

## Bevezető

### Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei* c. művének III-IV. fejezeteihez

1. *Tartalmi ismertetés.*<sup>1</sup> A III. rész átvezetés a bevezető jellegű első két rész és a tartalmi fejtegetést megkezdő negyedik rész között. Fő témája Dénes tanítójának, Hierotheosnak dicsérete. A IV. rész pedig az *Isten nevei* talán legfontosabb (de mindenesetre legismertebb és legidézettebb) része, melyben Dénes különösen az Istenről mint Jóról, illetve a rossz nemlétéről szóló tanításait fejti ki.

III:1. Propozíció: a következőkben a „Jó” istennevet fogjuk vizsgálni, de ehhez előbb imádság szükséges. Az imádság maga is fölemelkedés Istenhez és az Ő közelében lévő szent dolgokhoz, nem pedig Isten lehívása a mi régiókba.

III:2. Apológia amiatt, hogy bár Hierotheos már írt egy teológiát, Dénes is ír egyet. Ennek az az oka, hogy Hierotheos magasabb szinten és átfogóbb jelleggel írt, Dénes pedig alacsonyabb szinten és inkább a részletekbe menve ír. Hierotheos kiválóságát, az atyák szent gyülekezetéből való szellemi kiemelkedését dicséri (a hagyományosan *Dormitio Mariae*-ként [félre]értelmezett jelenet leírásával; ld. erről Perczel I. tanulmányát).<sup>2</sup>

III:3. Hierotheos további dicsérete: kiváló tanító is volt, hozzá képest Dénes kicsiny. Ennek ellenére vállalkozik a tanításra itt, tulajdonképpen a tanítás szent kötelességének engedelmességgel, de leszögezve, hogy semmi újat nem fog mondani, csak megvilágítja azt, amit Hierotheos mondott. (Ez a fajta „kötelező szerénykedés” Hitvalló Maximos majdnem minden művének elején vagy végén is megtalálható.)

IV:1. Témánk Isten mint a Jó lesz. Istent jó hatásai alapján nevezhetjük Jónak. A Jó elsőrendű kiáradásai, magról leváló sugarai a tisztán szellemi lények (angyali rendek). A transzcendens magból mint „napkitörések” törnek elő intellektuálisan megvilágosító sugarak. Az angyalok mennyei hierarchiát alkotnak (a fogalom definícióját ld. *A mennyei hierarchiáról* I:8). Minden második terminus platóni vagy újplatonikus eredetű, jelentésű és konnotációjú itt.

IV:2-4. Az angyali rendek a Jó elsődleges megnyilvánulásai: létüket és minden jó tulajdonságukat a Jótól kapták. Ők a transzcendens isteni mag körüli periféria, *halo*, mely megmutatja az Istenben láthatatlant, s amelynek feladata a híradás a különben hallgatag

---

<sup>1</sup> Jelen tanulmány és műfordítás elkészültét az OTKA K 101503 számú, „A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta. Az *Isten nevei* I-II. részei a *Magyar Filozófiai Szemlében* jelentek meg: Vassányi M., ford.: „Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei* I-II.” Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/2, 147-186.

<sup>2</sup> Perczel I., „Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin.” *Le Muséon* 125/1-2 (2012), 55-97.

magról. A Jó jóságának bizonyítéka a következő szellemi rend, a lelkek rendje is, mely az angyalok vezetésével juthat fel magához a Jóhoz. Ezt a rendet követi az állati és a növényi élet, valamint az élettelen létezés szférája. A forma és lét nélküli dolgok is a Jó felé törekednek (ezt a tézist átveszi Aquinói Szt. Tamás is a *Summa theologiae* 1, 4-ben). Az égitestek tökéletes mozgása is a Jó műve. A Nap és a Hold működése kapcsán Dénes kifejti, hogy a világosság is a Jó szimbóluma.

IV:5-6. Isten, azaz a Jó mint szellemi világosság. Az értelmi megvilágosítás, *illuminatio intellectualis* (platonizáló) elmélete.

IV:7. Isten mint a szépség és mint a Szép, amely az egyes szép dolgok oka – Platón *Lakomája* által ihletett eszme-futtatás. A Szép, a Jó és az Egy azonossága. Isten mint (a negatív teológia értelmében) nem létező Szép minden nyugalom és mozgás, a létezésben lévő minden harmónia és összhang forrása.

IV:8-9. A szellemek és lelkek mozgástípusai a szép, jó és egy Istenhez való viszonyulás különböző moduszai.

IV:10. A Szép és Jó minden keletkezés, létezés, beteljesedés, minden változás, minden mozgás oka és célja. Dénes itt mintha egységes fogalomként, *hendiadyoinként* használná a „Szép és Jó” kifejezést. A fejezet vége közelebbről a létezők iránti isteni szerelmet azonosítja a Jó termékenységének okaként.

IV:11-12. Az „Isteni szerelem” említése kapcsán a szavakat nem értő, a szinonímák használatát tiltó emberek csepülése. A szavakra amúgy sincs szükség a misztikus unió állapotában. Isten az *erős* kifejezéssel is leírható. Dénes a szerelmi nyelvezetű teológiát védelmezi az egyházatyáktól és az Írásból vett idézettel is.

IV:13-17. Az isteni szerelem eksztatikus természete. Az isteni szerelem a Szép és Jó végett és által tesz mindent. Isten egyrészt maga a szerelem, másrészt e szerelem tárgya is. Az isteni szerelem örök körforgását Dénes a mesterétől, Hierotheostól vett idézettel világítja meg a rövid 15-17. fejezetekben, melyek tisztán újplatonikus terminológiával írják le a szerelmi hatóerők kiáradás (*emanatio*) utáni visszatérését (*reditus*) a Jóba és a Jó hatóerőinek örök, dinamikus körforgását önmagából önmagán át önmagába.

A 18. fejezetbeli kérdésfelvetéssel veszi kezdetét a rossz problémájának (*problema mali, the problem of evil*) híres tárgyalása, mely a IV. rész végéig tart. A 19. fejezet – Plótinus (*Enn. I:8: Unde malum?*) és Proklos (*De malorum subsistentia*) idevágó művei alapján – a válasz alapjait fekteti le: a rossz nem a Jóból származik. A fejezet tézisei szerint ugyanakkor

egyrészt nem állítható, hogy nincs rossz, másrészt pedig nincsenek olyan dolgok, amelyek nem a Jóból származnak. A szövegrész hosszas ellenérveléssel zárul, mely szerint „A rossz ... a létezőkben van, létező, s eleve szembenáll és ellentétes a Jóval.”

A 20. fejezet nagy kifejtése elvitatja a rossz valóságát és pozitív attribútumait, és a létet lényegileg a Jóra vezeti vissza – másként szólva, a Létező fölé helyezi a Jót: „minden létező annyival inkább vagy kevésbé van, amennyire a Jóból részesül.” A fejezet ezzel a részkövetkeztetéssel zárul: „A rossz tehát nem létező.” A 21. fejezet ezután azt bizonyítja, hogy a rossz nem is a létezők valamely tulajdonsága; illetve hogy nem is Istentől ered. A 22. és a 23. fejezet tagadja, hogy akár az angyalok, akár a daimónok önmagukban véve rosszak lennének – ha ugyanis rosszak, akkor az csak bizonyos tekintetben és valamely hiányosságuk folytán (éspedig a Jótól való eltávolodásuk miatt) állítható. A 24. fejezet a lelkek rosszságának kérdésével foglalkozik. 25.: az állatok sem rosszak; 26.: az egész természet maga sem rossz; 27.: a test sem rossz; 28.: az anyag sem rossz, hiszen szükséges a természeti léthez, és a világban rendezett és szép formában van jelen. A 29. fejezet nagyon rövid.

Az összegző 30. fejezet szerint „a Jó egyetlen és teljes okból ered, a rossz sok és részleges megfosztottságból.” A 31-32. fejezetek szerint a rossz csupán járulékosan jön létre, „nincs valósága [ὕποστασις], hanem csak mellérendelt léte van [παρυπόστασις], amennyiben nem is önmaga, hanem a Jó kedvéért jön létre.” A rossz tehát lényegileg hiány, *elleipsis*. A 33. fejezet a rossz és a gondviselés összeférhetetlenségét tárgyalja: a gondviselés „még a keletkező rossz jelenségeket is jótékonyan hasznosítja az ő hasznukra vagy más dolgok hasznára,” ráadásul akaratunk ellenére nem kényszerít a jóra, hanem meghagyja a szabadságunkat – így keletkezhet járulékosan a rossz egy alapvetően jó képességünkből, az akarat szabadságából. A lezáró 35. fejezet pedig e felvetés morálfilozófiai következményeit vizsgálva mondja ki lényegileg azt, hogy az akarat gyengesége, erőtlensége nem mentesít az erkölcsi felelősség alól.

**2. Terminológiai megjegyzések.** *Nous* egyes számban: ész, többes számban: szellemek; *noeros*: eszes, ill. szellemi természetű; *noétos*: szellemi úton megismert. A kéziratok nem számozzák a bekezdéseket, ez szerkesztői betoldás. A normál zárójelek () szerzőiek, a szögletes zárójelek [] vagy a görög eredeti terminusokat közlik, vagy fordítói értelmezések, vagy egyszerűen zárójeleken belüli zárójelek.

**3. Filológiai és filozófiai segédletek.** A *De divinis nominibus* e részeit lehetetlen megérteni és lefordítani a kritikai kiadás filológiai és tartalmi lábjegyzetei, a – nagyrészt Skythopolisi János, kisebb részben Hitvalló Szt. Maximos és mások által írt – *Scholion* (CD IV/1), valamint Salvatore Lilla filológiai-szövegkritikai magyarázatai nélkül, amelyek sajnos

még a PG 3 szövegéhez készültek („Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l’Areopagita,” *Annali della Scuola Normale di Pisa*, Serie III., vol. X/1 [1980] 125–202).

Az értelmezéshez hasznos továbbá a XIII. századi bizánci jogász, történész, filológus Geórgios Pachymerés kommentárja, melyet a PG 3. kötete a *De divinis nominibus* szövegébe ágyazva közöl, fejezetenkénti bontásban. Pachymerés pontról-pontra, részletekbe menően magyarázza, értelmezi Dénes gyakran túl tömör szövegét. Hasznos még Ficino kiváló, pontos latin fordítása, amelyet a szerző a szövegbe ágyazott, részletes magyarázatokkal kísér. A fordítás modern kiadása P. Podolak műve: *Dionysii Areopagitae De mystica theologia, De divinis nominibus interprete Marsilio Ficino*, Napoli: D’Auria Editore, 2011.

A modern segédletek közül fontos Paul Rorem lineárisan előrehaladó filozófiai kommentárja, bár filológiai részletkérdésekbe nem bocsátkozik: *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence* (Oxford, Oxford University Press, 1993). A IV. rész elmélyült filozófiai elemzéseként és kommentárjaként olvashatóak továbbá Eric Perl könyvének: *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany: State University of New York Press, 2007) 3. és 4. fejezetei, melyek Dénes művét az újplatonizmus történeti összefüggésében is elhelyezik.

### **Ál-Areopagita Szent Dénes: Isten nevei III.**

1. És elsőként, ha jónak látod, a tökéletes és az Isten összes kiáradását [προόδων]<sup>3</sup> megmutató „Jó” nevet [ἀγαθωνομίαν] vegyük szemügyre, miután segítségül hívtuk a Jó fölötti Háromságot, mely a Jó forrása,<sup>4</sup> és amely megmutatja a mindenség iránti igen jó gondviseléseit. Szükséges ugyanis, hogy először imádságainkkal emelkedjünk fel Őhöz mint a Jó forrásához [ἀγαθαρχίαν],<sup>5</sup> és jobban közelítve hozzá ennek során beavatást nyerjünk a teljesen jó adományokba, melyek körülötte helyezkednek el. Mert Ő maga közel van ugyan mindenkhez, de nem minden dolog van az Ő közelében.<sup>6</sup> Ám amikor Őt hívjuk segítségül tökéletesen tiszta imáinkkal, zavartalan elmével [ἀνεπιθολώτω δὲ νῶ] és az isteni egyesülésre való alkalmassággal, akkor mi is közel leszünk hozzá. Elvégre Ő nem is helyen van, hogy távol lehetne valamitől,

<sup>3</sup> A *proodos* (‘előjövétel, emanáció’) plótinosi terminus, vö. *Enn.* 8, 5, 6 stb.

<sup>4</sup> A Jó csak okozat, a Háromság a jó fölötti ok.

<sup>5</sup> A terminus Dénes saját alkotása.

<sup>6</sup> Vö. *Scholion* 233 B 7-10.

és hogy bizonyos helyekről más helyekre mehetne át. De azt mondani, hogy Ő minden létezőben benne van, nem fejezi ki az Ő mindeneket meghaladó és mindeneket körülvevő végtelenségét.

