábban Proklosz *Eukleidész-kommentárjában* jelenik meg a 14. definícióhoz („Alak”) írott magyarázatban, az istenek alakjának jellemzésében: ez „egység-szerűen behatárolja a teljes alakokat.”

<sup>95</sup> θεουργίας. A *theurgia* szó újplatonikus eredetű: Iamblikhosznál (Kr. u. 3. század) még ‘szent, mágikus erejű rítus’ jelentésben áll. A *De mysteriis* 9.6 szerint az emberi lelket a testtel összekötő *daimón* „addig kormányozza az embereket, amíg a szent *theurgia* révén [διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας] a lélek számára felügyelő és vezérlő istent nem állítunk...” Ágoston Porphüriosznak tulajdonítja a *theurgiát* mint olyan eljárást, amely egy daimón vagy isten megidézése révén eléri (vagy megakadályozza) a lélek megtisztulását (*purgationem animae per theurgian*; *Az Isten városa* 10.9). Dénes azonban nyilván nem ebben az értelemben használja e terminust, amely különböző műveiben többször is megjelenik.

<sup>96</sup> πηγαίαν. Szküthopoliszi János itt olyan szentírási szöveghelyeket idéz, amelyek Istent forrásnak nevezik (Zsolt 36,10 és Jer 2,13), és ezek alapján úgy érvel, hogy „Istent tehát forrásnak nevezik mint mindazon dolgok egyfajta anyaméhét és princípiumát és okát, melyek megjelennek és előjönnek a létezésbe.” Ezután emellett érvel, hogy a Szentlélek is „forrás és princípium [πηγαίαν αἰτίαν],” mivel közreműködött a létezők létrehozásában (CD IV/1. 165–166. = PG 4. 213A14–C1).

Miután tehát mindezeket itt röviden és részlegesen, másutt ellenben illő hosszúságban<sup>97</sup> bizonyítottuk s meghatároztuk az Írások alapján, meg fogjuk kísérelni kifejezni, hogy miféle átfogó isteni elnevezést kell választani a teljes istenség számára.

2. Ha pedig valaki azt mondaná, hogy ezáltal összeolvadást [σύγχυσιν] vezetünk be az Istenhez illő elhatárolással [διαίρεσως] szemben,<sup>98</sup> arról azt gondoljuk, hogy az effajta érvelés még őt sem képes meggyőzni arról, hogy ez igaz. Mert ha valaki teljességgel ellensége az Írásoknak, akkor az feltétlenül távol fog állni a mi filozófiánktól is, és ha nincs gondja az Írások szerinti istenismeretre, akkor nekünk miért lenne gondunk arra, hogy elvezessük őt a teológiai tudományhoz? Ha viszont tekintetbe veszi az Írások igazságát, akkor e hitszabály és világosság birtokában mi is erőnkhez mérten, kitérő nélkül kezdünk a védőbeszédbe, mondván, hogy a teológia bizonyos tulajdonságokról azt tanítja, hogy egyesítettek, másokról ellenben azt, hogy elhatároltak, és se az egyesített dolgokat nem szabad szétválasztani, se az elkülönítetteket egybeolvasztani, hanem a teológia nyomában kell képességünk szerint felemelkednünk az isteni ragyogásokhoz [μαρμαρυγὰς]. Mert miután onnét megkaptuk az isteni kinyilatkoztatásokat<sup>99</sup> mint az igazság igen szép mérőpalcáját, igyekszünk az ott lévő dolgokat megőrizni önmagukban, hozzátétel és elvétel s változtatás nélkül, s így az Írások őrzése révén őrződünk meg, és általuk erősödünk meg annyira, hogy őrzésükben megőrződjünk.

3. A teljes istenséget egységesen jellemzi – mint azt az Írások alapján a *Teológiai vázlatokban* részletesebben is bizonyítottuk –, hogy a jón túli, istenfeletti [ὑπέρθρον], lényegfeletti, meghaladja az életet, meghaladja a bölcsességet, s hogy Ő mindaz, amit még a meghaladás értelmében vett tagadás<sup>100</sup> mondhat; és ezekkel együtt jellemzi Őt a kauzalitás

---

<sup>97</sup> Suchla itt – a jelen mű legelső mondatára utalva – megjegyzi, hogy Dénes valószínűleg írt egy másik szentháromságtani értekezést is (vö. CD I. 124. *in apparatus critico*).

<sup>98</sup> „Istenhez illő megkülönböztetésnek a szent Háromság esetében a személyek összefolyás nélküli ismeretét [τὴν περὶ τῶν ὑποστάσεων ἀσύγχυτον... γνώσιν] nevezte... Mert a szent Háromság *együttes* teológiai jellemzése nem jelenti azt, hogy a személyeket összemossuk egymással [σύγχυσιν εἰσάγειν τῶν ὑποστάσεων].” (*Scholion*, CD IV/1. 166–167. = PG 4. 213C6–11.) Az összefolyás vagy összeolvadás (σύγχυσις) kiküszöbölése a Szentháromság személyei közül a lényeg szétválaszthatatlan azonossága (οὐσίας ταυτότης) mellett Nazianzoszi Szt. Gergely teológiájának is fontos eleme (vö. 20. beszéd 7).

<sup>99</sup> ἐκφαντορίας. „Kinyilatkoztatásnak nevezi a misztériumokat kinyilvánító tanításokat.” (*Scholion*, CD IV/1. 168. = PG 4. 213D8–9.)

<sup>100</sup> ὑπεροχικῆς... ἀφαιρέσεως. „Felfogás feletti tagadással [κατὰ ἀφαίρεσιν ὑπὲρ ἔννοιαν] dicsérjük, amennyiben a nem szemlélt dolgai alapján mint transzcendenst [ὑπεραναβεβηκότως] imádjuk, például mint halhatatlant, mint örökkévalót és láthatatlant és önelégűséget s így tovább – elvégre ezek is a Háromság közös jellemzői [κοινά]; a ‘kauzalitás alapján állítható tulajdonságok’ pedig azok, melyek kiáradtak a teremtésbe Tőle mint minden szép dolog okától, amiként írva van, hogy ‘minden szép dolog az Övé’.” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 168. = PG 4. 216A1–8.)

alapján állítható összes tulajdonság [*τὰ αἰτιολογικά*]: a jóság, a szépség, a létezés, az életadás, a bölcsesség, s mindaz, aminek az összes jó okát jóhoz illő adományai miatt nevezzük.

Nem közös viszont az Atya, a Fiú, illetve a Lélek lényegfeletti neve és tulajdonsága,<sup>101</sup> mert ezek tekintetében semmilyen felcserélhetőség [*ἀντιστροφῆς*], illetve egyáltalán semminemű közösség nem vezethető be.<sup>102</sup> Emellett szintén különálló tulajdonság

[*διακεκριμένον*] még Jézus Krisztus teljesen emberi és változás nélküli létezése,<sup>103</sup> s mindaz, ami csak az e létből fakadó emberszeretet valóságos misztériuma.

4. De úgy vélem, újrakezdés gyanánt inkább az isteni egyesülés és elhatárolódás egészen tökéletes módját kell elmagyaroznunk, hogy világossá váljék számunkra az érvelés egésze, mely kiküszöböl minden bizonytalanságot és homályosságot, valamint a lehetőségekhez képest jól elkülönítetten s világosan és szép rendben határozza meg a reá tartozó dolgokat. Teológiai hagyományunk szent beavatottjai ugyanis – mint már másutt is mondtam – az isteni egyesüléseket a kimondhatatlant és megismerhetetlent meghaladó örökkévalóság rejtett és meg nem nyilvánuló *felettes valóságainak*<sup>104</sup> nevezik, az elhatárolódásokat<sup>105</sup> pedig az istenség jóságos kiáramlásainak s megnyilvánulásainak.<sup>106</sup> S a szent Írások útmutatását követve azt mondják, hogy az említett egyesülésnek is vannak sajátosságai [*ἴδια*], és viszont, az elhatárolódásoknak is vannak bizonyos sajátos egyesülései is meg elhatárolódásai is.