Önmagunkat emeljük tehát föl imáink révén<sup>7</sup> az isteni és jó sugarak magasabbrendű felfelé irányulásához [ἀνάνευσιν],<sup>8</sup> mintha csak sokfényű láncolat [σειρᾶς]<sup>9</sup> függene a mennyei magasságból [ἀκρότητος]<sup>10</sup>, mely azonban lejön idáig, és váltott kézzel mindig előrébb megragadva azt hittük, hogy lehúzzuk őt, holott valójában nem hoztuk le őt – hisz ő fent és lent egyaránt jelen van –, hanem mi magunk emelkedtünk föl a sokfényű sugarak magasabbrendű ragyogásához [μαρμαρυγᾶς].<sup>11</sup> Vagy amiként hajóra szállva és a valamilyen szikláról nekünk kifeszített és mintegy a megfogadás céljából nekünk kinyújtott kötelekbe kapaszkodva<sup>12</sup> nem a sziklát húztuk magunk felé, hanem igazság szerint magunkat és a hajót húztuk a szikla felé. Amiként fordítva is: ha valaki a tengerparti sziklát a hajón állva ellöki, az semmit sem fog tenni az álló és mozdulatlan sziklával, hanem önmagát távolítja el attól, és amennyivel inkább eltaszítja azt, annyival inkább ellökődik tőle. Ezért mindenek előtt is, de különösen a teologizálás előtt imádsággal kell kezdeni, nem úgy, mintha magunkhoz húznánk a mindenütt jelen lévő és sehol sem lévő hatalmat, hanem úgy, hogy az Istenre való emlékek és invokációk révén önmagunkat bízunk Őrá és egyesítjük vele.

2. S talán az is magyarázatot igényel, hogy bár híres tanítónk, Hierotheos természetfeletti módon állította össze a *Teológia elemeit*,<sup>13</sup> mi mégis – e mű nem lévén elégséges – más elemtant alkottunk, és pedig a jelen teológiát. Mert ha ő méltónak ítélte volna sorjában

<sup>7</sup> Vö. *Scholion* 233 B 11-14: „Figyeld meg, hogy az imádság minket visz fel Istenhez, nem Őt hozza le hozzánk; és figyeld meg, hogy a példák jól kiválasztottak.” Ez Evagrius Pontikos szellemében (vö. *Peri proseuchés*) fogant magyarázat arról, hogy az imádság minket visz fel Istenhez, nem Őt hozza le hozzánk (vö. Vassányi M., „Evagrius Pontikos (345-399): *Az imádságról* (Περὶ προσευχῆς / *De oratione*) 1-80. Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel,” *Vallástudományi Szemle*, 2015/3-4, 73-86.

<sup>8</sup> Vö. Damaskios, *De primis principiis* 56 (Kopp, ed., 154). Nem biztos, hogy releváns hivatkozás. Damaskios az előző fejezetben az Egy és a Sok, illetve a Kevert Egész és az Elemek viszonyát tárgyalja, ebben a fejezetben az Egy, a Kevert és a Sokaság viszonyát: a Kevertben lévő elemsokaság a Sok forrása. Az Egy által a Kevertbe (*to mikton*) belevitt egység (*henóma*, Damaskiosz alkotta *terminus technicus*) így a forrás forrása. A Kevert részei igyekeznek megszüntetni az osztódást (*merismon*) az Egészbe való felmenetel (*ananeusis*) révén.

<sup>9</sup> Vö. Damaskios, *De primis principiis* 45, *passim* (Kopp, ed., 118). Ez az Egy és a Sok metafizikájával foglalkozó alapvető fejezet: a létezők két princípiuma az Egy és a Sok, ezekből két párhuzamos sorozat (*seira, systoichia*) indul ki. Úgy tűnik, az Egynek és a Soknak is volt egy még magasabb rendű közös forrása.

<sup>10</sup> *Az akrotés* („csúcs”) szó terminusnak tűnik Proklos *Elementatió*jának 147. tételében, amely szerint „minden isteni rend [διακόσμων] legmagasabb rendű része a határával hasonul a fölötte levőkhöz” (ld. a 148. tétel is).

<sup>11</sup> Damaskios *De primis principiis*-ének 213. fejezetében szintén szereplő terminus.

<sup>12</sup> A kép Platón *Törvények* c. művének egy olyan passzusából származik, ahol szintén arról van szó, hogy egy nehéz fejtegetés előtt (mely az istenek létét hivatott bizonyítani) egy istent kell segítségül hívni (893 B 3-4). Ezt Platón úgy fejezi ki, hogy az istenek segítségül hívását egy megbízható kötélbe való kapaszkodáshoz hasonlítja (ἐχόμενοι δὲ ὡς τινοῦ ἀσφαλοῦς πείσματος ἐπεισβαινόμεν εἰς τὸν νῦν λόγον). Suchla hivatkozása Proklosra (*In Crat.* 51) téves.

<sup>13</sup> *Theologikai stoicheiōseis* – a Hierotheosnak tulajdonított mű címe erősen emlékeztet Proklos *Stoicheiōsis theologikéjének* (‘Teológiai elemtan’) címére.

végigtaglalni az összes teológiai kutatást, és részletes fejtegetésekkel kifejtette volna az egész teológia összefoglalását, akkor mi nem lettünk volna olyan örültek vagy ostobák, hogy akár azt gondoljuk: nála mélyebben és istenibben tudunk foglalkozni az isteni tanokkal, akár kétszer, feleslegesen mondva el ugyanazokat a dolgokat, fecsegjünk, és ráadásul még igazságtalanságot kövessünk el azzal szemben, aki tanárunk és barátunk, amennyiben mi, akik az isteni Pál nyomában az ő [Pál] tanításai révén tanultuk meg az alapokat, az ő [Hierotheos] igen híres szemlélődését és megnyilatkozását önmagunknak tulajdonítanánk. De miután valójában ő [Hierotheos] az isteni dolgokat érettebb módon magyarázva átfogó és sok dolgot egybefoglaló meghatározásokat adott nekünk, megparancsolván a velünk arányos értelemmel felfejteni és megítélni – amint nekünk lehet, és amint az újonnan beavatott lelkek összes tanára magyarázta nálunk<sup>14</sup> – amaz ember [Pál] fölöttébb szellemi képességének átfogó és egyedi koncentrált kijelentéseit [συνελίξεις], magad is szintén gyakran buzdítottál minket erre, a könyvet magát is mint kiemelkedőt elküldve.<sup>15</sup> Így hát egyfelől őt mi is mint tökéletes és érett értelmek tanítóját különítjük el a sokaságot felülmúlók számára, mint valamiféle másodlagos Írást, amely követi az Istentől adottat. A mi képességeinkkel bírók számára azonban mi magunkkal arányosan fogjuk átadni az isteni dolgokat. Mert ha „a tökéleteseké a tömör táplálék,”<sup>16</sup> akkor mások ilyennel való megvendéglése ugye mennyire tökéletes dolog? Helyesen mondtuk tehát azt is, hogy a szellemi írások közvetlenül látó [αὐτοπτικῆν]<sup>17</sup> szemlélete [θέαν]<sup>18</sup> és azok átfogó oktatása érettebb képességre szorul, míg az erre vezető érvelések tudománya és tanulmányozása az alacsonyabbrendű beavatókhöz és papokhoz illik.

Mégis, mi azt is nagyon megfelelő módon szem előtt tartottuk, hogy azokkal a dolgokkal, melyeket maga az isteni tanítónk világos magyarázattal látott el, egyáltalán nem foglalkoztunk, nehogy esetleg ugyanazt mondjuk el ugyanazon, általa kiválasztott textus

---

<sup>14</sup> ὡς οἷον ἡμῖν καὶ ὅσοι καθ’ ἡμᾶς διδάσκαλοι τῶν νεοτελῶν ψυχῶν. A tömör és retorikus szakaszt így értelmezi a *Scholion*: „Tehát ‘maga is buzdított, hogy elmagyarázzam úgy, ahogyan nekem lehetséges, és valahány tanárunk csak volt, így magyarázta’ – ez a *hyperbaton* összefoglalása.” (PG 4, 236 A 12-B 2.)

<sup>15</sup> Ez a könyv Hierotheos *Theologikai stoicheiōseise* lehetett.

<sup>16</sup> Zsid 5, 14.

<sup>17</sup> A terminus alapjelentése: „aki maga lát(ott valamit),” a személyes tapasztalatra való utalással, szemben a következtetéssel; de mágikus papiruszokon is előfordul a közvetlen és személyes istenlátásra utaló jelentésben. A szó újplatonikus összefüggésben Iamblichos *De mysteriis*-ének II. könyvében jelenik meg, melynek kiindulási témája a *hērósok*, illetve a lelkek daimónjai közötti különbség, de a 3. fejezettől kezdve Iamblichos már a hét természetfeletti rend (istenek, arkangyalok, angyalok, daimónok, *hērósok*, archónok, lelkek) sajátosságait igyekszik egymástól elhatárolni, és azt tárgyalja, hogy a természetfeletti lények különböző rendjeinek megmutatkozásai (*epiphaneiai*) milyen hatással vannak az emberre. A világot körülvevő archónok megjelenése („személyes látást adó előhívása,” *autoptiké deixis*) „világot körülvevő adományokat ad” a szemlélőnek (2, 6, 27; vö. 2, 3, 63). A *Scholion* a következő magyarázatot fűzi a szóhoz: „A leplezetlen és világosabb megismerésről beszél.” (PG 4, 236 B 6-7.)

<sup>18</sup> A platonikus ideaelmélet szókészletében az értelmi szemléletet jelölő terminus, vö. Platón *Állam*, 582 C: ἡ τοῦ ὄντος θέα.

magyarázatául. Miután még maguk az Istentől ihletett, szent vezetőink közt is – amikor mi is, mint tudod, és magad [vagy: ő maga] és a szent testvéreink közül sokan összejöttünk az életadó és az Istent befogadó test látására,<sup>19</sup> és ott volt Isten testvére, Jakab, valamint Péter is, a teológusok fő és legkimagaslóbb nagysága, akkor – helyesnek tűnt, hogy a szemlélődés után minden főpap himnuszt zengjen, ki-ki ahogyan képes volt rá, az isteni princípium gyengeségének végtelen hatóerejű [ἀπειροδύναμιν] jóságáról,<sup>20</sup> akkor a teológusok között mindenkit felülmúlt, mint tudod, amennyiben a maga teljes lényében túllépett minden beavatón, egészében kilépett önmagából<sup>21</sup> és a himnuszban megénekelte dolgokkal<sup>22</sup> való közösség állapotába került, és mindenki, aki csak hallotta és látta és ismerte vagy nem ismerte őt, úgy ítélte meg, hogy az isteni elragadtatás állapotában [θεόληπτος] van, és hogy isteni himnuszköltő. S mit is mondhatnék Neked az ott elhangzott teológiai fejtegetésekről? Hiszen – hacsak el nem felejtettem – bizonyos részeit tudom azoknak az ihletett himnuszoknak, miután Tőled sokszor hallottam őket. Ezért fontos Neked, hogy ne mellékesen kutasd az isteni dolgokat.

**3.** S hogy az ottani rejtelmeket és a sokaság számára úgyszólván kimondhatatlan és számokra már ismert dolgokat elhagyjuk, amikor a sokasággal<sup>23</sup> kellett közösségekben lenni, és ahányakat csak lehet, elvezetni az isteni dolgok emberileg elérhető tudására, mennyire felülmúlt a szent tanítómesterek sokaságát az időráfordításban és szelleme tisztaságában és bizonyításainak pontosságában és a többi szent nyilatkozatban, úgyhogy egy ennyire nagy Napra nem is vállalkozhattunk rátekinteni. Mert úgy érezzük magunkat, és tudjuk magunkról, hogy az isteni dolgok szellemi részét se megfelelően elgondolni nem vagyunk képesek, sem pedig kimondani és kibeszélni mindazt, ami az istenismeretből kimondható. Miután messzebb vagyunk, ezért felülmúl minket az isteni férfiak tudománya a teológiai igazságról, mivel rendkívüli istenfélelem [εὐλάβειαν] révén mindenképp csak ahhoz jutnánk el, hogy se ne

---

<sup>19</sup> ἐπὶ τὴν θεῶν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος. A *Scholion* ezt így értelmezi: „Életet adó és Istent befogadó test”-nek talán a szent Istenszülo testét nevezi, aki akkor hunyt el. Figyeld meg az ‘Isten testvére, Jakab’ kifejezést is, és hogy ez az isteni férfiú együtt volt jelen Péterrel és Jakabbal, az apostolokkal.” (PG 4, 236 C 1-5.) Perczel I. nem fogadja el a szakasznak Mária halálára (*Dormitio Mariae*) való vonatkoztatását, hanem meggyőző érveléssel Krisztus testére vonatkoztatja a szöveget, vö. „Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin,” *Le Muséon* 125/1-2 (2012), 55-97, ezen belül különösen 64-79.

<sup>20</sup> τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας – minden valószínűség szerint a *kenósistról* van szó, azaz Krisztus önként vállalt gyengeségéről, amely a megváltás kieszközlése révén egyben végtelen hatóerejű is volt. Azért is valószínű ez az értelmezés, mert a mondat megelőző részében az Istent befogadó (krisztusi) testről volt szó. A *Scholion* is így érvel: „” (PG 4, 236 C 7-237 B 10.)

<sup>21</sup> ὁλος ἐκδημιῶν, ὁλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ. Az *ekdémón* és az *existamenos* terminusok egyaránt a misztikus extázist leíró szakkifejezések.

<sup>22</sup> Ezek a Megváltó tulajdonságai, tehát Hierotheos az ezekkel való közösség állapotába kerülve a misztikus uniót tapasztalta meg.

<sup>23</sup> Még mindig az előbbi gyülekezetről van szó.

halljunk, se ne mondjunk egyáltalán semmit az isteni filozófiáról [θείας φιλοσοφίας], hacsak nem fogtuk volna fel eszünk által, hogy nem szabad elhanyagolni az isteni dolgokról befogadott ismeretet. Erről győztek meg minket nemcsak a szellemek természetes vágyai, amelyek mindig szeretettel vágyakoznak a természetfeletti dolgok lehetséges szemléletére, hanem maga az isteni törvények legkiválóbb elrendezése [διάταξις] is, amely nem engedi, hogy a minket meghaladó dolgokba beleártsuk magunkat, mivel azok értékünkön felüliek és elérhetetlenek számunkra, ugyanakkor azonban előírja, hogy mindama dolgokat, melyekre vágyakozunk, s amelyeket megadatott megtudnunk, másoknak is jóságosan átadjuk.

Ezek az érvek tehát minket is meggyőztek, és az isteni dolgok számunkra lehetséges megtalálására nem is késlekedve, illetve ettől nem félve, hanem inkább el nem viselve azok segítség nélkül hagyását, akik nem képesek az embert meghaladó dolgokat szemlélni, alkalmazzuk magunkat az írásra, anélkül hogy bármi újat merészelnénk bevezetni, de könnyebb és az egyes részletekkel foglalkozó vizsgálódásokkal értelmezve és világítva meg azt, amit a valóságos Hierotheos átfogó jelleggel mondott.

#### IV. rész

1. Legyen tehát, az értekezésünkkel térjünk rá magára a „Jó” megnevezésre [ἀγαθωνομίαν],<sup>24</sup> † melyet a teológusok transzcendens értelemben az istenfeletti istenségre [τῆ ὑπερθέῳ θεότητι] †,<sup>25</sup> és mindentől elhatárolják Őt, amennyiben, úgy vélem, magát az isteni princípium létét jóságnak nevezik, azért is, mert azáltal, hogy Ő a Jó [τὰγαθὸν], mint valóságos Jó minden létezőre kiterjeszti a jóságot. S mert amiként a mi Napunk nem érvelés vagy választás útján, hanem maga a léte által világítja meg mindazt, ami a saját lényegének megfelelően képes részesülni [μετέχειν] a Nap fényében, úgy a Jó is – a Nap fölött mint a transzcendens ősminta

---

<sup>24</sup> Dénes által alkotott kifejezés.

<sup>25</sup> ἦν ἐξηρημένως οἱ θεολόγοι τῆ ὑπερθέῳ θεότητι καὶ ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτήν. Véleményünk szerint a θεότητι és a καὶ között *lacuna* van. A *Scholion* ehhez azt a magyarázatot fűzi, hogy „Az ‘elhatárolják’ [ἀφορίζουσιν] a ‘ráillesztik’ [ἀνατιθέασιν] értelmében veendő; az pedig, hogy ‘minden által megvilágosodik az isteni jóság,’ azt jelenti, hogy mindent Ő hozott létre.” (PG 4, 237 D 11-240 A 3.) Feltűnő, hogy a második *lémmát* (idézetet) Dénes szövege csak részben (‘minden által,’ ἀπὸ πάντων) tartalmazza. B. Suchla nem tételez fel *lacunát*; S. Lilla is tárgyalja a szöveghelyet („Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l’Areopagita,” *Annali della Scuola Normale di Pisa*, Serie III., vol. X/1 [1980] 125–202, ezen belül 144). Perczel István szíves közlése szerint az eredeti több forrás alapján a következőképpen rekonstruálható: ...ἐπ’ αὐτήν ἤδη τῷ λόγῳ τὴν ἀγαθωνομίαν χωρῶμεν, ἦν ἐξηρημένως οἱ θεολόγοι τῆ ὑπερθέῳ θεότητι ἀνατιθέασιν ὅταν ὑπεροχικῶς ἀπὸ πάντων ἀφορίζουσιν αὐτήν. Perczel I. szerint a szerkesztő és magyarázó Skythopolisi János előtt valószínűleg már a romlott szöveg volt, de még tudta, hogy mi volt az eredeti, ezért mondja a *Scholion*ban, hogy az ἀφορίζουσιν annyit tesz, hogy ἀνατιθέασιν (ami így szigorúan véve értelmezhetetlen kijelentés). Rīsh ᾿Aynōi Sergios is a Perczel által rekonstruált szöveget fordítja: „Most pedig térjünk át beszédünkben a Jó nevére, amelyet az Istenről beszélők [a teológusok] a minden istennél magasabb istenségre vonatkoztatnak [*soymin*, az ἀνατιθέασιν pontos fordítása], amikor azt magasztos módon [itt mintha egy ὑπεροχικῶς kimaradt volna] mindentől elválaszják” (a sínai-hegyi Szent Katalin-Kolostor *Sinaiticus Syriacus* 52-es kéziratának 11rb-va hasábjain – Perczel István szíves közlése alapján).



a homályos képmása fölött<sup>26</sup> – maga a léte által hasonló módon küldi minden létezőre a teljes jóság sugarait.

E sugarak miatt létesült minden értelmi természetű és értelmes lényeg és képesség és működés,<sup>27</sup> miattuk vannak, és bírnak fogyatkozhatatlan<sup>28</sup> és csorbítatlan étellel, amennyiben mindennemű romlástól és haláltól és anyagtól és keletkezéstől tiszták, és az állhatatlan és változékony és mindenütt máshogyan ható változástól mentesek, és miattuk ismerjük meg őket úgy, mint testetleneket és anyagtalanokat, és ismernek meg ők világfelettien úgy, mint szellemek, és sajátos módon megvilágosulnak a létezők értelmi elvei felől,<sup>29</sup> s másrészt a rokon dolgokra átviszik a hozzájuk tartozó dolgokat.<sup>30</sup> Az állandóságukat is a Jóságtól kapják, és a megalapozásuk [ἴδρυσις] is onnét van és a fennmaradásuk és megőrződésük, és a jó

<sup>26</sup> ὡς ὑπὲρ ἀμυδρᾶν εἰκόνα τὸ ἐξηρημένως ἀρχέτυπον

<sup>27</sup> A *Scholion* ehhez a következő megjegyzést fűzi: (PG 4, 240 B 12-D 11.)

<sup>28</sup> ἀνέκλειπτον. Posztklasszikus terminus, mely újplatonikus szövegek környezetben Proklos *Elementatió*jának 84. tézisében („Minden örökké létező dolog [ἀεὶ ὄν] végtelen hatóerejű [ἀπειροδύναμον]”), valamint *Iamblichos De mysteriis*ének 1, 5-ös fejezetében fordul elő. Biblikus előfordulása LXX Bölcs 7, 14, valamint 8, 18; és Lk 12, 33.

<sup>29</sup> τοὺς τῶν ὄντων οἰκείως ἐλλάμπονται λόγους. Az *ellampō* ige az értelmi megvilágosodás újplatonikus elméletének terminusa, melynek szövegszerű alapja Platón elmélete az *Állam* VI. könyvében az ész illuminációjáról a Jó ideája által (507b-511e). Plótinus 2, 9-es *Enneása* a három eredendő valóságról szól: eszerint a Jó egyszerű, első és egységes természet, és valahányszor a Jóról, illetve az Egyről beszélünk, ugyanarra a természetre kell gondolnunk. Ez az első természet egyszerű, önelégséges, nem összetett, nem függ másztól, ezért nem haladja meg semmi, hanem ő a princípium, amelyet követ az Ész (*nous*), azt pedig a Lélek (*psychē*). Az Ész az Atyát (az Egyet) imitálja a maga állandóságában, a Lélek pedig az Észről kap megvilágosodást, és azt adja tovább az utána következőnek (2, 9, 2-3): ἀεὶ οὖν ἐλλαμπομένη καὶ διηνεκὲς ἔχουσα τὸ φῶς δίδωσιν εἰς τὰ ἐφεξῆς. (Vö. még 6, 4, 16.) Iamblichos a *De mysteriis Aegyptorum*-ban hasonlóképpen az ‘értelmi megvilágosodás’ jelentéssel használja a terminust: a 2, 3-ban induló, a felsőbbrendű szellemi lények megjelenési módjával kapcsolatos fejtegetés szerint az istenek megjelenésének üdvös hatásai a testi egészség, lelki erény, az értelem tisztasága stb. Az isteni megjelenés (*parousia*) hatásai között találjuk azt is, hogy „szellemi harmóniában ragyogtatja fel a világosságot” (νοητῆ τε ἀρμονίᾳ τὸ φῶς ἐλλάμπει) a megismerő lélek előtt (2, 6). Proklosnál az *Elementatio* 23. tézisének bizonyításában fordul elő a terminus.

<sup>30</sup> εἰς τὰ συγγενῆ τὰ οἰκεῖα διαπορθμεύουσιν. A *diaporthmeuō* (‘átszállít, átszármaztat’) platóni eredetű újplatonikus metafizikai terminus. Platón a *Lakomában* Erós daimónként való jellemzése során használja a szót: Erós „elmagyarazza és átviszi [διαπορθμεύων] az isteneknek az emberektől jövő dolgokat és az embereknek az istenektől jövő dolgokat” (202 E 3-4). – Iamblichos szemmel láthatólag Platón itteni daimón-fogalmától ihletve írja a *De mysteriis* 1, 5-ben, hogy az „isteni nemekben” (tehát a szellemi létezők között) két rend közvetít a Jó mint legmagasabb rendű dolog és az alacsonyabbrendű istenek (az égitestek lelkei) között: a *daimónok* rendje, mely felül az istenekkel érintkezik, és a *hérósok* rendje, mely alul a lelkekkel érintkezik. A fejtegetés a jó két fajtájának meghatározásától (ἔστι δὴ οὖν τὰγαθὸν τὸ τε ἐπέκεινα τῆς οὐσίας καὶ τὸ κατ’ οὐσίαν ὑπάρχον) és a 2. fajtnak az istenek számára mintaként való kijelölésétől indul. Iamblichos szerint az égitestekben lévő lelkek számára nincs közvetlenül jelen a jó mint lényeg (οὐσία τοῦ ἀγαθοῦ), sem az ilyen értelemben vett jó oka, ami a lényeket is – mint maga Platón mondja – megelőzi, de valamit mégis megtartanak belőle. A daimónok láthatóvá teszik a láthatatlan jót, a mindent meghaladó értelmet (λόγον) szavakba öntik, befogadják és továbbadják az alacsonyabb rendeknek a helyes dolgokban való részesedést (τῶν καλῶν τὴν μετουσίαν... παρέχουσιν... καὶ διαπορθμεύουσιν). A közvetítő rendek kötik össze elválaszthatatlanul az isteneket a lelkekkel, és teszik egyetlen megbonthatatlan kontinuummá a szellemi valóságot (1, 5, 42-46). – Hasonló koncepcióval találkozunk Proklos *Elementatió*jának 148. tételében, mely szerint „Minden isteni rend [τάξις] önmagával háromféleképpen egyesült: a benne lévő legmagasabb rendű résztől kiindulóan is és a közepétől és a végétől kiindulóan.” Az adott isteni rend középső része itt is közvetítő szerepet játszik, amennyiben felfelé is, lefelé is kiterjed, egybekapcsolja az egész rendet, és az elsődleges részek adományait továbbadja (διαπορθμεύουσα) a többi résznek, az alsó részek hatóerőit pedig kiterjeszti felfelé.

tulajdonságaik középpontja,<sup>31</sup> s úgy kapják a létet és a helyesen való létet, hogy a Jóságra vágyakoznak, és attól öltik fel a Jóság alakját, hogy a lehetőség mértékében a Jóság képére mintázódnak meg, és ettől van közösségük az utánuk következő dolgokkal, amint az isteni törvény előírja, amennyiben a Jótól hozzájuk érkező adományok továbbterjednek.

2. Onnét jön hozzájuk a világfeletti elrendezésük,<sup>32</sup> az önmagukkal való egyesülésük, az egymásban való benne létük, az összefolyás nélküli elhatárolódásuk [ἀσύγχυτοι διακρίσεις], az alacsonyabbrendűek képessége a magasabbrendűekhez való felmenésre, az előbbrevalók gondviselése a másodlagos dolgok iránt, az, hogy minden képesség megőrzi a rá jellemző tulajdonságokat, és hogy változás nélkül önmaga köré koncentrálódik, a Jó iránti vágyódásukból következő önazonosságuk és kiválóságuk és mindaz, amit *Az angyalok sajátosságairól és rendjeiről*<sup>33</sup> c. művünkben elmondtunk.

De mindaz, ami a mennyei hierarchiát jellemzi – az angyalokhoz illő megtisztulások, a világfeletti megvilágosodások [φωταγωγία] és az egész angyali tökéletesség szent rítusai [τελεσιουργία] –, a mindent okozó és forrásként működő<sup>34</sup> Jóságtól van, melyből nekik adományul jutott az is, hogy felöltötték a Jó alakját, és hogy megmutatják magukban a rejtett jóságot, s hogy mintegy az isteni hallgatást hirdető hírnökök, melyek úgyszólván ragyogó fényeket bocsátanak ki, amelyek a szentély tiltott részében lakozót mutatják meg.

De ama szent és megszentelt szellemek után a lelkek s a lelkek jó tulajdonságai szintén a Jót meghaladó Jóság miatt vannak: [innét származik] szellemi természetű létezésük, emiatt rendelkeznek a lényegükből fakadó, romolhatatlan étellel, magával a léttel,<sup>35</sup> és azzal a képességgel, hogy – amennyiben kinyújtóznak felfelé, az angyali életekhez – ezen életek mint jó vezetők által feljuthatnak minden jó dolog jóságos forrásához [ἀγαθαρχίαν],<sup>36</sup> és önmagukhoz

<sup>31</sup> φρουρὰ καὶ ἔστια. Vö. *Isten nevei* I:7 (lábjegyzetben ld. a plótonosi és proklosi párhuzamokat). A **Scholion** egy párhuzamos Philón-szöveghelyre hívja fel a figyelmet: (PG 4, 241 A 4-10.)