Az isteni egyesülésben avagy a lényegfelettségben az egységet okozó hármasság<sup>107</sup> egyesült és közös jellemzője például a lényegfeletti létezés,<sup>108</sup> az istenfeletti istenség,<sup>109</sup> a jót

---

<sup>101</sup> *χρῆμα*. Ez az általános terminus előfordul még a 2. *levél*ben (CD II. 158. = PG 3. 1068A).

<sup>102</sup> „Közösen állítható róluk a lételettség: amint az Atyáról, úgy a Fiúról és a Szentlélekről is. A Szentháromság *elkülönült* jellemzői esetében azonban – amilyenek a nevek – azt mondja, hogy nem lehetséges a konverzió [*ἀντιστροφῆν*] vagy a közösség. Hiszen az Atyát nem lenne helyes Fiúnak hívni, se a Fiút Atyának. Ugyanez áll a Szentlélekre is.” (CD IV/1. 169. = PG 4. 216A9–15.)

<sup>103</sup> „Figyeld meg, hogy csak Isten Igéje lett emberré [*ἐνανθρώπησις*]. Apollinariosz ellen mondja [Dénés], hogy ‘teljesen’ emberré lett, amennyiben embersége értelmes lélekből [*ψυχῆς νοεράς*] és az emberi testből áll össze. Elvégre ezt teszi világossá az is, hogy azt mondja róla: ‘emberi’ – amit Eutükhész ellen is mond. Nesztoriosz ellen pedig az szól, hogy Jézusnak Istenként változás nélküli, emberi léteztet tulajdonít. S az is, hogy ‘valóságos’-nak nevezi a [Jézus] ‘emberségében lévő misztériumokat:’ az éhségét, a fájdalmát, s hogy a vízen járt, és hogy a zárt kapuk ellenére megjelent a tanítványoknak, és hogy feltámasztotta a holtakat, és magát a szenvedéstörténetet és a többi ilyet.” (Szküthopoliszi János magyarázata, CD IV/1. 169–170. = PG 4. 216B1–12. János egy kicsit változtat az idézet szövegén.)

<sup>104</sup> *ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις*

<sup>105</sup> „‘Elkülönülések’-nek [*διακρίσεις*] nevezi a személyek formájában imádott fennállásokat [*ἐνυποστάτους προσκυνήτας ὑπάρξεις*], azaz egyfelől a Fiú kimondhatatlan előragyogását [*ἀπαυγασμόν*] az Atyából, másfelől a Szentlélek megismerhetetlen előjövételét [*ἐκπόρευσιν*] az Atyától.” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 171. = PG 4. 216C8–12.)

<sup>106</sup> *προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις*

<sup>107</sup> *τῆ ἑναρχικῆ τριάδι*

<sup>108</sup> *ὑπερούσιος ὑπαρξίς*

<sup>109</sup> *ὑπέρθεος θεότης*

meghaladó jóság, az összes, mindeneket meghaladó sajátosság mindeneket meghaladó azonossága,<sup>110</sup> az egység forrását meghaladó egység,<sup>111</sup> a kimondhatatlanság, a sokhangúság,<sup>112</sup> az ismeretlenség, a teljes ismertség,<sup>113</sup> a mindent állítás, a mindent tagadás,<sup>114</sup> minden állítás és tagadás meghaladása, az egység forrásául szolgáló személyek egymásban tartózkodása – ha lehet ilyet mondani – és maradása, mely az egységet teljesen meghaladóan egységes [*ὑπερῆνωμένη*], de egyetlen részében sem egybemosódott [*συγκεχυμένη*], mint ama lámpafények sem (hogyan érzéki és köznapi hasonlatokkal éljek), melyek egyetlen helyiségben világítanak, s mindegyik a maga egészében van benne a többi fény egészében, és mind körülhatárolt, a többitől függetlenül, egyedileg létesülő elkülönüléssel bír, hisz az elkülönülésben egyesültek, de az egyesülésben elkülönültek.<sup>115</sup> S látjuk is, hogy ha a helyiségben sok lámpás van, akkor mindnyájuk fénye valamiképp egyetlen fénné egyesül, és egyetlen osztatlan ragyogással világít; és – úgy vélem – senki sem lenne képes az egyik

<sup>110</sup> ἡ πάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὅλης ιδιότητος ταυτότης – az egyes isteni személyek egyedi sajátosságainak egybeesése az egyetlen isteni lényegben.

<sup>111</sup> ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἐνότης – „Az ‘egység forrását meghaladó egység’ az isteni természet minden egységet és egyszerűséget meghaladó rész nélküliségét és egyszerűségét jelenti, mely a létezőkben van.” (*Scholion*, CD IV/1. 171, *in apparatus critico* = PG 4. 216C13–D2.)

<sup>112</sup> „Kimondhatatlan’ a lényege megnevezhetetlensége miatt; ‘sokhangú’ pedig azért, mert sokhangúsága ama dolgok változatosságában van, melyekkel jót tesz.” (CD IV/1. 171. *in apparatus critico* = PG 4. 216D3–5.)

<sup>113</sup> Itt Szküthopoliszi János az isteni ismertség és ismeretlenség kapcsán egy hosszabb értekezésben a misztikus tapasztalat leírását adja: „El kell mondanunk, hogyan ismeretlen és teljesen ismert az Isten, s hogy miként szerezzük meg tudatlanságban [*ἀγνωσία*] a róla való tudást. Mert a tudatlanság [*ἀγνοία*] révén válik ismertté az Isten. De ne a tanulatlanságból [*ἀμαθίας*] származó tudatlanságra gondolj, mert az a lélek homálya; s ne is az észlelésre képes tudatlanságra, mert a nem ismertről nincs ismeret; hisz az ilyen tudatlanság maga is a tudás egy formája [*εἶδος... γνωριστικόν*]; hanem ama tudatlanság révén ismerjük meg ismertként, mely által kiterjeszkedünk a belátásokon [*νοήσεις*] túl, és minden, Istennel kapcsolatos megismerés meghaladásával egyszerűvé válunk. ... Ebben a tudatlanságban megállva, a mindenek előtti lény képévé válunk. Az összes formát és a belátásokat elhagyva, minden beszédnél hatalmasabb szótlanúságban [*ἀφασία*] helyezkedünk el, amennyiben még arról sincs tudomásunk, hogy nem tudunk; azután amikor ismét visszatértünk a szótlanúságban lévő hallgatásból, és megértjük, hogy nem tudtunk, a továbbiakban tartózkodunk a megismerhetetlen kutatásától.” (CD IV/1. 171–173. = PG 4. 216D6–217B6.)

<sup>114</sup> ἡ πάντων θέσις, ἡ πάντων ἀφαίρεσις – a *Scholion* ‘létesítés’-nek fogja fel a *θέσις*-t, ‘megfosztás’-nak az *ἀφαίρεσις*-t, és mindkettőt Isten tevékenységeként értelmezi (CD IV/1. 173. = PG 4. 217B–C).

<sup>115</sup> ἡνωμένα τῆ διακρίσει καὶ τῆ ἐνώσει διακεκριμένα. Suchla szerint a paradox formula teológiai forrását Nazianzoszi Szt. Gergely beszédeiben kell keresnünk. A 28. beszéd (=2. beszéd a teológiáról) 1. fejezete így fogalmaz: „legyen velünk az egyetlen istenségtől származó egyetlen megvilágosítás, amely az egységben tagolt, de a tagoltságban egységes.” (Ladocsi G. fordítása pontosítva in Vidrányi szerk. 1994. I. 141; *μᾶλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μᾶς θεότητος γενέσθαι τὴν ἑλλαμψιν ἐνικῶς διαιρουμένην, καὶ συναπτομένην διαίρετως*.) A 39. beszéd 11. fejezete hasonlóan nyilatkozik: „megkülönböztetve összekapcsoljuk [az isteni személyeket]... az egységet sem tesszük meg elegyedésnek, sem a megkülönböztetést elkülönítésnek.” (Vanyó ford. 2001. 258; „*συνάπτεται διηρημένως... οὕτε τὴν ἕνωσιν σύγχυσιν ἐργαζόμενοι, οὕτε τὴν διαίρεσιν ἀλλοτριώσιν*”). Nyugaton az 5. vagy 6. századi, galliai-hispániai eredetű *Clemens Trinitas*-hitvallás írja le hasonló, paradox terminusokkal a Szentháromság személyeinek egymáshoz való viszonyát: „*nec confusi, nec divisi, sed et distincte coniuncti, et coniuncti distincti; uniti substantia, sed discreti nominibus, coniuncti natura, distincti personis*” (Denzinger – Schönmetzer 1976. № 73).



lámpás fényét elkülöníteni a többiétől az összes fényt körülvevő levegőből, s meglátni az egyik fényt a másik nélkül, hisz mindegyik mindegyikben keveredés nélkül elvegyült.<sup>116</sup> De ha e fényforrások közül csak egyet is kiviszünk a szobából, vele együtt távozni fog annak minden saját fénye is, anélkül hogy magával vinne valamit a többi fényből, illetve hogy a többinek hátrahagyna a magáéból. Hiszen – mint mondtam – mindegyikük mindegyikükkel való tökéletes egyesülése teljesen keveredés nélküli volt [*ἀμυγής*], egyetlen részében sem olvadt össze, s ráadásul valóságosan egy testben történt: a levegőben, és úgy, hogy a fény az anyagi természetű tűzből származott.