<sup>32</sup> A **Scholion** ehhez a mondathoz a következő magyarázatot fűzi: (PG 4, 241 A 11-C 8.)

<sup>33</sup> Nem ismeretes. A **Scholion** ugyanígy nyilatkozik (PG 4, 241 C 10-12).

<sup>34</sup> πηγαίας. **Damaskios** *De principiis* 96 (Kopp, ed., 295); továbbképzett alakja **Proklos**, *In Parmenidem* 566.

<sup>35</sup> Suchla kiadásában ez a mondat a következőképpen szerepel: Ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀγίους νόας αἱ ψυχὴ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα τὸ νοεράς αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτὸ τὸ εἶναι... (CD I, 145). Itt Perczel István javaslata alapján módosítottuk a központosítást. Perczel egy ponton Sergios szír fordítása alapján a szöveget is javítja: Ἀλλὰ καὶ μετ' ἐκείνους τοὺς ἱεροὺς καὶ ἀγίους νόας αἱ ψυχὴ καὶ ὅσα ψυχῶν ἀγαθὰ διὰ τὴν ὑπεράγαθον ἔστιν ἀγαθότητα τὸ νοεράς αὐτὰς εἶναι, τὸ ἔχειν τὴν οὐσιώδη ζωὴν ἀνώλεθρον αὐτῶ τῶ εἶναι... (Perczel István szíves közlése alapján).

<sup>36</sup> Miután Dénes előtt nem fordul elő a terminus, ezért úgy tűnik, Dénes saját alkotása. A **Scholion** a következő megjegyzést fűzi hozzá: „Figyeld meg, hogy minden jó dolog jóságos forrásához, tehát Istenhez vezetted fel az igazságos emberek lelke; és hogy mivel részesülnek az Ő megvilágosításából, szabadon járnak közben imádságukkal.” (PG 4, 244 A 7-11.)

illő mértékben részesülhetnek az onnét előtörő megvilágosításokban, s a Jóság formáját viselő<sup>37</sup> adományban képességeik szerint részesülhetnek, és ami mást csak felsoroltunk *A lélekről* című írásunkban[ *azt is mind a Jóságtól kapják*].<sup>38</sup>

De ha beszélni kell magukról az értelem nélküli lelkekről avagy életekről is, amelyek a levegőt szelik, és amelyek a földön járnak, és amelyek a földön kinyújtóznak, s amelyeknek a vízbéli vagy kétéltű élet jutott, és amelyek a föld alá rejtőzve élnek, és el vannak temetve, és egyáltalán aminek csak érzékelő lelke vagy élete van – ezek is mind a Jó révén kaptak lelket, és jutottak élethez. És az összes növény is a Jótól kapja a táplálkozó és mozgató életet, és ami lélek nélküli és élettelen lényeg [οὐσία], a Jó által van, és őáltala részesült a lényegének megfelelő habitusában [οὐσιώδους ἕξεως].<sup>39</sup>

3. Ha pedig a Jó minden létező fölött van (amiként valóban ott is van), akkor a forma nélkülinek<sup>40</sup> is formát ad. S egyedül a Jóra alkalmazva a ‘lényeggel nem rendelkező’ [ἀνούσιον] is a lényeg meghaladását jelenti, és a ‘nem élő’ magasabbrendű életet, és a ‘nem eszes’ transzcendens bölcsességet, s ami csak a Jóban a formával nem rendelkező dolgok meghaladó megformálására<sup>41</sup> vonatkozik[ *az ugyanígy értelmezendő*].<sup>42</sup> És – ha szabad ilyet mondani – a

<sup>37</sup> ἀγαθοειδούς. Az *agathoeidés* terminust gyakran használják az újplatonisták. Plótinus 1, 7-es *Enneása* a legfőbb Jót abban látja, ami a legkiválóbb a létezők között, de egyben meg is halad minden létezőt, nem törekszik más dolog mint nála jobb felé, hanem öfeléje törekszik minden dolog mint cél felé. Ez az a Jó, mely által a többi dolog számára is lehetséges a jóban való részesedés. Minden más, ilyen típusú jó ehhez hasonul, és efelé törekszik. Ha mármost a legjobb irányába való törekvés jó, akkor ez a Jó, amelyik nem törekszik vagy vágyik más dolog irányába, hanem nyugalomban van, bár a többi dolognak megadja a Jóság formáját (τὰ ἄλλα ἀγαθοειδῆ ποιῶσαν), nem a más dolgok irányába kifejtett működése révén (hiszen azok működnek az ő irányába) jó, hanem a tartóssága vagy megmaradása (*monē*) révén (1, 7, 1). A Jóság alakjának elnyerése tehát itt az Egyből származik, de annak külön működése nélkül. **Julianos**, *Oratio* 4 (135 A); **Iamblichos**, *Protrepticus* 4 (Supplementum). Proklos az *Elementatio theologica* 25. tételében („Mindaz, ami tökéletes, olyan dolgok nemzéséhez halad előre, melyeket azért tud létrehozni, mert mindenek egyetlen forrását utánozza”) Plótinoshoz hasonlóan a Jóból származtatja a Jóság alakjának viselését: „ugyanaz a Jó és az Egy, úgyhogy a Jó formáját viselő [τὸ ἀγαθοειδῶς] is azonos az Egységgel [τὸ ἐνιαίως].” **Marinos**, *Vita Procli* 27.

<sup>38</sup> Nem ismeretes. A *Scholion* szerint sincs meg (PG 4, 244 A 12).

<sup>39</sup> A *Scholion* szerint a *hexis* az állandó minőség (*poiotés emmonos*, PG 4, 244 B 10-C 3.)

<sup>40</sup> Az anyag.

<sup>41</sup> εἰδοποιίας. Az *eidopoiia*, ‘megformálás’ újplatonikus terminus. Iamblichos *De communi mathematica scientiájának* 14. fejezetében téma a hasonlóság (*homoiotēs*) és a különbözőség (*anomoiotēs*). Itt közelebbről azt vizsgálja, mi a közös, illetve az eltérő a hasonlóban és a különbözőben, minthogy az érzéki, illetve szellemi dolgokban homoním értelemben beszélünk hasonlóról és különbözőről. Iamblichos szerint a matematikában hasonlóságról és különbségről nem az összetett dolgok tekintetében beszélünk, amelyekben más az alany, és más az alanyban az *alakot megadó* járulék (εἰδοποιῖαν περὶ τὴν ὑποκειμένην φύσιν ἐναπεργαζόμενον) – a hasonló és a különböző ugyanis megelőzi az összetételeket. A terminus itt tehát geometriai értelemben áll. Proklos az *Elementatio* 144. és 157. tételében használja a terminust. A 144. tétel („minden létező és a létezők minden rendje annyira halad előre, amennyire az istenek rendjei”) magyarázata szerint az istenek a létező minden nemének életet, formát (εἰδοποιῖαν) és tökéletességet adnak, valamint a Jó irányába fordítják őket. A 157. tétel szerint „minden *nemző* ok [τὸ πατρικὸν αἴτιον] a létet adja mindennek, s a létezők fennállását létesíti; mindaz, ami *formáló* ok [τὸ δημιουργικόν], az összetett dolgok alakformálását [εἰδοποιίας] irányítja, és a rendezésüket és a szám szerinti szétválasztásukat, és a *nemző* okkal egy csoportban van a kevésbé átfogó nemekben.” A magyarázat szerint a létet, illetve formát adó okokat el kell különíteni egymástól, hiszen a létező és a forma nem

minden létezőt meghaladó Jóra vágyakozik maga a nem létező is, és valamiképp maga is verseng a létezésért a valóságosan lényegfölötti Jóban, amennyiben tagad mindeneket.

4. De ami közben elkerülte figyelmünket a nagy sietségben – az égi princípiumoknak és beteljesedéseknek [ἀποπερατώσεων] is a Jó az oka,<sup>43</sup> eme nem növekvő és nem csökkenő és mindennemű változás nélküli jó mozgásnak, s a mérhetetlen ívű ég-bejárás zajtalan (ha így kell mondani) mozgásainak és a csillagok rendjeinek s méltóságának és fényeinek és elhelyezkedésének s az egyes csillagok sokféle helyváltoztató mozgásának, és a két, a Biblia által nagynak nevezett fényadó égitest<sup>44</sup> ugyanazon helyről kiinduló, ugyanoda visszatérő periodikus visszaállásának [ἀποκαταστάσεως], mely visszatérések határozzák meg a mi nappalainkat és éjjeleinket, s mérik ki a hónapokat és évszakokat, amelyek meghatározzák és számozzák és rendezik és egybetartják az időciklikus mozgásait és az időben lévő dolgokéit.

Mit mondana valaki magáról az önmagában vett napsugárról? Hisz a Jóból van a fény, és a jóság képmása. Ezért a ‘világosság’ szóval is megénekeljük a Jót aszerint, ahogyan a képmásában megmutatkozik az ősminta [ἀρχέτυπον]. Mert *amiként* a mindeneken túl lévő<sup>45</sup> istenség jósága a legfelső és legmagasabb rangú lényegektől egészen a legvégsőig eljut, és ugyanakkor mindegyiket meghaladja, mivel sem a fentiek nem érnek el addig, hogy őt meghaladják, sem pedig az alsók nem terjednek ki addig, hogy őt átfogják, hanem ő bevilágítja az összes lehetséges dolgot, és megformálja őket és megeleveníti és összetartja és tökéletessé teszi,<sup>46</sup> és a létezők mértéke és korszaka és száma és rendje és átfogója és oka és célja, *úgy* az isteni jóság fényes képmása, ez a nagy és mindet megvilágító és mindig fényes Nap – mint a Jó sokadik visszképe – szintén megvilágít mindent, ami csak képes benne részesülni, és felülről kiterjeszti fényét az egész látható világra fent és lent, kiterítve saját sugarainak ragyogását.<sup>47</sup> És ha valami nem részesül bennük, az nem a Nap fényközlő erejének gyengesége vagy szűk hatóköre miatt van, hanem ama dolgok tulajdonsága, melyek a fény befogadására való alkalmatlanságuk miatt nem nyílnak meg a fényben való részesedésre. Persze a fénysugár sok

---

azonos. Miután a létező hordozza a formát, ezért a létesítő ok alapvetőbb a formáló oknál. **Syrianos** *In Metaphysicam* 86, 1.

<sup>42</sup> A mondatot negatív teológiai kijelentésként értelmezi a *Scholion* két bejegyzése is (**PG 4, 244 C 4-D 3**).

<sup>43</sup> Dénes az égitestek szabályozott mozgására utal.

<sup>44</sup> 1 Móz 1, 16. Dénes a *Septuaginta* terminusait veszi át szó szerint: τὸς δύο φωστῆρας τοὺς μεγάλους.

<sup>45</sup> πάντων ἐπέκεινα. Az Egy természetét leíró plótinuszi kifejezés az V/1-es *Enneás* 6. fejezetének 13. sorából.

<sup>46</sup> Dénest itt Proklos *Elementatió*jának 133. tétele ihlethette, mely szerint az istenek mindegyike jóvá tesz minden létezőt, azaz tökéletesíti vagy összetartja vagy megőrzi őket (τελειοποιεῖν ἢ συνέχειν ἢ φρουρεῖν), de az első isten, aki a Jó és Egy, minden további isten jóságának és egyáltalán minden jó dolognak az első oka.

<sup>47</sup> A Jó és a Nap analógiája Platón *Államán*ak VI. könyvéből származik, de ott a Nap az analógia alapja, és a Jó a hasonlított (507 B-511 E).

ilyen dolgon áthatol, és megvilágítja a rajtuk túl lévőket, és nincs olyan a látható dolgok között, amihez ne érne el a természetéből fakadó fényének túlaradó bősége.

De még az érzékelhető testek keletkezéséhez is hozzájárul, és életre indítja és táplálja és növeli és megtisztítja és megújítja őket. S az évszakok, napok és az egész földi idő mértéke és száma a fény. Mert maga a fény az – még ha akkor forma nélküli volt is –, amiről az isteni Mózes azt mondta, hogy magát a földi napok első hármasságát is meghatározta. És amiként a jószág mindent maga felé fordít, és a szétszóródott dolgok fő összetételje, amennyiben ő az egységprincípium s egyesítő istenség, és minden Őreá vágyakozik mint kezdetre s fenntartóra és végcélra.

A Jó egyben az is – amiként az Írás mondja –, amiből a mindenség (mint egy teljesen tökéletes okból létrehozott dolog) létrejött és fennáll; s amin a mindenség (mint egy mindenk fölött uralkodó alapzaton védelmezett és fenntartott dolog) egybeállt; és amihez a mindenség odafordul mint az egyes dolgok sajátos beteljesedéséhez [πέρας]; és amire mindenk vágnak, a szellemi és értelmi lények az ismeret útján, az érzékelő lények az érzékelés útján, az érzékelésben nem részesülők az életvágyuk természetes mozgása révén, az élettelen és pusztán csak létező dolgok azáltal, hogy alkalmasak a csupán létesítő részesülésre.