Mert azt állítjuk, hogy a lényegfeletti egyesülés meghaladja nemcsak a testekben lévő egyesüléseket, hanem magukban a lelkekben és magukban a szellemekben lévőket is, melyekkel vegyítetlenül és világfeletti módon rendelkezik egytől-egyig minden Istenhez hasonlatos, mennyföldről fény<sup>117</sup> olyan részesülés [*μέθεξις*] révén, mely arányos azokkal, akik részesülnek e mindenek túlhaladó egyesülésben.

5. De van elkülönülés is a lényegfeletti isteni tanokban, nemcsak az, amelyről beszéltem – hogy magában az egyesülésben keveredés és összefolyás *nélkül* nyugszik az egységet okozó személyek mindegyike –, hanem az is, hogy a lényegfeletti isteni eredet [*θεογονίας*]<sup>118</sup> jellemzői nem állíthatóak kölcsönösen egymásról. A lényegfeletti istenség egyedüli forrása az Atya, mivel nem Fiú az Atya, s nem Atya a Fiú, hiszen a dicséretnek tisztán őrzik meg az isteni személyek mindegyikének sajátosságait.

Ezek a kimondhatatlan valóságban s egyesülésben lévő egyesülések és elkülönülések.<sup>119</sup> De még ha isteni *elkülönülés* is a jóságos előjövedele [*προόδος*] amaz isteni egyesülésnek, mely jósága révén egység-felettien sokasítja s szaporítja önmagát, az isteni

---

<sup>116</sup> *ἀμυγῶς συγκεκραμένων*

<sup>117</sup> „Figyeld meg, hogy az összes lelket [*ψυχὰς*] és szellemet [*νόας*] is ‘mennyföldről fény’-nek nevezi; és azt mondja, hogy mindezek az élő szubsztanciák [*οὐσίαις*] egyesülnek – amint ez ama fények hasonlatában áll, melyek valamely helyiségben keveredés és összefolyás nélkül egyesülnek egymással –, amennyiben hasonlóak Istenhez, és önmagukhoz mérten részesülnek Isten egységet meghaladó egyesülésében...” (*Scholion*, CD IV/1. 176. = PG 4. 220C12–D4.)

<sup>118</sup> „Figyeld meg, hogy ‘lényegfeletti istenszületés’-nek és ‘forrás’-nak az Atyát hívja; és hogy a *nevek* [a Szentháromság személyeinek nevei] nem feleltethetők meg egymásnak.” (*Scholion*, CD IV/1. 177. = PG 4. 200D6–8.)

<sup>119</sup> „Itt a kimondhatatlan Háromság három személybe való előjöveteléről [*προόδου*] közöl isteni tanítást, mert az Atyaisten – időtlen, jóságos és szeretetből fakadó mozgással – előjött a személyek elkülönülésébe, bár részek nélkül és fogyatkozás nélkül megmaradt a maga teljességében egység-felettinek és egyszerűséget meghaladóan, míg a kiragyogása [*ἀπανιάσματος*] előjött a létezésbe mint élő képmás, és míg a teljesen szent Lélek imádatra méltóan és az örökkévalóságot meghaladóan kiáradt [*ἐκπορευομένου*] az Atyából, amint az Úr misztikusan tanítja. Jósága révén sokasodott háromszemélyű istenséggé [*τριπρόστατον θεαρχίαν*] a mindenség oka és forrása. Ezt mondja a teológus Gergely is az *Eunomiosz elleni beszédében*. De az isteni elkülönülésnek más módja is van: Isten előjövedele – túlradó jósága miatt – a láthatatlan és látható teremtés változatosságába. Közös ellenben a háromszemélyű és elkülönült egység teremtő gondviselése és jósága...” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 177–178. = 221A1–B3.)

elkülönülésben akkor is közösek a korlátozhatatlan adományozások, létesítések [οὐσιώσεις],<sup>120</sup> meglevenítések, bölccsé tevések, a mindeneket okozó jóság más ajándékai, melyek által a részesülések s a részesülők alapján dicsőítjük ama dolgokat, melyek a részesülés nélküli részesülés tárgyai.<sup>121</sup>

Az is közös és egyesített dolog és egy az egész istenségben, hogy teljes egészében részesül benne minden benne részesülő dolog, s hogy viszont semmi sem részesül benne semmilyen részével, amiként a kör középpontjában is teljes egészében részesül a kör valamennyi sugara, és ahogy a pecsétnyomó sok lenyomata részesül az ősképi pecsétben úgy, hogy a lenyomatok mindegyikében teljesen benne van ugyanaz a pecsét, jóllehet egyetlenben sincs benne egy részével sem. De ezeket is meghaladja a mindent okozó istenség mentessége a részesüléstől [ἀμεθεχία], amennyiben Őt semmi sem érintheti, és más, vegyüléssel járó közössége sincs a részesülőkkel.

6. Mégis azt mondhatná valaki, hogy a pecsét nem mindegyik befogadóban egész és ugyanaz. Ennek azonban nem a pecsét az oka, hiszen ő teljesen és változatlanul beleadja magát mindegyikbe, csak hogy a benne részesülők különbözősége eltérővé teszi az egyetlen, teljes és azonos ősminta [ἀρχετυπία] lenyomatait. Úgy értem, ha ezek puhák, és könnyen felveszik a képet, és simák s éles körvonalúak, és se nem állnak ellen a benyomásnak, se nem túl kemények, de nem is szétesőek és lágyak, akkor tiszta, világos és tartós lesz a lenyomat. De ha valami esetleg hiányzik ezekből a feltételekből, az részesedésre való képtelenséget és homályosságot és más, olyan tulajdonságokat fog okozni benne, melyek a részesedésre való alkalmatlansága folytán jönnek létre.

Elkülönül azonban az ember iránti jóságos isteni működésből [θεουργίας] az,<sup>122</sup> hogy a lényegfeletti Ige teljesen és valóságosan emberi lényegű lett az embertől,<sup>123</sup> s mint ilyen

---

<sup>120</sup> Vö. Nazianzoszi Szt. Gergely, 30. beszéd (=4. teológiai beszéd), 20. fejezet, mely szerint a Fiú „élet, mivel világosság, és minden értelmes természet fenntartója és létesítése [οὐσιώσεις].” (Gallay szerk. 1978. 270.)

<sup>121</sup> τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα. Az ἀμεθέκτως melléknév az Isten neveiről szövegében előfordul aktív (‘valamiben részt venni képtelen’) és passzív (‘a részesedés tárgyának lenni képtelen’) értelemben is (vö. CD II. Griechisches Register 271). Itt a szövegkörnyezet alapján passzív, prokloszi értelemre kell gondolnunk. A részesülés tárgyává válni nem képes dolgok Proklosz szerint magasabbrendűek a részesülés tárgyává válóknál, ezek pedig a részesülőknél, vö. *Elementatio theologica*, 23–24. tétel. A *Scholion* a következő magyarázatot fűzi a szöveghelyhez: „Az Istenség lényegében [τὸ κατ’ οὐσίαν] nem lehet ugyan részesülni, s arról nincs ismeret sem; de a részesülés tárgya annyiban, hogy mindenek belőle jönnek létre, és hogy Ő tartja össze a mindenséget, hogy az létezen.” (CD IV/1. 179. in *apparatu critico* = PG 4. 221C1–4.)

<sup>122</sup> „Figyeld meg, hogy az Ige emberré válása [ἐνανθρώπησις] elkülönül a Szentháromságtól.” (*Scholion*, CD IV/1. 180. = PG 4. 221C14–D2.)

<sup>123</sup> „Itt ismét a megtestesülést [vagy: Gondviselést, οἰκονομία] taglalva, az Isten-Igéhez kapcsolja azt, anélkül hogy az Atya és a Lélek is részt vállalna ebben, ha csak nem csupán akaratuk tekintetében. Figyeld meg a megtestesülés pontos leírását, amennyiben elváltozás nélkül jött létre a létfeletti Isten-Ige, mivel Isten maradt, és mégis létrejött emberi formában, teljes mértékben az embertől, tehát úgy, hogy valóságosan testet és értelmes lelket nyert; és mert az Isten-Ige valóságosan az, aki szenvedett, és pedig a teste révén; és mivel az ő emberi

cselekedett és szenvedett, ami az ő emberi módon való isteni működésének jele s megkülönböztető jegye.<sup>124</sup> Hiszen az Atyának és a Léleknek ezekben semmilyen értelemben sincsen közössége, hacsak – mondhatná valaki – nem a közös, jóságos és emberbaráti akaratuk révén, s az egész, transzcendens és kimondhatatlan isteni működés tekintetében, melyet a változást nem szenvedő művelt<sup>125</sup> az emberi formában való megszületése után is, Isten és Isten Igéje lévén. Mi is úgy törekszünk az isteni jellemzőket érvelésünkben egyesíteni is és elkülöníteni is, ahogyan maguk az isteni jellemzők közösek, illetve elkülönültek.

7. De ahány, Istenhez illő okát csak megtaláltuk az Írásokban ezen egyesüléseknek és elkülönüléseknek, annyit – a lehetőség mértékében – elmagyaráztunk a *Teológiai vázlatok*ban, külön-külön tárgyalva mindegyiket, amennyiben egyeseket kifejtettünk és feltártunk az igaz érvelés útján, a szent és zavartalan szellemet az Írások fénylő látványaihoz vezetve; másokkal pedig – minthogy ezek rejtelmeseek [μυστικοῖς] – az isteni hagyományt követve a szellemi működés fölött egyesültünk.<sup>126</sup>

Elvégre minden isteni tulajdonság, s ami csak világossá vált előttünk, csupán azáltal válik ismertté, hogy részesülünk benne [μετοχαῖς].<sup>127</sup> De hogy maguk az isteni tulajdonságok vajon milyenek saját princípiumuk és alapjuk tekintetében, az meghaladja az észet s minden lényegét és ismeretet. Így nevezzük bár Istennek vagy életnek vagy lényegnek vagy világosságnak vagy értelemnek a lényegfölötti rejtelmet,<sup>128</sup> semmi mást nem gondolunk el,

---

módú isteni működése [ἀνθρωπική... θεουργία] mindaz, amit a megtestesülése során tett; és mivel ebben nem vett részt se az Atya, se a Szentlélek, hacsak nem úgy, hogy egyetértettek a hússá válással [σαρκώσεως] és akarták azt; és úgy, hogy a Fiúistennel együtt idézték elő a csodákat. Figyeld meg, hogy mindezek leginkább a nesztoriánusok, a monofiziták [Ἀκεφάλων] és a manicheusok [Φαντασιαστών] ellen szólnak.” (Szküthopoliszi János *scholion*ja, CD IV/1. 180–181. = PG 4. 221D3–224A7.)

<sup>124</sup> Dénes 4. levelének utolsó mondata hasonló módon kapcsolja össze az emberi és isteni működést: „...mivel Isten emberré lett, egyfajta új, *istenemberi* működést [θεανδρικήν ἐνέργειαν] folytatott.” (CD II. 160. = PG 3. 1072C.) Lásd az előző lábjegyzetben idézett *Scholion* is.

<sup>125</sup> Perczel István szóbeli útmutatása alapján itt nem Suchla olvasatát (ἔδρακε, „látott”), hanem a párizsi Bibliothèque Nationale-ban őrzött *Parisinus graecus 437* olvasatát (ἔδρακαι), illetve 5 további kódex olvasatát (ἔδρα και) követjük, mert a szöveg így minden tekintetben koherensebb. Az ἔδρακε alak valószínűleg a kódexmásolás során itacizmus miatt becsúszott hallási hiba.

<sup>126</sup> „Az Istenről *kimondható* dolgok értelmét a szent szellem magyarázza, vagyis értelmezi, amennyiben teljesen elmélyed az isteni dolgokban, míg a földi és szenvedélyt okozó dolgoktól zavartalan marad; de *magukat* az isteni dolgokat nem tudja másként észlelni, mint a létezőkre irányuló minden szellemi mozgásának elnyugvásával [κατὰ ἀπόπαυσιν πάσης κινήσεως νοητικῆς]. Ezt jelenti ugyanis a ‘szellemi működés fölött [ὕπερ νοερὰν ἐνέργειαν]’ kifejezés, vagyis azt, hogy ‘amikor az Isten felfoghatatlansága mindenfelől körülveszi a szellemet, a szellem akkor fogja fel a keresett dolgot.’” (*Scholion*, CD IV/1. 182. in *apparatu critico* = PG 4. 224B12–C6.) Ez az üdvözült akarat elnyugvásának tana.

<sup>127</sup> Ezen ismeretelméleti tézis párhuzamát megtaláljuk Proklosz teológiájában (*Elementatio theologica* 123), ahol azt olvassuk, hogy az istenek – a minden létezőn túli elhelyezkedésük ellenére – észlelhetőek és megismerhetőek a bennük részesülők számára (ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτὸν ἐστὶ καὶ γνωστόν) ezek sajátosságai alapján.

<sup>128</sup> „Mert az ‘Isten’ név sem világítja meg a lényegét, sem azt, hogy mi az Isten, hanem bizonyos, irántunk való jótéteményt fejez ki; és mivel az Isten által nekünk adományozott részesülések alapján alkotjuk meg Isten neveit is; míg az, hogy mi maga Isten, mindenki számára felfoghatatlan. Elvégre az isteni létezést így fogjuk majd valamennyire is méltóan dicsérni, amikor minden, még a legerőteljesebb, de értelmi természetű működéstől is

mint a belőle hozzánk küldött, átistenítő [ἐκθεωτικάς] vagy lényeket létesítő vagy életet nemző vagy bölcsességet adományozó hatóerőket. Őt magát azonban minden szellemi működés kialakulása [ἀπόλυσιν] útján észleljük, miközben semmi olyan megistenülést [θέωσιν] vagy életet vagy lényeket nem látunk, ami pontosan megfelelne annak az Oknak, mely mindeneken a meghaladás minden fajtájával túlemelkedik.

Hogy mármint az Atya az istenség mint eredet, a Fiú és a Lélek ellenben az istenszülő istenség [θεογόνου θεότητος] – ha lehet ezt így mondani – Isten-nevelte hajtásai és mintegy virágai s lényegfeletti fényei, azt a szent Írásokból vettük át. De hogy mindez miként van, azt se kimondani, se elgondolni nem lehet.

8. De az ember szellemi működésének teljes hatóereje addig terjed ki, hogy mind mi, mind a mennyfölközi hatalmak elnyertük a teljes isteni atyaság és fiúság ajándékát a mindeneket meghaladó atyai és fiúi princípiumtól, mely által istenökké s istenek fiaivá és istenek apjává lesznek<sup>129</sup> és így is neveztetnek az Istenhez hasonló szellemek,<sup>130</sup> amennyiben az ilyen atyaság és fiúság szellemi módon teljeseedik be, tehát testetlen, anyagtalan, értelmi úton, hiszen az isteni Lélek minden értelmi anyagtalanságon és megistenülésen túl helyezkedik el, és mivel az Atya és a Fiú minden isteni atyaságon és fiúságon túlemelkedően transzcendens.