A világító képmás fénye is ugyanilyen módon összetétel és önmaga felé fordít minden látó dolgot, minden mozgó dolgot, minden megvilágított dolgot, minden felmelegített dolgot, egyáltalán, a ragyogásaival fenntartott dolgokat. Ezért is Nap [ἥλιος], mivel mindent egyesít [ἀολλῆ ποιεῖ],<sup>48</sup> és összetereli a szétszóródott dolgokat. És minden érzékelhető dolog reá vágyik, amennyiben vagy a fény általi látásra, vagy a fény általi mozgásra és megvilágosulásra és felmelegedésre s egyáltalán fennmaradásra vágyakoznak. S bizony nem azt mondom, amit a régiek, hogy a Nap azért irányítja önállóan a látható világot, mert e mindenség istene és alkotója, hanem hogy „ami Istenben láthatatlan, tudniillik az Ő örökkévaló hatalma és istensége, a világ teremtésétől fogva az Ő alkotásaiból megértetvén megláttatik.”<sup>49</sup>

5. De ezeket már tárgyaltuk a *Szimbolikus teológiában*. Most azonban a Jóra szellemi értelemben alkalmazott „fény” nevet kell megénekelnünk, és el kell mondanunk, hogy a Jót [ὁ ἀγαθός]<sup>50</sup> azért nevezik szellemi fénynek, mert minden mennyfeletti szellemet megtölt szellemi világossággal, minden tudatlanságot és tévelygést elűz minden lélekből, melyben ezek

<sup>48</sup> Szójáték, illetve etimologikus érvelés.

<sup>49</sup> Róm 1, 20.

<sup>50</sup> Dénes itt himnemből [ὁ ἀγαθός] használja „a Jó” terminust, amelyet eddig semlegesnemből [τὸ ἀγαθόν, τὰγαθόν] használt. A himnemű forma vagy a *theos* (‘Isten’), illetve *patēr* (‘Atya’) szavak odaértését tételezi fel, vagy Jézusra utal.

valaha is megjelennek, mindnyájuknak ad [μεταδιδόναι] a szent világosságból,<sup>51</sup> s megtisztítja értelmi szemüket az őket körülvevő, tudatlanságból fakadó homálytól, és felnyitja s feloldozza őket, mivel a sötétség nagy súlyától összezártak, és először mérsékelt ragyogásban részesíti őket, aztán amikor azok úgyszólván már élvezik a fényt, és egyre jobban vágnak rá, nagyobb mértékben adja át önmagát, és bőségesen rájuk világít, „mert nagyon szeretett,”<sup>52</sup> s folytonosan emeli őket egyre tovább felemelkedésre való képességük arányában.

6. Szellemi fénynek [φῶς... νοητόν] tehát a minden fényt meghaladó Jót nevezzük mint a világosság forrását és túlsorduló fénykiáradást, mely az összes világfölötti és világszerű s világonbelüli szellemet megvilágosítja a maga teljességéből, s azok minden szellemi képességét megújítja, és mindnyájukat körülveszi, mivel túlnyúlik rajtuk, és mindnyájukon tülemelkedik, mivel fölöttük helyezkedik el, és – a világosság forrása és világosságon túli lévén – a megvilágító képesség fölötti abszolút teljes uralmat önmagában egybefoglalja és meghaladja és eleve birtokolja, és az összes szellemi és az összes értelmi lényt egybegyűjti és összefogja. Hisz amiként a tudatlanság a tévelygők ismertetőjegye, úgy a szellemi fény jelenléte összetereleli s egyesíti [ένωτική]<sup>53</sup> a megvilágosulókat és beteljesíti [τελειωτική]<sup>54</sup> s odafordítja a valóságos létezőhöz,<sup>55</sup> amennyiben elfordítja őket a tömeg véleményeitől, és a változékony képeket, vagy pontosabban szólva, képzeteket összegyűjti egyetlen igaz és tiszta s egyszerű ismeretbe, azáltal hogy megtölti őket egyetlen egységesítő világossággal.

7. Ezt a Jót a szent teológusok úgy is megéneklék, mint szépet és mint szépséget s mint „szeretetet”<sup>56</sup> és mint szeretettet, és a szépet létrehozó és kegyelmet osztó szépség mindazon nevein, amelyek csak illendők.

A szép és a szépség azonban nem különülnek el a mindenséget egybefoglaló okban. Hisz miután a mindenséget az összes létező esetében részesülésekre és részesülőkre osztjuk fel, ezért szépnek azt mondjuk, ami a szépségben részesül, szépségnek pedig a minden szép dolog szépet alkotó okában való részesülést [μετοχήν] nevezzük. A lényegfeletti szépet ellenben ama szépség miatt hívjuk *szépségnek*, melyet minden létezőnek az ahhoz illő sajátos módon ad át, és azért, mert ő a mindenség összeállításának és pompájának oka, mely fény módjára mindenekre ráveti az ő forrás-szerű ragyogásának széppé tevő részesítéseit [μεταδόσεις], s mert mindeneket önmagához hív [καλοῦν], minélfogva szépségnek [κάλλος] nevezzük, és mivel

---

<sup>51</sup> Vö. Proklos, *Elementatio* 56.

<sup>52</sup> Lk 7, 47.

<sup>53</sup> Proklos, *Elementatio* 13; Damaskios, *De primis principiis* 47.

<sup>54</sup> Vagy: megszenteli; vö. Proklos, *Elementatio* 78.

<sup>55</sup> τὸ ὄντως ὄν, platóni kifejezés, vö. *Phaidros* 247 E 2-3.

<sup>56</sup> 1 Jn 4, 16.

mindeneket mindenekben ugyanoda összetétel; szépnek pedig azért, mert tökéletesen szép, és ugyanakkor több mint szép, és mindig ugyanabban az értelemben s ugyanúgy szép, és „se nem keletkezik, se nem pusztul el, se nem növekedik, se nem csökken, nem itt szép, ott csúnya, nem egyszer szép, egyszer nem, nem a széphez képest ilyen, a csúnyához képest olyan, nem egy helyütt szép, más helyen nem, amennyiben egyeseknek szép, másoknak nem szép,”<sup>57</sup> „hanem önmaga önmagában önmagával azonos alakúan örökké”<sup>58</sup> szép, és minden szép dolog eredendő szépségét magasabb fokon önmagában eleve tartalmazza.

Mert minden szép dolog egyszerű és természetfeletti természete révén minden szépség és minden szép dolog egység-képpen előzetesen létezett az okában. Ez a Szép az oka annak, hogy minden létező a maga sajátos értelmi elvének megfelelően szép, és a Szép miatt van minden egyesülés és barátság és közösség, és a Szép révén egy a mindenség, és mindenek forrás a Szép, mivel ő a mindenség ható- és mozgató oka és összetartója az ő szépsége iránti szeretet révén, és ő a mindenség végcélja [πέρας] és a szeretet tárgya, mivel ő a vég-ok [τελικὸν αἴτιον], hisz minden a Szép kedvéért keletkezik, és ő a minta, mivel őhöz képest határozódik meg minden. Ezért egyrészt azonos a Jóval a Szép, miután minden okban a szépre és jóra vágyik minden, és nincs olyan a létezők között, ami ne részesülne a szépből és jóból.

Az értelem még azt is bátorodik hozzátenni, hogy a nem létező is részesül a szépből és jóból, mert még ez is szép és jó akkor, amikor Istenre alkalmazva minden tulajdonság tagadása útján lényegfeletten megénekeljük. Ez a jó és szép Egy egyedüli oka mind a sok szépnek és jónak. Ebből fakad a létezők minden valóságos fennállása, az egyesülések, az elkülönülések, az azonosságok, a különbségek, a hasonlóságok, az eltérések, az ellentétek társulása, az egyesült dolgok össze nem keveredése, a magasabbrendű dolgok gondviselése, az egyenrangúak összetartása, az alacsonyabbrendűek visszafordulása [ἐπιστροφῆ],<sup>59</sup> minden dolog önmegőrző és változatlan megmaradása és állandósága; és viszont az is, hogy minden mindennel a maga sajátos módján közösségben és összhangban van, és a mindenség összerosódás nélküli barátsága és illeszkedése is ebből fakad, meg a mindenségben lévő összefonódás, a létezők feloldhatatlan összekapcsolódása, a keletkező dolgok szüntelen egymásra következése, a

---

<sup>57</sup> A Szép ideájának negatív leírása Platón *Lakomájából* (211 A 1-5), egy-két szótól eltekintve szó szerinti átvételben.

<sup>58</sup> A Szép ideájának pozitív meghatározása ugyanott, mely szerint az idea lényege a – változásokat kizáró értelemben vett – önazonosság (Platón, *Lakoma*, 211 B 1-2).

<sup>59</sup> Odafordulás egy magasabbrendű létezőhöz, újplatonikus terminus, vö. **Plótinus** 1, 2, 4. A dénesi szöveghely közvetlen forrása feltehetőleg Proklos *Elementatiójának* 31. tézise. E tézis szerint minden létrejövő dolog visszafordul (ἐπιστρέφεται) a maga oka felé, mert minden a jóra törekszik, azt pedig nem kaphatja meg mástól, mint a létrehozójától. Az *Elementatio* más téziseiben is sűrűn előfordul a terminus vagy annak valamely származéka: 15-17. **Damaskios**, *De principiis* 75: [ἡ ἐπιστροφή] τοῦ προελθόντος ἐπάνοδος εἰς τὸ γεννήσαν.

szellemek, lelkek és testek minden nyugalma és mozgása. Hiszen a nyugalom és a mozgás minden dolog számára az a minden nyugalmat és mozgást meghaladó dolog, amely elhelyez minden egyes dolgot a maga értelmi elvében, és felindítja azt a maga természetes mozgására.

**8.** Azt is mondják, hogy az isteni szellemek körkörösen mozognak, amikor egyesülnek a Szép és Jó kezdet és vég nélküli megvilágosításaival [ἐλλάμψεσι]; egyenesen, amikor az alacsonyabbrendű dolgok gondját viselvén haladnak előre, egyenes vonalban járva végig a mindenséget; és spirálisan, mert a kevésbé tökéletes dolgok gondját viselve is előjövétel nélkül megmaradnak az azonosságban, amennyiben szüntelen körbetáncolnak az azonosság szép és jó oka körül.

**9.** A lélek körkörös mozgása az önmagába való behúzódása a külső dolgok elől, és a szellemi képességeinek mintegy körkörös, egyesülő befelé fordulása, mely állandóságot adományoz neki, és a külső dolgok sokaságától először is visszafordítja és tereli önmagába, azután amikor már egységessé vált, egyesíti az egységesen egyesített képességeivel, és így vezeti arra a Szépre és Jóra, mely minden létező fölött van, és Egy, és önazonos, és kezdet és vég nélküli.

Spirálisan akkor mozog a lélek, amikor a rá jellemző módon megvilágosul az isteni ismeretek felől, nem szellemi és egységes, hanem értelmi és diszkurzív [διεξοδικῶς] módon, és mintegy összetett és előrehaladó működésekkel.

Egyenes vonalban pedig nem akkor halad, amikor önmagába megy be, és egységes szellemi módon mozog – hisz ez, mint mondtam, a körmozgása –, hanem amikor előrehalad az őt körülvevő dolgok felé, és a külső dolgoktól mint afféle tarka és megsokasodott szimbólumoktól felvezettetik [ἀνάγεται] az egyszerű és egységes szemlélődésekhez.<sup>60</sup>

**10.** E három mozgásnak tehát és az érzéki mozgásoknak ebben a mindenségben és még sokkal inkább az egyes dolgok megmaradásának és stabilitásának és megalapozásának az oka és fenntartója és célja az a Szép és Jó, mely minden nyugalmon és mozgáson túl van; amely által van minden nyugalom és mozgás, és amiből és amiben és ahová s ami végett van minden nyugalom és mozgás. Mert „belőle és általa”<sup>61</sup> van minden lényeg és élet, a szellem és a lélek és minden természet kicsinysége, egyenlősége, nagysága, az összes mérték és a létezők arányosságai és illeszkedései és vegyülései, az egészek, a részek, minden egység és sokaság, a részek összeköttetései, minden sokaság egyesülései, az egészek teljességei, a minőség, a

---

<sup>60</sup> Ez a megjegyzés az ideafogalom Platón *Lakoma* c. művében tárgyalt absztrakciójára emlékeztet (210 A-E).

<sup>61</sup> Róm 11, 36.



mennyiség, a méret, a végtelen, az összetételek, az elkülönülések, minden végtelenség, minden határ, minden meghatározás, a rendek, a meghaladások, az elemek, a fajok, minden lényeg, minden képesség, minden működés, minden birtoklás [ἔξις], minden érzékelés, minden értelem [λόγος], minden intuíció [νόησις], minden észlelés [ἐπαφή], minden tudomány, minden egyesülés. És egyszerűen minden létező a Szépből és Jóból és a Szépben és Jóban van, és a Szépbe és Jóba fordul vissza.<sup>62</sup>

S mindaz, ami csak van és létrejön, a Szép és Jó miatt van és jön létre. És őfeléje tekintenek mindenek, és őáltala mozognak és maradnak fenn. S ővégett és őmiatta és őbenne van minden előképi [παραδειγματική],<sup>63</sup> cél-oki, formatív, formai [ειδική], anyagi [στοιχειώδης] és egyáltalán mindennemű princípium, minden fenntartás, minden beteljesedés. Vagy röviden szólva: Minden létező a Szépből és Jóból van, és mindaz, ami nem létezik, a lényegét meghaladó módon van a Szépben és Jóban, amely mindenek forrása, és forráson s beteljesedésen túli végcélja, mivel „Őbelőle és Őáltala” s Őbenne „és Őreá nézve vannak mindenek,” ahogy a szent Írás mondja.<sup>64</sup>

Minden kívánja és szereti és imádja tehát a Szépet és Jót, s őmiatta és ővégett szeretik az alacsonyabbrendű dolgok is a magasabbrendűeket visszafordulás útján [ἐπιστρεπτικῶς],<sup>65</sup> s az egyenrangú dolgok a velük egy rendbe tartozókat közösségi érzéssel [κοινωνικῶς]; és a magasabbrendűek az alacsonyabbrendűeket gondviselés útján [προνοητικῶς]; valamint mindegyik önmagát az önfenntartás révén; és mindenek a Szép és Jóra vágyva tesznek és akarnak mindent, amit tesznek és akarnak.