Mert nincsen pontos hasonlóság az okozatok és az okok között, hanem az okozatok befogadják ugyan az okok képmását, de maguk az okok meghaladják az okozatokat, és túlemelkednek rajtuk sajátos princípiumuk lényege szerint. S hogy emberi hasonlatokkal éljek, azt szokás mondani, hogy az élvezetek, illetve keserűségek élvezést, illetőleg

---

általunk teljesen eloldva szent hallgatásban fogad majd minket, akik észleljük a belőle kiáradó ajándékokat. Mert akarata révén hozza létre a létezőket, miközben mi szilárdan megállunk egy olyan állapotban, melyben eszünk nem képes megkülönböztetésekre, s amelyet a szerző egy oldallal feljebb ‘tudós tudatlanság’-nak nevezett [γνώσιν ἐν ἀγνώσει].” (*Scholion*, CD IV/1. 182–183. = PG 4. 224C10–D9.)

<sup>129</sup> Dénes *A mennyei hierarchiáról* c. művének XII.3-as fejezete így értelmezi az istenekkel kapcsolatos kijelentéseket: „Azt fogod találni, hogy a teológia ‘istenek’-nek is nevezi a mennyei és emberfeletti szubsztanciákat és a közöttünk élő, Istent mindenek felett szerető és szent férfiakat, jóllehet az isteni rejtelem létfeletti módon meghalad [ἐξηρημένης] mindeneket, s túlemelkedik mindeneken, és bár a létezők egyikét sem lehet a szó szoros értelmében és teljesen hozzá hasonlónak nevezni. Továbbá amelyik eszes és értelmes lény – a képességéhez mérten – teljesen odafordult az istenséggel való egyesüléshez, és annak isteni kisugárzásaihoz [ἐλλάμψεις] – amennyire teheti – folyamatosan felemelkedik, az a képessége szerinti (ha lehet ilyet mondani) isteni hasonlósága révén [θεομιμησία] kiérdemli azt is, hogy ugyanúgy nevezzük, mint Istent.” (CD II. 43. = PG 3. 293B.) Suchla szerint e nyilatkozat szentírási alapjai a következő versek lehetnek: Zsolt 82,1 („Isten áll az Istennek gyülekezetében, ítélt az istenek között”) és 6 („Istenek vagytok ti, és a Felségesnek fiai mindnyájan”), 1Kor 8,5 („Mert ha vannak is úgynevezett istenek akár az égben, akár a földön, aminthogy van sok isten és sok úr”) és Gal 3,26 („Mert mindnyájan Isten fiai vagytok”). A *Scholion* szerint pedig ezen „istenek” alatt az angyalokat és az igaz embereket kell értenünk (CD IV/1. 185. = PG 4. 225B1–3).

<sup>130</sup> *A mennyei hierarchiáról* c. Dénes-műhöz részben Szküthopoliszi János által írott *Scholion* szerint „szellemek” alatt „értelmi avagy angyali hatalmakat” kell érteni, „miután ezek mindegyike teljességgel szellem” (PG 4. 32A13–B2).

szomorkodást idéznek elő, bár maguk nem élveznek és nem szomorúak. A tűzről, bár melegít és éget, szintén nem mondjuk, hogy maga is elég vagy felmelegszik. És ha valaki azt mondaná, hogy maga az élet [αὐτοζωήν] él, vagy hogy az önmaga általi világosság megvilágosodik, az véleményem szerint nem helyesen beszélne,<sup>131</sup> hacsak nem valami más módon érti ezeket – úgy, hogy az okozatok tulajdonságai többletként és lényegileg eleve benne vannak az okokban.

9. De az egész teológia legvilágosabb pontja is<sup>132</sup> – hogy Jézus Isten léte ember alakot öltött [θεοπλαστία] – szóval kimondhatatlan, és minden ész számára megismerhetetlen, még maga a legelső angyal számára is a legmagasabb rangúak között. S annyit beavatottak módján megtanultunk ugyan a hagyományból, hogy férfiként vett fel új lényeket, de azt már nem tudjuk, hogy miként formálódott egy szűz véreből, más, a természetétől különböző törvény szerint, és hogyan járt száraz, bár testi tömeget és anyagi súlyt hordó lábbal a nedves és mozgékony anyag tetején, s a többit sem, ami Jézus természetfölötti természetrajzával kapcsolatos.<sup>133</sup>

De ezeket már mi is kellőképpen kifejtettük más helyeken, és a híres tanító is megénekelte a *Teológia elemeiben* fölöttébb természetfeletti módon<sup>134</sup> – ezeket ő vagy a szent teológusoktól vette át, vagy az Írások tudományos kutatása alapján is belátta a velük való

---

<sup>131</sup> Dénes itt a Platón *Parmenidészében* problémássá tett önpredikáció (pl. „a Nagyság nagy,” vö. 132A–B) ellen érvel azon az alapon, hogy az végtelen regresszushoz vezethet. Platón dialógusában Parmenidész ezzel a megfontolással az idea-elmélet meghatározatlan részesülés-fogalmának egyik lehetséges értelmezését kívánja érvényteleníteni. (*Bugár István utalása alapján.*)

<sup>132</sup> „Teológiá’-nak az emberré válással [ἐνανθρωπήσεως] kapcsolatos tanokat nevezi. S az Úr Jézus hússá válására [σάρκωσιν] utal, amikor azt mondja, hogy ‘Isten léte ember alakot öltött.’ Mindezek leginkább a nesztóriánusok ellen szólnak – hogy azt mondja, hogy ‘férfi alakjában létrejött.’ Vedd észre, hogy azt mondja: egy szűz véreből formálódott az Úr Jézus teste. Figyeld meg, hogyan mondja, hogy vannak bizonyos legmagasabb rangú angyalok, és hogy van közöttük egy első. A magasabb rangú angyalokról az isteni János beszél a *Jelenések könyvében*. Tóbiás könyvében és Kelemennél a *Vázlatok* 5. könyvében pedig azt olvastuk, hogy a vezető angyalok száma hét. ‘Legmagasabb rendű angyalok’-nak a három legfelső rendet szokta nevezni [Dénes]: a trónokat, kerubokat, szeráfokat, amint ezt *A mennyei hierarchiáról* szóló szövegben többször is világossá teszi. Itt azonban azt mondja, hogy még a legelső angyal számára sem érthető az emberré válás módja.” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 186–187. = PG 4. 225D1–228A7.)

<sup>133</sup> Hitvalló Maximosz az *Ambigua ad Thomam* 5. kérdésében Dénes 4. levelének magyarázata során idézi ezt a szakaszt (Janssens, B., ed., *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, Turnhout: Brepols és Leuven: University Press, 2002 [CC SG 48], 23; magyarul Vassányi ford. 2012).

<sup>134</sup> Az *Isten nevei* III. részének 2. fejezete és más szöveghelyei szerint ez a mester Hierotheosz (CD I. 139. = PG 3. 681A). Ezt a *Scholion* is megerősíti: „Mesterére, a szent Hierotheoszra céloz, amint ezt rögtön világossá is teszi. Pál után ugyanis még ő segítette. Azt mondja, hogy mivel Hierotheosz alkalmasint átélt isteni dolgokat, így nyert ihletet...” (Rorem – Lamoureux szerint Szküthopoliszi János, Suchla szerint viszont Maximosz *scholionja*; CD IV/1. 188. in *apparatu critico* = PG 4. 228A9–A12). Hierotheoszról lásd Sheldon-Williams 1966. E filozófiailag elmélyült cikk szerint Hierotheosz nem fiktív személyiség, de Sheldon-Williams nem tesz kísérletet történeti azonosítására. Úgy véli, Hierotheosz tanai (melyeket Dénes különböző fontos szöveghelyeken összesen hatszor említ vagy idéz) újplatonikus jellegűek, de nem annyira a plótinuszi, mint inkább a későbbi, elsősorban talán a porphürioszi, iamblikhoszi metafizikára vezethetők vissza. A Perczel I. által tárgyalt „Szent Hierotheosz könyve” egy, a *Corpus Dionysiacum*nál fiatalabb szír kézirat (Perczel 2008. küln. 563–564. és lásd a 45. és 46. lábjegyzeteket további bibliográfiai utalásokkal).

hosszú foglalatосkodás és a tanulmányozásuk révén, vagy valaminő istenibb ihlet is beavatta őt, mivel nemcsak tanulta, hanem át is élte az isteni dolgokat,<sup>135</sup> s mert a velük való közös állapota [*συμπαθείας*] folytán – ha lehet így fogalmazni – beavatást nyert a velük való taníthatatlan és rejtelmes egyesülésbe és a beléjük vetett hitbe. S hogy mélyreható gondolkodásának számos és üdvös szemlélődését itt igen röviden idézzük, az általa összeállított *Teológia elemeiben* ezeket mondja Jézusról:

10. A Fiú mindeneket okozó és beteljesítő istensége – mely a részeket a teljességgel összhangban tartja, és bár se nem rész, se nem teljes, teljes is meg rész is, hisz *minden* lévén a részt és a teljeset is önmagában egybefogta, meghaladta s eleve birtokolja<sup>136</sup> – egyfelől tökéletes a tökéletlen dolgokban a tökéletesedés forrása lévén, másfelől nem tökéletes a tökéletesekben több mint tökéletes és tökéletességet megalapozó lévén; formát adó forma a formátlan dolgokban a forma princípiuma lévén, forma nélküli a formákban forma fölötti lévén; lényeg, habár minden lényeg fölött áll anélkül,<sup>137</sup> hogy vegyülne velük, és bár lényegfelettien meghalad minden lényegét, míg minden princípiumot s rendet meghatároz, és minden princípium és rend fölött helyezkedik el. S mértéke a létezőknek,<sup>138</sup> és örökkévalóság, de az örökkévalóságot meghaladja és megelőzi,<sup>139</sup> telített a hiányt szenvedő dolgokban, túltelített [*ὑπερπλήρης*]<sup>140</sup> a telítettekben; kimondhatatlan, kifejezhetetlen, észfölötti, élet

---

<sup>135</sup> A megkülönböztetés Arisztotelész *De philosophia* (*Περὶ φιλοσοφίας*) c. fiataalkori művéből származik (fr. 15, Ross szerk. 1955. 84.), ahol Arisztotelész – a műből fennmaradt töredékek szerint – egyebek mellett azt a különbséget fejtegette, mely a *tanulás* (*μαθεῖν*), illetve a misztériumokba való beavatás alatti *átélés* (*παθεῖν*) között van. (*Bugár István utalása alapján.*)

<sup>136</sup> A *rész, egész és egész feletti* fogalmait a Fiúra alkalmazó fejtegetés minden valószínűség szerint a részesülés, *methexis* prokloszi elméletére alapozódik. Ez háromlépcsős ontológiai hierarchiát tételez fel, melyben a *rész* logikailag és ontológiailag megelőzi a *részekből álló egész* (*τὸ ἐκ τῶν μερῶν ὅλον*), ami a részesülés tárgya (*τὸ μετεχόμενον*), ezt pedig a *részekből nem álló egész* (*τῆς πρὸ τῶν μερῶν ὀλόγητος*), amiből nem lehet részesülni (*τὸ ἀμέθεκτον*, vö. *Elementatio theologica* 24 és 69).

<sup>137</sup> A kifejezés erősen emlékeztet Damaskiosz egy szöveghelyére (*De principiis* 88), ahol ezt olvassuk az Egyről: *τὸ τῆς οὐσίας ἐν ἐπιβατεῦον*.

<sup>138</sup> *μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων*; vö. Platón, *Törvények*, 716C: „Nekünk bizony leginkább az isten minden dolgok mértéke” (*ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα*), amiből Platón arra következtet, hogy az emberi igazságosság mértéke az istenhez való hasonlóság. Vö. továbbá Proklosz, *Elementatio theologica* 117: „Minden isten a létezők mértéke” (*πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων*). Proklosz tézisének bizonyítása szerint az istenek a henadikus jellegük (egység-voltuk) révén meghatározzák (*ἀφορίζει*) a sokaságot, és mértéket adnak neki.

<sup>139</sup> Vö. Proklosz, *Elementatio theologica* 107. tétel, mely az időbeli, a minden tekintetben örökkévaló, az örökkévalóság és az örökkévalóságot megelőző lét (*τὸ ὄν τὸ προαιώνιον*) viszonyát tisztázza.

<sup>140</sup> A *ὑπερπλήρης* („túltelített”) terminus az újplatonikus szókészlet eleme. Plótinosz szerint (5.2: „Az Egy utáni dolgok keletkezéséről és rendjéről,” 1) az Egy a tökéletessége folytán „mintegy túlsordult, és túltelítettsége más dolgot hozott létre” (*οἷον ὑπερερρῦη καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποιήκεν ἄλλο*). Proklosz szerint pedig a túltelítettség az istenek ama tulajdonsága, amely miatt a többi dolgot is részesítik önmagukból. Az istenek ugyanis nem egyszerűen telítettek jósággal, hanem a másodrendű dolgokat is megtöltik vele (*ὑπερπλήρης ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων... εἰ οὖν τὸ θεῖον ἅπαντα ἀφ’ ἑαυτοῦ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν αὐτῷ, ἕκαστον ὑπερπλήρες ἐστίν*; *Elementatio theologica* 131).

fölötti, lényeg fölötti.<sup>141</sup> Természetfeletti módon van birtokában a természetfelettség, lényegfeletti módon a lényegfelettség.

E magasságból azután az emberszeretet jegyében leereszkedett egészen a természetig, s valóban új lényegét vett fel, és ‘férfitú’ nevet kapott az istenfeletti – de irgalmasak irántunk a szellemet és értelmet meghaladó, himnuszokban megénekelt tulajdonságai, s ezekben van a természetfelettsége és lényegfelettsége: nemcsak abban, hogy elválkozás és összevegyülés nélkül vállalt közösséget velünk,<sup>142</sup> míg a túltelítettségét semmi sérelem nem érte a kimondhatatlan önkiüresítése [κενώσεως] miatt,<sup>143</sup> hanem abban is – és ez a legkülönösebb mind közül –, hogy az emberi természet tulajdonságait viselve volt természetfölötti, amennyiben az emberi lényeg tulajdonságait hordozva e lényeg feletti létére minden tulajdonságunkat az ember eszközeivel haladta meg az ember fölött.<sup>144</sup>

11. Ezekről mármost elég is ennyi. Haladjunk előre értekezésünk célkitűzése felé, a nekünk lehetséges mértékben kifejtve az isteni elkülönülés közös és egységes neveit. S hogy sorjában mindent világosan meghatározzunk előre, isteni elkülönülésnek [διάκρισιν θεϊάν] – mint már mondtunk – az isteni princípium jóhoz illő megnyilvánulásait [προόδους] nevezük. Hisz ez – amennyiben minden létezőnek ajándékul adja és reájuk önti a minden jóban való részesüléseket – egyrészt az egységre jellemző módon elkülönül, másrészt egy létére megszorodik,<sup>145</sup> s megsokasodik anélkül, hogy az egységtől elválna.<sup>146</sup> Szóval miután

---

<sup>141</sup> Kifejezetten Proklosz teológiájára emlékeztető felsorolás. Az *Elementatio theologica* 115. tétele szerint „Minden isten szubsztancia fölötti és élet fölötti és észfölötti” (πᾶς θεὸς ὑπερουσίος ἐστὶ καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνοος), mivel az Egy „láncolatába” (σειρᾶς) tartozik, az Egy maga pedig létfeletti. Az egység a prokloszi metafizikában a lét alapja: a lét rászorul az egységprincípiumra, de az egység nem szorul rá a létre, hanem meghaladja azt (ὑπερούσιον).

<sup>142</sup> ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσχηχῶτως κεκοινωνήκε. Szküthopoliszi János magyarázata ennek kapcsán a következőt jegyzi meg: „Figyeld meg, hogy ‘elválkozás és összevegyülés nélkül vállalt közösséget velünk’ és sérülés nélkül; s hogy természetfeletti maradt az emberi természet tulajdonságaiban, és lényegfeletti a lényegre jellemző tulajdonságokban, és az emberi természetet emberfeletti módon hordozta, tudniillik szüztől született, büntelen volt, Isten hatalmával mondott és tett mindent, a víz felszínén járt és így tovább. Figyeld meg tehát, hogy senki sem beszél ilyen jól az isteni gondviselésről a nesztoriánusok, akephalosok és manicheusok ellen.” (CD IV/1. 192–193. = PG 4. 229C7–D1.)