A helyes gondolkodás nyíltan állítja még azt is, hogy maga a mindenség oka is a jóság túláradása [ὑπερβολὴν] miatt szeret mindeneket, végez el mindent, tesz tökéletessé [τελειοῖ] mindent, tart fenn mindent, térít meg mindeneket, és a Jó iránti isteni, jó szerelem [ἔρως] is a Jó miatt van.<sup>66</sup> Hiszen maga a létezők iránti jótékony szerelem nem engedte – miután eleve

<sup>62</sup> A „Szép és Jó” (τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν) itt egységes, platonikus eredetű fogalomnak tűnik.

<sup>63</sup> *Scholion* PG 4, 260, 28-40.

<sup>64</sup> Róm 11, 36. Az igeszakasz hímnemben tartalmazza az „Őreá” névmást, Dénesnél ez semlegesnemű. A bekezdés jól mutatja Dénes munkamódszerét, melynek révén újplatonikus (jellegű) tanokat keresztény hivatkozásokkal támaszt alá.

<sup>65</sup> Ismét az *epistrophé* újplatonikus elméletének alkalmazása, vö. Proklos, *Inst. theol.* 21: „Minden rend [τάξις] egy egységből [μονάδος] kiindulva előjön az egységnek megfelelő [σύνστοιχον] sokaságba, és minden rend sokasága egyetlen egységbe tér vissza [ἀνάγεται].”

<sup>66</sup> Az „isteni szerelem” további részletes jellemzését ld. még a 11. fejezet végén és a 13. fejezet elején, valamint a 14. fejezetben; vö. *Scholion*: „Csodálatra méltóan mondja, hogy a jó szerelem a Jóban eleve létezőként nem maradt terméketlen, hanem megszülte nekünk a jó szerelmet, mely által vágyakozunk a Szépre és Jóra; hiszen a mondottak értelmében működő és nemző forrás az Isten; ‘Az én Atyám mind ez ideig munkálkodik, én is munkálkodom [Ján 5, 17]; ebből az isteni mozgásra következtes. A jótékony szerelem ugyanis az irántunk való gondviselésre és a fenntartásunkra készítette Istent, hogy működően legyen mozgásban, és ne maradjon

túláradóan létezett a Jóban –, hogy az terméketlenül maradjon önmagában, hanem arra készítette, hogy a mindeneket nemző túláradás [γεννητικὴν ὑπερβολήν] módjára működjön.<sup>67</sup>

11. Ne gondolja azonban senki, hogy az Írások ellenére tiszteljük a szerelem nevét. Úgy vélem ugyanis, értelmetlen és ostoba dolog nem a jelentés hatókörére figyelni, hanem a szavakra. Ez pedig nem az isteni dolgokat megismerni vágyókra jellemző, hanem azokra, akik puszta hangokat fogadnak be, és ezeket a fülüknél nem engedik tovább,<sup>68</sup> hanem kívül tartják őket, és nem akarják tudni, mit jelent ez és ez a kifejezés, miként kell megmagyarázni más, azonos jelentésű és világosabb terminusokkal is,<sup>69</sup> és rajonganak a meg nem értett hangokért és betűkért és ismeretlen szótagokért és szavakért, melyek nem is jutnak el lelkük eszes részébe, hanem kívül, az ajkuk és a fülük körül hangzanak el értelmetlenül.<sup>70</sup> Mintha nem lenne szabad a négyes számot a ‘kétszer kettő’-vel kifejezni, és az ‘egyenes vonalú idomok’-at ‘nem görbe vonalú idomok’-kal, vagy az ‘anyaország’-ot a ‘pátriá’-val, vagy valami mást azok közül, amik ugyanazt fejezik ki a beszéd sok, különböző részével. A helyes gondolkodás alapján tudni illik, hogy a beszédhangokat és szótagokat és szavakat és az írást és a nyelvet [λόγοις] az érzékeléseink miatt használjuk.<sup>71</sup> Hisz amikor lelkünk a szellemi működéseivel irányul a szellemi tárgyakra, akkor feleslegesek az érzéki dolgokkal együtt az érzékletek is; amiként a szellemi képességek is azok, ha a lélek – miután istenalakú lett a megismerhetetlen egyesülés révén – **vak észlelésekkel odafordul a megközelíthetetlen világosság sugaraihoz.**<sup>72</sup> Amikor ellenben az ész az érzéki dolgokon keresztül igyekszik felfelé hatolni a szemlélődő intuíciókhoz, akkor minden tekintetben értékesebbek az érzékletek közül az érthetőbb információk, a világosabb tények, a látható dolgok közül az elkülönültebbek. Hisz amikor nem világosak az érzékszervek előtt álló

---

terméketlen. Ennek megfelelően kell értelmezni azt is, amit a Teológus Gergely mond a Fiúról szóló első beszédében: ‘Miközben az egység megmarad stb.’” (Maximos; CD IV/1, 246 app.crit.=PG 4, 261 A 14-B 20.)

<sup>67</sup> *Scholion*: „Vagyis létrehozta a teremtést, hogy megmutathassa rajta szeretetteljes mozgásának műveit.” (Maximos; CD IV/1, 246 app.crit.=PG 4, 261 B 11-13.)

<sup>68</sup> Az ἀδιαβάτους terminus aktív jelentésben való értelmezésével.

<sup>69</sup> *Scholion*: „Mert az azonos jelentésű terminusok nem akadályoznak minket a szavak kimondásában.” (Maximos; CD IV/1, 247 app.crit.=PG 4, 261, 33-35.)

<sup>70</sup> Az írást félreértelmezők (eretnekek) hasonlóan elítélő jellemzését ld. Clemens, *Strómateis* 7, 16, 96-97.

<sup>71</sup> Suchla a CD I kritikai apparátusában utal a PG 4, 261 C 8–D 10 alatt szereplő hosszabb *Scholion*-részletre, mely ehhez a mondathoz szolgál, de a saját kritikai *Scholion*-kiadásába (CD IV/1, 245-247) nem veszi fel, tehát minden valószínűség szerint elveti mint nem autentikust.

<sup>72</sup> *Scholion*: „‘Szellemi képességek’-nek azokat a megismeréseket nevezi, amelyek alacsonyabbrendűek, és az ész szétszóródásával járnak. Amikor tehát a lélek az Istenhez akar felmenni, és lehetőség szerint egyesülni vele, akkor a szemének – vagyis az észnek – el kell fordulnia a rész szerinti dolgoktól, és fel kell emelkednie az általánosabbakhoz; a rész szerinti dolgok pedig a megismerések, amint mondtunk. Miután ugyanis a lélek teljesen ésszé vált, és befelé fordult, a továbbiakban már egységgé és egyszerűséggé alakult, lesz képes odafordulni az isteni sugarakhoz a dicséretes tudatlanság révén, nem a műveletlenségéből származó, hanem a tudós tudatlanság által, amennyiben nem ismeri az Istenben felfoghatatlan dolgokat. Úgy fog megismerni, hogy az isteni ragyogást nem az érzéki szemem keresztül élvezzi, mert ezek nem már korlátozzák őt, hanem az ész szem nélküli [ἀνομματοῦς] állapotai révén.” (CD IV/1, 247-248 = PG 4, 264 A 1-B 2) Ld. még Proklos *Theologia platoniciáját*, ahol a mester a Jó adekvát megismerési módjaként a testi érzékek nélküli megközelítést javasolja (1, 25).

dolgok, akkor az érzékszervek sem lesznek képesek tisztán az ész elébe állítani az érzékelés tárgyait.

Egyébként hogy ne legyen az a látszat, hogy mindezeket úgy mondjuk, mint aki el akarja vetni az isteni Írásokat, hallják az Írást azok, akik kárhóztatják a ‘szerelem’ megnevezést: „Szeresd azt,” úgymond, „és megőriz téged;” „magasztald fel azt, és felmagasztal téged;” „tiszteltté tesz téged, ha hozzád öleled azt,”<sup>73</sup> és mindaz, amit a szerelmi nyelvezetű istentanok szellemében zengenek.

**12.** Bár a keresztény teológusok némelyikének úgy tűnt, hogy a ‘szerelem’ [ἔρωτος] terminus még jobban is illik Istenhez, mint a ‘szeretet’ [ἀγάπης]. Az isteni Ignác is így ír: „Megfeszítették az én szerelmem.”<sup>74</sup> És a szent Írás bevezetéseiben is fogsz találni valakit, aki így szól az isteni bölcsességről: „Szerelmese lettem szépségének.”<sup>75</sup> Ezért hát ne féljünk a ‘szerelem’ elnevezéstől, és ne riasszon meg bennünket semmiféle fenyegető érv ezzel kapcsolatban. Nekem ugyanis úgy tűnik, hogy a teológusok profánnak tartják a ‘szeretet’ és a ‘szerelem’ neveket, és ezért az isteni dolgokra inkább a ‘valóságos szerelem’ [τὸν ὄντως ἔρωτα] kifejezést tartják fenn a közönséges természetű férfiak helytelen prediszpozíciója miatt.

Mert bár nemcsak mi énekeljük meg Istenhez illően a valóságos szerelmet, hanem maguk az Írások is, a sokaság – mivel nem fogadta be a ‘szerelem’ istennévben lévő egységet – önmagához illően a rész szerinti és testi és széttagolt szerelem felé hajlott, amely nem igazi szerelem, hanem a valóságos szerelem képmása vagy inkább lealacsonyodása. A sokaság ugyanis nem tudja befogadni az isteni és egyetlen szerelem egységét [τὸ ἐνιαῖον]. Ezért, és mert nehezebben kezelhető névnek tűnik sokak szemében, az isteni bölcsességre vonatkoztatják, hogy felvezesse és felvigye őket a valóságos szerelem ismeretére, és hogy így megszűnjön a terminus nehezen kezelhető volta.

Másrészt pedig a mi esetünkben, ahol szintén gyakran megtörtént, hogy a földhözragadt emberek valami helytelent gondoltak, a szebbnek tűnő kifejezésmód használatos.<sup>76</sup> ‘Úgy ért

---

<sup>73</sup> Péld 4, 6 és 8.

<sup>74</sup> Antiochiai Szt. Ignác († 107 k.) *Levele a rómaiakhoz*, 7. fejezet (PG 5, 685 A 9-696 C 6, ezen belül 693 A 14-15). Vö. *Scholion* (PG 4, 264, 28-41 és 264, 42-265, 2).

<sup>75</sup> A *Scholion* szerint Dénes Salamon bölcsességét tekinti – a prófétikus könyvek elé írott – bevezetőnek (CD IV/1, 250); vö. Bölcs 8, 2: „Őt szerettem és kerestem ifjúkorom óta; azon voltam, hogy jegyesemmé tegyem és hódolója lettem szépségének.” Suchla számos platóni szöveg helyre utal párhuzamként: *Phaidros* 249 D sq; *Lakoma* 180 D, 203 C, 206 D, 207 A, 210 A.

<sup>76</sup> Ἐφ’ ἡμῶν δὲ αἴτις, ἐνθα καὶ ἀποπὸν τι πολλὰκις ἦν οἰηθῆναι τοὺς χαμαιζήλους, κατὰ τὸ δοκοῦν εὐφημότερον. Mint Lilla rámutat, a mondatban így nincs állítmány, ezért a κατὰ lecserélését javasolja τέτακται-ra, a megelőző és a következő állítmányokra – mindkettő: τάττεται – való utalással (Lilla, „Osservazioni,” 149). A fordítás ezt a *coniecturát* követi.

engem a szereteted – mondja valaki, – mint az asszonyok szeretete [ἀγάπησις].<sup>77</sup> Az isteni dolgokra helyesen figyelők szerint a szent teológusok ugyanarra a hatóerőre vonatkoztatják a ‘szeretet’ és a ‘szerelem’ nevet az isteni kinyilatkoztatásoknak megfelelően.<sup>78</sup>

S ez a név egyesítő és összekötő erejű, és a Széppel és Jóval különlegesen összeelegyít, mivel a Szép és Jó miatt már eleve létezett, és a Szépből és Jóból a Szép és Jó révén jön elő, és egyfelől összetartja az egyenrangú dolgokat a közösségbe társulásuk révén, másfelől mozgatja az első dolgokat az alacsonyabbrendű dolgok iránti gondviselésre, és elhelyezi a hiányt szenvedőket a magasabbrendű dolgok felé való odafordulásban [ἐπιστροφῆ].

**13.** Az isteni szerelem továbbá kilép önmagából [ἐκστατικὸς], amennyiben nem engedi, hogy a szerelmesek önmagukéi legyenek, hanem megköveteli, hogy a szeretett lényéi legyenek. S a magasabbrendű dolgok a hiányt szenvedő dolgok iránti gondviselést teszik világossá, az egyenrangúak az egymás iránti összetartást, az alacsonyabbrendűek pedig az elsődleges dolgokhoz való istenibb odafordulást. Ezért a nagy Pál is, aki az isteni szerelem részese lett, és kapott annak magával ragadó hatóerejéből, Isten-ihlette szájjal így szól: „Élek pedig többé nem én, hanem él bennem a Krisztus.”<sup>79</sup> Ahogy maga mondja, mint valóságos szerelmes, és mint aki kilépett önmagából, beszél így, aki Istennek él, és nem a maga életét éli, hanem a szerelmese – úgymond – nagyon szeretett életét.