<sup>143</sup> Fil 2,7: „önmagát megüresíté, szolgai formát vévén föl.”

<sup>144</sup> Emlékezetesen fejtegeti ezt a gondolatot Hitvalló Maximosz az *Ambigua ad Thomam* 5. ambiguumában (PG 91. 1045D1–1056C10 = CC SG 48. 19–34 = V. linn. 1–308), többször utalva a jelen műre is (magyarul lásd Vassányi ford. 2012).

<sup>145</sup> πληθύνεται δὲ ἐνικῶς. A πληθύνω ige hasonló, teológiai összefüggésben való használatát lásd Proklosz, *Elementatio theologica* 125; és Damaszkiosz, *De principiis* 139. A *Scholion* szerint „ez a manicheusok ellen szól – az Egyről [τὸ ἓν] mondja, hogy megszorodik. Hisz miután öbelölő és őáltala és öbeléje [masc.: αὐτόν] teremttettek mindenk, és ő minden létező csúcsa, s ő hozott létre minden lényegét, ezért Dénes helyesen mondja, hogy ‘megszaporodik’ az általa létrejött dolgok révén; amikor mindenk alávetetnek az Atyának, róla is azt halljuk, hogy az általa létrejött dolgok révén maga is alávetetik az Atyának, amint az Apostol mondja, hogy ‘akkor maga a Fiú is alávetetik majd’ [1Kor 15,28]. S ilyen létére megmaradt egynek és ugyanazonnak a mindenség létrehozatalának sokasodása során, adományainak fogyatkozás nélküli kiárasztásában, mivel rész ugyan a mindenségben, de semmi sem a mindenségből. Elvégre lényegfeletti, és számunkra elérhetetlen. De ezt Dénes lentebb magyarázza meg.” (CD IV/1. 194. in apparatu critico = PG 4. 229D6–232A11.)

az Isten lényegfeletti módon létezik, de a létet adja a létezőknek, és létrehozza az összes lényegét,<sup>147</sup> sokasodni mondjuk őt,<sup>148</sup> mert Ő azáltal az Egy, hogy önmagából hozza elő a sok létezőt, bár semmivel sem kevésbé marad egy a sokasodás során, egységes a megnyilvánulás folyamán, és telített az elkülönülésben, amennyiben minden létezőtől lényegfeletti módon elhatárolódik [*ἐξηρημένον*], s a mindenséget egységesen hozza elő, és kisebbedés nélkül árasztja ki fogyatkozhatatlan önközléseit [*αὐτοῦ μεταδόσεων*]. De bár egység is, és bár minden résznek és egésznek s egynek és sokaságnak ad az egységből, mégis ugyanúgy lényegfeletti módon egy, mivel se a sokaságnak nem része, sem pedig nem részekből álló egész. S így se nem egy, se nem részesül az egységben. Mindezekről távol állván egység az egy felett, a létezők számára egység s részek nélküli sokaság [*πλήθος ἀμερέως*], kimeríthetetlenül túltelített, teljesen egység és sokaság, mely létrehoz és beteljesít s fenntart.<sup>149</sup>

Miután a tőle kapott istenülés révén az egyéni képesség szerinti istenalakúság által hasonlóképp sok isten lesz,<sup>150</sup> ezért úgy látszik, és úgy is mondjuk, hogy az egy Isten szétválík s megsokasodik, de ettől még az eredendő és istenfeletti Isten [*ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος*] nem kevésbé egy Isten lényegfeletti módon, aki oszthatatlan az osztható dolgokban,<sup>151</sup> egyesített önmagával és a sokasággal, bár keveredés és sokasodás nélküli.

Tanítómmal közös vezetóm<sup>152</sup> az isteni megvilágosodás útján, az isteni dolgokban kiválóan jártas személy, „a világ világossága”<sup>153</sup> természetfeletti módon belátta ezt is, ezért a következőket mondja Istentől ihletve szent levelében: „Mert ha vannak is úgynevezett istenek akár az égben, akár a földön – aminthogy van sok isten és sok úr –, mindazáltal nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van a mindenség, mi is Őbenne; és egy Urunk, a Jézus Krisztus,

<sup>146</sup> *πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἐνὸς ἀνεκφοιτήτως*. Damaszkiosz majdnem pontosan ugyanezzel a kifejezéssel írja le a sokaság leszármazását az Egyből: „Az egyetlen forrás elkülöníthetetlen még az általa meghatározott sok és különböző valóságtól is, jóllehet ő az Egytől elválaszthatatlan gyökér [*ρίζα οὐσα ἀνεκφοιτήτος τοῦ ἐνός*]...” (*De principiis* 59.)

<sup>147</sup> *παράγει τὰς ὄλας οὐσίας*. A *παράγω*, *παραγωγή* terminusok és ezek származékai a 'létrehoz(ás)' jelentésben az újplatonikus teológiai szóképzés elemei, vö. Plótinosz 6, 8, 20; Damaszkiosz, *De principiis* 32 és 39; Proklosz, *Elementatio theologica* 7.

<sup>148</sup> A megsokasodó Egy tanának platóni forrása a *Parmenidész* (144C, E; 145C; 147B; 158A).

<sup>149</sup> *παράγον καὶ τελειοῦν καὶ συνέχον*. Isten beteljesítő-fenntartó funkciójának e jellemzése erősen emlékeztet az Egy működéseinek prokloszi leírására: „Ha... a Jó tart fenn minden létezőt (...), az egyes dolgok lényegének fenntartója és összetartója [*σωστικόν καὶ συνεκτικόν*] pedig az Egy (...), akkor a Jó bármiben legyen is jelen, azt eggyé teszi, és összetartja az egyesítés révén. S ha az Egy összetereli és összetartja a létezőket, akkor mindegyiket a jelenléte által teljesíti be [*τελειοῖ*].” (*Elementatio theologica*, 13. tétel, magyarázat.)

<sup>150</sup> *θεῶν πολλῶν γιγνομένων*

<sup>151</sup> *ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς*. A kifejezés Nazianzoszi Gergely *31. beszédének* (A Szentlélekről) 14. fejezetére emlékeztet, ahol a Szentháromság három személyében lévő egyetlen istenségről halljuk, hogy „oszthatatlan a felosztottakban” (ti. a három személyben: *ἀμέριστος ἐν τοῖς μεμερισμένοις... ἡ θεότης*).

<sup>152</sup> Mint Szküthopoliszi János *scholionja* rámutat, a „tanító” a fentebb (II:9) említett Hierotheosz, Dénes és Hierotheosz „közös vezetője” pedig Szt. Pál (Suchla Maximoszhoz tulajdonítja a *scholiont*, vö. CD IV/1. 195. in *apparatu critico* = PG 4. 232B4–8).

<sup>153</sup> Vö. Mt 5,14 (a hegyi beszéd).



aki által van a mindenség, mi is Óáltala.” [1Kor 8,5–6.] Mert Isten esetében is erősebbek az egyesülések, mint az elhatárolások, és megelőzik azokat,<sup>154</sup> s az isteni személyek nem kevésbé egyesültek az egység elválaszthatatlan és egységes szétválása után is.<sup>155</sup>

Az egész istenség e közös és egyesült elhatárolásait, avagy jóságos megnyilvánulásait fogjuk lehetőség szerint megkísérelni elzengeni az őket az Írásokban kinyilatkoztató istennevek alapján, előzetesen leszögezve (mint mondtuk),<sup>156</sup> hogy az összes jótékony istennevet – az isteni személyek bármelyikére vonatkozik is – az egész isteni teljességre alkalmazzuk korlátozás nélkül.

Fordította Vassányi Miklós

## Irodalom

### *Szövegkiadások*

CC CM = 1966– *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. Turnhout, Brepols.

CC SG = 1977– *Corpus Christianorum, Series Graeca*. Turnhout, Brepols.

CD I = 1990. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*.