Meg kell kísérelnünk igazságot meghaladó módon elmondani azt is, hogy maga a mindenség oka is a Szép és Jó révén a mindenség iránti szerelem által lép ki önmagából a minden létező iránti gondviselés végett a maga szerelmi jóságának többlete miatt [δι’ ὑπερβολῆν], és úgyszólván jósággal és szeretettel és szerelemmel bájolja el [θέλγεται], és a mindenség feletti és mindent meghaladó helyről lejön a mindenkben benne lévőbe a maga lényegfeletti túllépő-képessége révén, mely elválaszthatatlan tőle. Az isteni dolgokban járatosak ezért rajongónak [ζηλωτῆν] is nevezik Őt mint olyat, aki nagy, jó szerelem a létezők iránt; és mint olyat, aki rajongásra ébreszt az iránta érzett szerelmi vágyért; és mint olyat, aki rajongóvá teszi azt, akinek a számára a vágyott dolgok is a rajongás tárgyai; és amennyiben az Ő számára a rajongás tárgyai ama dolgok, melyek gondját viseli. S általában véve a Szép és Jó

<sup>77</sup> Dávid sirató szavai Jonathánról szabad idézetben. A *Scholion* szerint a *Királyok I. könyvében*, Suchla szerint a *Királyok II. könyvében* találhatóak. Mindkét utalás téves, helyesen 2 Sám 1, 26: „Sajnálalak, testvérem, Jonathán, kedves valál nékem nagyon, hozzám való szereteted csudálatra méltóbb volt az asszonyok szerelménél.”

<sup>78</sup> Mint Suchla utal rá, a ‘szerelem,’ illetve ‘szeretet’ terminusok helyes használatával kapcsolatos fejtegetés nem kis részben Őrigenés latin fordításban fennmaradt *Énekek éneke-kommentárjának* prologusából ihletődhetett: *Nihil ergo interest in Scripturis divinis, utrum charitas dicatur [sapientia], an amor, vel dilectio, nisi quod in tantum nomen charitatis extollitur, ut etiam ipse Deus charitas appelletur ... Sic ergo quaecunque de charitate scripta sunt, quasi de amore dicta, suscipe, nihil de nominibus curans. Eadem namque in utroque virtus ostenditur.* (PG 13, 67 C 5-70 B 2.)

<sup>79</sup> Gal 2, 20.

a szeretett dolog és a szerelem, és a Szépben és Jóban helyezkedik el eleve, és a Szép és Jó miatt van és jön létre.

**14.** De egyáltalán mit akarnak kifejezni a teológusok, amikor egyszer ‘szerelem’-nek és ‘szeretet’-nek nevezik Őt, máskor pedig a szerelem, illetve a szeretet tárgyának? Hiszen emennek oka és mintegy létrehozója és nemzője, amaz pedig Ő maga. És míg e tekintetben mozgatva van, addig abban a tekintetben mozgat – bizonyára mert maga hívja elő és mozgatja önmagát, illetve önmaga által hoz elő és mozgat. Ilyenformán a szeretet és a szerelem tárgyának hívják Őt mint olyat, aki szép és jó; másrészt pedig szerelemnek és szeretetnek mint olyat, aki önmaga felé mozgató és felvezető [ἀναγωγὸν] hatóerő egyszerre – az egyetlennek, ami önmaga által szép és jó; és mintegy önmaga saját maga általi kinyilatkoztatásának, és a transzcendens egyesülés jótékony előjövételének [πρόοδον], és egyszerű szerelmi mozgásnak, amely önmaga által mozgatott, önmaga által működik [αὐτοενέργητον], eleve létezik a Jóban, és a Jóból bugyog elő a létezők számára, és ismét visszafordul a Jóba. Ezáltal az isteni szerelem különösen megmutatja a maga vég nélküliségét és kezdet nélküliségét is mint valamiféle örökkévaló körforgás, mely a Jó révén, a Jóból és a Jóban és a Jóba, eltérés nélküli visszatérésben körbejár, és ugyanott és ugyanúgy előre is halad mindig, és marad is és vissza is tér. Mindezeket a mi neves beavatónk Istentől ihletett módon elmagyarázta szerelmi himnuszaiban, melyeket nem helyénvalótlan felidézni, és mint valamiféle szent koronát feltenni a szerelemről szóló értekezésünkre:

**15.** A szerelmet – akár isteni, akár angyali, akár szellemi, akár lelki, akár természeti [φυσικὸν] – gondoljuk el úgy, mint valamely egyesítő és elegyítő hatóerőt, mely a magasabbrendű dolgokat a hiányt szenvedő dolgok iránti gondviselésre buzdítja, az egyenrangú dolgokat a közösségbe társulásra, végül pedig az alacsonyabbrendű dolgokat a kiválóbbak és magasabbrendűek felé való visszatérésre indítja.

**16.**<sup>80</sup> Miután rendszereztük az Egyből kiinduló sokféle szerelmet, sorjában említve őket – amilyenek a világon belüli s világfeletti szerelmek bölcsességei [γνώσεις] és hatóerői, melyeket meghaladják (érvelésünk megjelölt célkitűzésével összhangban) a szellemi természetű és szellemi úton megismert<sup>81</sup> szerelmek rendjei és osztályai, melyeken túl a tisztán szellemi [ἀπρόνοητοι] és isteni szerelmek védelmezik az ottani valóban szép szerelmeket –, és illően meg is énekeltük őket, most már újrakezdve göngyölítsük föl és gyűjtsük egybe a sokaságból az

---

<sup>80</sup> A PG és Luiheid–Rorem szerint az előző fejezetben megkezdett Hierotheos-idézet folytatása (C. Luiheid, transl., *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, foreword, notes and translation collaboration by P. Rorem, New York, Paulist Press, 1987, 83).

<sup>81</sup> *Scholion* CD IV/1, 256=PG 4, 269 A 8-B 12.

összes szerelmet az egyetlen és egységes szerelembe és mindnyájuk Atyjába, először kétfelé csoportosítva általában a szerelmi hatóerőket,<sup>82</sup> amelyeket teljes mértékben ural és vezérel a mindeneken túli teljes szerelemből származó felfoghatatlan ok,<sup>83</sup> amelyhez felnyúlik a létezők mindegyikének természetével összhangban a minden létezőből kiinduló egységes szerelem.<sup>84</sup>

17.<sup>85</sup> Gyerünk hát, és ezeket az erőket ismét eggyé összevonva mondjuk el, hogy van egyetlen egyszerű hatóerő, amely önmagát valamely egyesítő elegyedés felé mozgatva a Jóból a legutolsó létezőig és onnét vissza sorjában mindeneken keresztül a Jóig halad, amennyiben önmagából kiindulva és önmagán át s önmagában forgatja önmagát, és örökké ugyanúgy önmagába bontja ki önmagát.

18. De azt mondhatná valaki: Ha minden dolog szereti és kívánja és vágyja a Szépet és Jót – hiszen még a nem létező is vágyik rá, mint mondtuk, és bizonyos értelemben küzd azért, hogy átkerüljön beléje –, és ha a Szép és Jó még a formátlan dolgok formaadója is, s ha azt mondjuk, hogy lényeket meghaladó módon benne van még a nem létező is, és ez valóban így is van, akkor a démonok sokasága miért nem áhítja a Szépet és Jót – földhözragadt lévén, és mert – miután elhagyta az angyalok állandó ragaszkodását a Jóhoz – mindenfajta rosszak okává lett önmaga és mindama dolgok számára, melyeket ‘romlott’-nak nevezünk?<sup>86</sup> A démoni faj miért nem jóra hajló, jóllehet teljes egészében a Jóból származik – illetve ha jónak született a Jóból, akkor miként változott el? És mi rontotta meg őt, és egyáltalán mi a rossz [τὸ κακόν], és milyen forrásból jött létre, és mely létezőkben van? S miért akarta létrehozni őt az, aki jó [ὁ ἀγαθός], és ha már akarta, hogyan volt rá képes? És ha más okból származik a rossz, akkor mi más a létezők oka a Jón kívül? Ha egyszer van gondviselés is, hogyan jöhet létre a rossz, illetve miért nem szűnik meg, és a Jó mellett miként vágyakozhat rá valamely létező?

---

<sup>82</sup> A CD I a *lectio difficilior*t közli, amely egy kivételével az összes kódex olvasata: συναγάγωμεν ἀπὸ τῶν πολλῶν πρῶτον εἰς δύο συναιροῦντες αὐτὸν ἐρωτικὰς καθόλου δυνάμεις. A PG 3 egyetlen kódex sokkal könnyebb olvasatát hozza: συναγάγωμεν ἀπὸ τῶν πολλῶν πρῶτον εἰς δύο συναιροῦντες αὐτῶν τὰς ἐρωτικὰς καθόλου δυνάμεις. Miután a συναιροῦντες αὐτὸν kifejezés gyakorlatilag nem értelmezhető, ezért a *lectio facilior*t követjük. – Geórgios Pachymerés kommentárja szerint (amely nagymértékben támaszkodik Skythopolisi János magyarázataira) az itt említett két kategória a szellemi természetű, illetve a szellemi úton megismerhető szerelmek csoportja (PG 3, 780 A 13-B 1).

<sup>83</sup> ἢ ἐκ τοῦ πάντων ἐπέκεινα παντὸς ἔρωτος ἄσχετος αἰτία

<sup>84</sup> *Scholion* CD IV/1, 257=PG 4, 269 C 4-D 11.

<sup>85</sup> A PG és Luibheid–Rorem szerint változatlanul az előző fejezetben megkezdett Hierotheos-idézet folytatása (Luibheid, transl., *Pseudo-Dionysius*, 83). Az idézet újplatonikus tartalma egyértelmű.

<sup>86</sup> Dénes kérdésfelvetésének újplatonikus forrásai Plótinus 1, 8 értekezése (Πόθεν τὰ κακά;) és Proklos műve *De malorum subsistentia*. A potenciális keresztény források közül Suchla Nyssai Szt. Gergely 5. *homiliájára* és Szt. Ágoston több művére (*Isten városa* 11 és 13, *Vallomások* 7, 12 stb.) utal.

19. Nos, feltehetőleg ezeket fogja mondani egy efféle kételkedő megnyilatkozás, mi pedig azt fogjuk kérni, hogy a dolgok valóságát vegye figyelembe, és mindenekelőtt így fogunk beszélni: A rossz nem a Jóból származik, illetve ha a Jóból származik, akkor nem rossz, hiszen sem a tűz nem hűt, sem a Jó nem hoz létre nem jó dolgokat. Ha pedig minden létező a Jóból van – elvégre a Jónak a létrehozás és megőrzés a természete, a rossznak ellenben a pusztítás és megszüntetés –, akkor egyetlen létező sem származik a rosszból. S maga a rossz sem fog létezni, hiszen önmaga számára is rossz lenne. És ha nem az, akkor a rossz nem teljesen rossz, hanem van benne egy bizonyos rész a Jóból, amelynek megfelelően teljes egészében létezik. S ha minden létező a Szép és Jóra vágyik, és ha mindazt, amit tesz, a jónak látszó cél érdekében teszi, s ha a létezők minden célkitűzésének eredete és beteljesedése a Jó – elvégre semmi sem a rossz természetét célba véve teszi azt, amit tesz –, akkor miként van a rossz a létezőkben, illetve egyáltalán hogyan lesz olyan létező, amelyikből hiányzik e jó törekvés?<sup>87</sup>

Ha továbbá minden létező a Jóból származik, a Jó pedig túl van a létezőkön,<sup>88</sup> akkor egyfelől még a nem létező is létező a Jóban, másfelől meg a rossz nem létező; míg ha nem teljesen rossz, akkor nem is nem létező, hiszen az egyáltalán nem létező – semmi, hacsak nem úgy beszélünk róla, mint ami a Jóban van lényegfölötti értelemben. A Jó tehát – sokkal előbbrevaló lévén – mind a tág értelemben vett létezőt, mind a nem létezőt meghaladja [ὑπεριδρυμένον]. A rossz ellenben se a létezők, se a nem létezők között nincs, hanem még magánál a nem létezőnél is kevésbé részesül a Jóban, távolabb áll a Jótól, és még kevésbé van valósága [ἀνοσιώτερον].

„Honnan van tehát a rossz?” – kérdezhetné valaki. „Hiszen ha a rossz nem létezik, akkor az erény és a hitványság ugyanaz lesz (és pedig az egész erény a teljes hitványsággal és a rész szerinti erény a vele arányos hitványsággal) – vagy pedig az erénynek ellenszegülő habitus sem lesz rossz.”

„De szembenáll a mértékletesség és a szabadosság [ἀκολασία], valamint az igazságosság és az igazságtalanság. S nem is annyira az igazságos, illetve igazságtalan személyről, valamint a mértékletes, illetve szabados személyről beszélek, hanem már az erényesség és az ellentéte közötti különbség külső megjelenése előtt, magában a lélekben sokkal korábban teljesen elkülönültek az erényektől a hitványságok, és az értelem ellen lázonganak az indulatok, és

<sup>87</sup> Suchla a 19. fejezet első bekezdésének több helyén is figyelmeztet a hatásra, melyet Dénes a Komnénos-dinasztiához tartozó Isaakios Sebastokrator (1050-1103) *Peri tēs tōn kakōn hypostaseōs (De malorum subsistentia)* c. művére gyakorolt.

<sup>88</sup> τὰγαθὸν ἐπέκεινα τῶν ὄντων (vö. Platón, *Állam* VI, 509 B 9: ἐπέκεινε τῆς οὐσίας).

mindezekből elkerülhetetlenül következik valami rossz, ami szembenáll a Jóval. Elvégre a Jó nem áll szemben önmagával, hanem a közösségnek és egységnek s barátságának örvend, mivel egyetlen eredet és egyetlen ok gyümölcse.”