Szerk. B. R. Suchla. Berlin – New York, Walter de Gruyter. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)

CD II = 1991. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae*. Szerk. G. Heil – A.

---

<sup>154</sup> Szküthopoliszi János kommentárja szerint „a mindenség oka és alkotó istensége a saját isteni és úri mivolta nevének oszthatatlan és széttagolatlan közlésével létrehozta az úgynevezett isteneket és urakat, habár az isteni mivolt nem darabolódott fel istenség-részekké – amiként az aranyból sok pénzérme lesz –, s bár a sok isten együtt szintén nem alkotja az Ő istenségét, ahogyan a sok alakzat az egyetlen világrendet; hanem azt, hogy az ‘Isten megsokasodik,’ a létezők létrehozására gondviselő megnyilvánulásaival külön-külön törekvő akarata alapján mondjuk, amennyiben megsokasodik, és mégis részek nélküli egy marad, amiként a Nap is sok sugarat bocsát ki, mégis megmarad az egységben... Jól mondják az isteni tulajdonságokról is, hogy az egyesülések uralkodnak az elhatárolódásokon. ... Mert [Isten] ugyanaz marad, még ha úgy tűnik is, hogy akarata elhatározódik a többi dolog létrehozására. Ezért minden elhatárolásnak, tehát a mindenség létbe lépésének megelőző oka és ura az Isten oszthatatlan egysége [ἐνάς].” (CD IV/1. 195–197. = PG 4. 232B12–D10.)

<sup>155</sup> „Az isteni tulajdonságok egyesüléseinek azokat a dolgokat mondja, melyeket az istenségben egységként és egyetlenként szemlélünk, de nyilvánvalóan ama sajátosságok nélkül, melyeket ezek megalapoznak, tehát az atyaság és fiúság nélkül s a Léleknek az Atyától való előjövetele nélkül. *Elhatárolások* alatt pedig azt érti, hogy sok dolog van, ami részesül az isteni adományokban. Úgyhogy az egyesülések alapul és vezérül szolgálnak. Hisz nem a sok dologból állt egybe az egyetlen istenség és uraság, hanem ennek egységéből kiindulva szemlélhető amazok sokasodása.” (*Scholion*, CD IV/1. 198. in *apparatu critico* = PG 4. 233A7–B3.)

<sup>156</sup> Vö. II.1, második bekezdés.

- M. Ritter. Berlin – New York, Walter de Gruyter. (Patristische Texte und Studien, Bd. 36.)
- CD IV/1 = 2011. *Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretationibusque*. Szerk. B. R. Suchla. Berlin – Boston, De Gruyter. (Patristische Texte und Studien, Bd. 62.)
- Chevallier, Ph., szerk. 1937–1950. *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage I–II*. Bruges, Desclée de Brouwer. (Reprint: Stuttgart. 1989)
- Denzinger, H. – A. Schönmetzer szerk. 1965. *Enchiridion symbolorum*. Editio XXXVI. Barcelona, Herder.
- Dodds, E. R., szerk. 1963. *Proclus, The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford, Clarendon Press.
- Gallay, P., szerk. 1978. *Grégoire de Nazianze, Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Paris, CERF. (SC 250)
- Janssens, B. szerk. 2002. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout, Brepols – Leuven, University Press. (CC SG 48.)
- Jeauneau, É. A. szerk. 1996. *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Liber primus*. Turnhout, Brepols. (CC CM 159.)
- PG ('Patrologia Graeca') = 1857–1866. *Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum Graecorum* [egyres kötetek címe kissé eltér]. Accurante J.-P. Migne. Turnhout, Brepols. [egyres kötetek évszámmal, mások é.n.; egyres kötetek modern reprintben is].
- Ross, W. D. szerk. 1955. *Aristotelis fragmenta selecta*. Oxford, Clarendon Press.

#### Fordítások

- Suchla, B. R. szerk. 1988. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*. Stuttgart, Hiersemann Verlag.
- Luibheid, C. ford. 1987. *Pseudo Dionysius: The Complete Works*. Foreword, notes and translation collaboration by P. Rorem. New York, Paulist Press.
- Vanyó L. ford. 2001. *Nazianzoszi Szt. Gergely beszédei*. Budapest, Szent István Társulat.

Vassányi M. ford. 2012. „Hitvalló Maximosz: 5. *ambiguum*. Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia.” [Függelékben Dénes 3. és 4. levelének fordításával.] *Theologiai Szemle*. 1. 100–109.

Vidrányi K., szerk. 1994. *Az isteni és emberi természetről. Görög egyházatyák. I–II.* Budapest, Atlantisz.

### Szakirodalom

Balthasar, H. Urs von. 1940. Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis. *Scholastik* 15. 16–38.

Coakley, S. – Ch. M. Stang szerk. 2009. *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Chichester, UK. Wiley–Blackwell.

Faraggiana di Sarzana, Ch. 2009. Il *Nomocanon Par. Gr.* 1330, »*horride rescriptus*« su pergamene in maiuscola contenente un antico commentario ad Aristotele, il *Corpus Dionysiacum* e testi patristici. *Νέα Ρώμη – Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche*. 6. 191–225.

Hathaway, R. F. 1969. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*. The Hague, Nijhoff.

Koch, H. 1900. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz, Kirchheim.

Koch, H. 1895. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. *Philologus*. 54. 438–454.

Lilla, S. 1980. Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l’Areopagita. *Annali della Scuola Normale di Pisa. Serie III. vol. X/1.* 125–202.

Louth, A. 1989/2001. *Denys, the Areopagite*. London–New York, Continuum.

Mazzucchi, C. M. 2006. Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*. *Aevum* 80. 299–334.

Omont, H. 1904/1965. Le manuscrit des oeuvres de saint Denys l’Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827. *Revue des études grecques* 17. 230–236.

Perczel I. 1999. Le pseudo-Denys, lecteur d’Origène. In W. A. Bienert – U. Kühneweg szerk. *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts.* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137) Leuven, Peeters. 673–710.

- Perczel I. 2000. Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the *Dionysian Corpus*. Some Preliminary Remarks. In C. Baffioni szerk. *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina*. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli–Sorrento, 29–31 ottobre 1998). Alessandria, Edizioni dell'Orso. 79–94.
- Perczel I. 2004. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in Its Indirect and Direct Text Traditions. *Le Muséon*. 117. 409–446.
- Perczel I. 2008. The Earliest Syriac Reception of Dionysius. *Modern Theology*. 24/4. 557–571.
- Perczel I. 2012. Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin. Megjelenés előtt álló kézirat: *Le Muséon*. 125/1–2. 55–97, hivatkozás a szerző szíves engedélyével.
- Rorem, P. 1984. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (Studies and Texts 71.)
- Rorem, P. 1993. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford, Oxford University Press.
- Rorem, P. – J. C. Lamoreaux 1998. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford, Clarendon Press. (Oxford Early Christian Studies)
- Saffrey, H. D. 1998. Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus. In J. Hamesse szerk. *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle*. Louvain-la-Neuve, Fédération des Instituts d'Etudes Médiévales. 791–810. (Textes et études du Moyen Âge 10.)
- Sheldon-Williams, I. P. 1966. The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus. *Studia Patristica*. 8. 108–117.
- Sheldon-Williams, I. P. 1972. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius. *Studia Patristica*. 11. 65–71.
- Semmelroth, O. 1952. Die Θεολογία συμβολική des Pseudo-Dionysius Areopagita. *Scholastik* 27. 1–11.
- Suchla, B. R. 1980. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1: Philologisch-historische Klasse*. 3. 31–66.
- Suchla, B. R. 1989. Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Studia Patristica*. 18/2. 79–83.

- Suchla, B. R. 1993. Zur geplanten Neuedition der Scholia ad Corpus Dionysiacum Areopagiticum. In E. A. Livingstone szerk. *Studia Patristica. Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1991*. Leuven, Peeters. 209–212.
- Suchla, B. R. 1995. Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen 1: Philologisch-historische Klasse*. 1. 1–28.
- Suchla, B. R. 2008. *Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg–Basel–Wien, Herder.
- Vassányi M. 2012. Structure and Meaning of St. Denys' Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus' Theory of the One in *Institutio theologica*. *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology*. 73/4. 1–12.