„S a kisebb jó sem ellentétes a nagyobb jóval, hiszen a kevésbé meleg vagy hideg sem áll ellentétben a nagyobb meleggel. A rossz tehát a létezőkben van, létező, s eleve szembenáll és ellentétes a Jóval. Ha pedig a rossz a létezők pusztulása, akkor ez nem zárja ki a rosszat a létből, hanem létezik, és maga is létező, és létezők létrejöttét idézi elő [γενεσιουργόν]. Talán nem az a helyzet, hogy egy dolog pusztulása gyakorta egy másik dolog keletkezése lesz? És a rossz ily módon hozzájárul a világ beteljesedéséhez, s önmaga által elhárítja a mindenség célba nem érését.”

**20.** A helyes gondolkodás azonban erre azt fogja válaszolni, hogy a rossz mint rossz nem idéz elő semmilyen valóságot [οὐσίαν] vagy keletkezést, hanem tőle telhetően csak rombolja és pusztítja a létezők fennállását [ὑπόστασιν]. Ha valaki mégis azt állítaná, hogy keletkezést idéz elő, és hogy egy dolog pusztulása révén egy másik dolgot születéshez juttat, akkor így kell igaz módon felelnünk neki: Nem annyiban ad keletkezést, amennyiben elpusztít valamit, hanem amennyiben pusztulás és rossz, csupán pusztít és ért, míg a keletkezés és a valóság a Jó révén áll elő, úgyhogy a rossz önmagában véve pusztulás, és a Jó révén idéz elő létrejövést, és amennyiben rossz, annyiban se nem létező, se nem állít elő létezőket, hanem a Jó révén létező is és jó is, és jó dolgok előállítója is. Sőt, ugyanaz a dolog nem lesz ugyanabban a tekintetben jó is meg rossz is, és ugyanazon dolog pusztulása és keletkezése sem minden tekintetben ugyanaz a hatóerő, s nem is önmagában vett hatóerő [αὐτοδύναμις] vagy önmagában vett romlás.

Az önmagában vett rossz [αὐτοκακόν] se nem létező, se nem jó, se nem idéz elő keletkezést, se nem hoz létre létező és jó dolgokat; míg a Jó teljesen és vegyítetlenül és tökéletesen jókká teszi ama dolgokat, melyekbe teljes mértékben behelyezkedik, s tökéletlen és kevert jókká azokat, melyek kevésbé részesülnek belőle, mivel ezekben fogyatkozást szenved a Jó. És a rossz egyáltalán nem jó, és nem is hoz létre jót, hanem a Jóhoz inkább vagy kevésbé közelítő dolog ezzel arányosan jó, hiszen a mindenséget átjáró teljes jóság nemcsak az őt környező tökéletesen jó lényegekig [οὐσιῶν] terjed ki, hanem egészen a legalacsonyabbrendűekig, miközben egyesekben teljesen jelen van, másokban kevésbé, ismét másokban pedig minimálisan, annak függvényében, hogy az egyes létezők mennyire képesek részesülni benne.



Egyes dolgok ugyanis teljes mértékben részesülnek a Jóban, mások ellenben többé vagy kevésbé meg vannak fosztva tőle, más dolgokban még homályosabb a Jó jelenléte, és ismét másokban csak a Jó távoli visszfénye van meg. Elvégre ha nem az egyes dolgokhoz illő mértékben lenne jelen bennük a Jó, akkor a legistenibb és legnagyobb tiszteletre érdemes dolgok a legalacsonyabbrendűek sorára jutnának. De hogyan lenne lehetséges, hogy egyformán részesüljön minden a Jóból, ha egyszer nem minden létező alkalmas ugyanúgy a Jóban való tökéletes részesülésre?

A Jó hatóerejéhez tartozik mármost ama „felséges nagyság,”<sup>89</sup> hogy még a megfosztott dolgokat s a Jótól való megfosztottságot is képessé teszi arra, hogy teljes mértékben részesüljenek benne. S ha nyíltan ki kell mondani az igazságot: Még a vele küzdelemben álló dolgok is a Jó hatóereje által léteznek és tudnak vele küzdeni. Sőt – röviden szólva –, minden létező annyiban, amennyiben létezik, jó is, és a Jóból is származik, amennyiben viszont meg van fosztva a Jótól, annyiban se nem jó, se nem létező. A többi habitus [ἔξωθεν] esetében ugyanis – mint amilyen a hó és a hidegség – akkor is létezik a felmelegített vagy lehűtött dolog, amikor a hó vagy a hideg már elhagyta őket, és élet és ész híján van számos létező. Isten pedig meghaladja [ἐξήρηται] a lényeket, és lényegfeletti módon létezik. S egyszerűen minden egyéb dolog esetében akkor is vannak a létezők, és akkor is képesek létezni, ha már eltávozott belőlük, vagy egyáltalán nem is volt bennük az illető habitus; de ami minden tekintetben meg van fosztva a Jótól, az semmiképp sincs sehol: nem volt, nincs, és nem is lesz, s nem is képes lenni. Amiként ha a fegyelmezetlen emberből hiányzik a Jó az irracionális vágy tekintetében, s ennyiben se nem létezik, se nem létezőkre vágyik, mégis részesül a Jóból maga az egyesülés és baráti érzület halvány visszfénye révén.

S az indulat is részesül a Jóból maga a mozgása révén, és azáltal, hogy a rossznak látszó dolgokat a helyesnek tűnő felé vágyik irányítani és fordítani. És még az is, aki a legrosszabb életre vágyik, annyiban, amennyiben egyáltalán életre vágyik, és a jónak látszóra vágyik, maga a vágyakozás tekintetében és az életvágy révén és a legjobb élet keresése által részesül a Jóból.

Ha pedig teljesen megszünteted a Jót, akkor nem marad se lényeg, se élet, se vágy, se mozgás, se semmi egyéb. Ezért még a keletkezés létrejötte a pusztulásból sem a rossz műve, hanem egy kisebb fokú jó jelenléte, amennyiben még a betegség sem a rend teljes fogyatkozása. Ha ugyanis ez lenne a helyzet, akkor maga a betegség sem létezne. A betegség lényege ezzel szemben a legalacsonyabb fokú rend állapota, és ebben áll fenn a betegség. Hiszen az, aminek

---

<sup>89</sup> Ef 1, 19.

egyáltalán semmi része sincs a Jóban, nem létező, és nem is a létezőkben van; ami viszont kevert, az a Jó révén van a létezők között, és annyiban van a létezőkben, s annyiban létező, amennyiben részesül a Jóból. Sőt, minden létező annyival inkább vagy kevésbé van, amennyire a Jóból részesül, elvégre<sup>90</sup> ami magát a létet illeti, a sehol, semmiképp sem létező nem is fog létezni. Ami pedig részint létező, részint nem létező, az nincsen annyiban, amennyiben elkülönült az örökké létezőtől,<sup>91</sup> de létezik annyiban, amennyiben részesült a létből, és az általános értelemben vett létezését és a nem létezését megőrzi és fenntartja.

Ami pedig a rosszat illeti: ha a Jótól teljesen elkülönült, akkor sem az inkább, sem a kevésbé jó dolgok között nem lesz. Ha ellenben részben jó, részben nem jó, akkor küzdelemben áll bizonyos jó dologgal, de nem a teljes Jóval. De ez is vereséget szenved a Jóban való részesülés által, és a Jó még a saját magától való megfosztottságot [στέρησιν] is létezéssel ruházza fel [οὐσιοῖ] az önmagában való teljes körű részesítés révén [μεθέξει]. Hiszen ha a Jó teljesen eltávozik, akkor egyáltalán nem marad se semmilyen jó, se kevert, sem önmagában véve rossz dolog.

Hiszen ha a rossz tökéletlen jó, akkor a Jó tökéletes távolléte esetén mind a tökéletlen, mind a tökéletes jó távol fog maradni. S csak akkor lesz – és lesz észlelhető – a rossz, ha egyes dolgok számára, melyekkel szembenáll, rossz ugyan, más dolgokhoz viszont kapcsolódik annyiban, amennyiben azok jók. Mert lehetetlen, hogy ugyanazok a dolgok minden téren egyformán harcoljanak egymással. A rossz tehát nem létező.

21. De nem is a létezőkben van. Mert ha minden létező a Jóból ered, és a Jó minden létezőben benne van, és mindet körülveszi, akkor a rossz vagy nincs a létezőkben, vagy a Jóban van. A Jóban azonban nem lesz, hiszen a tűzben sincs hideg, és a rosszra is jó hatással lévő dologban sincsen ártalom. De ha mégis, akkor miként lesz a Jóban a rossz? Helytelen és lehetetlen, hogy a rossz a Jóból származna. Mert „nem teremhet” – mint az Írások igazsága mondja – „jó fa rossz gyümölcsöt,”<sup>92</sup> és fordítva sem lehetséges. Ha mármost nem a Jóból ered, akkor nyilván valamely más forrásból és okból. Elvégre vagy a rossz ered a Jóból, vagy a Jó a rosszból, vagy ha ez nem lehetséges, akkor valamely más forrásból és okból ered mind a Jó,

---

<sup>90</sup> καὶ γὰρ καὶ („mert bizony”); de egyetlen kéziratban itt csupán καὶ („és”) szerepel. Ez az olvasat fontos, mert valójában nincs kauzális összefüggés a két tagmondat között: a második nem támasztja alá az elsőt. Maga a második tagmondat vagy tautológia, vagy csak egy – Dénesre különben nem jellemző – parmenidési ontológia keretei között tartható, ezért felmerül a szövegromlás gyanúja.

<sup>91</sup> ἀποπέπτωκε τοῦ ἀεὶ ὄντος; proklosi eredetű kifejezés, vö. *Elementatio theologica*, 13. tétel, bizonyítás: „Ezért ama dolgok, melyek valamilyen módon *elesnek a Jótól*, ezáltal éppúgy hiányát látják az Egyben való részesülésnek is, ahogyan az Egyben való részesedésüket elveszített dolgok – az elkülönüléssel való telítődésük miatt – ugyanígy hiányt szenvednek a Jóban is.”

<sup>92</sup> Mt 7, 18.

mind a rossz. Hisz egyetlen kettősség sem princípium, hanem az egység [μονάς] minden kettősség forrása.

De lehetetlen, hogy egyugyanazon dologból két, egymással teljesen ellentétes származék jelenjen meg és jöjjön létre, és hogy maga a princípium ne egyszerű legyen és egységes, hanem megosztott és kettős és magával szembenálló és önmagától elidegenült. És nem lehet a létezőknek két ellentétes forrása sem, illetve hogy ezek egymásban is legyenek és a mindenségben is, és küzdjenek egymással. Mert ha ezt megengednénk, akkor az Isten is ártalmas természetű lenne, és nem lenne mentes a küzdelmességtől. Ha egyszer lenne olyasmi, ami Őt is zavarja, akkor utána minden rendezetlen lenne, és küzdelemben állna. Holott a Jó minden létezőt szeretetben részesít, és a szent teológusok úgy éneklük meg Őt, mint az önmagában megalapozott békét és a béke adományozóját. Ezért szeretetreméltóak is a jó dolgok, és illeszkednek egymáshoz mindenképpen, és minden egyetlen élet szülötte, és egyetlen Jóra való tekintettel összerendezett, valamint kellemes és egymáshoz hasonló s együttműködő. Úgyhogy nem Istenben van a rossz, és a rosszban sincsen benne Isten [οὐκ ἔνθεον].

De nem is Istentől ered a rossz. Elvégre vagy nem jó, vagy pedig jó hatású, és jó dolgokat hoz létre – és pedig nem egyszer és egyeseket létrehoz, máskor viszont nem, és nem mindet; hisz ennek során átalakulást és változást fog elszenvedni, és pedig maga a legistenibb dolog: az ok tekintetében. Ha pedig Istenben a Jó – valóság [ὑπαρξίς], akkor a Jó miatt megváltozó Isten hol létező lesz, hol pedig nem létező. Ha ellenben Isten részesedés útján bírja a Jót, akkor valamely más dologtól kapja azt, és hol birtokolja, hol nem birtokolja. Nem Istentől van tehát a rossz, és nem is Istenben, se nem minden megszorítás nélkül, se nem bizonyos ideig.

**22.** De az angyalokban sincs a rossz. Mert ha a jótékony angyal úgy adja hírül az isteni jószágot, hogy eközben ő másodlagosan, részesedés szerint olyan, amilyen a híradás az oka folytán elsődlegesen, akkor az angyal az Isten képmása [εἰκὼν], a láthatatlan világosság megvilágosítása, szeplőtelen, tökéletesen áttetsző, szennytelen, érintetlen, folttalan tükör, amely – ha lehet ilyet mondani – az isteni képmás, a Jó ősmintája teljes szépségét befogadja, és lehetőségeihez képest vegyítetlenül ragyogtatja fel önmagában a szentélybeli némaság jószágát. Ezért az angyalokban sincsen a rossz.

De mivel megbüntetik a bűnösöket, mégiscsak rosszak. Ha azonban így érvelünk, akkor rossznak minősülnek azok is, akik megbüntetik a tévelygőket, és azok a papok is, akik a profán személyeket távoltartják az isteni misztériumoktól. Ugyanakkor pedig nem is a büntetés elnyerése a rossz, hanem az, ha valaki méltó lesz a büntetésre; és nem is az, ha valakit – viselt dolgainak

megfelelően – távol tartanak a szentségektől, hanem az, ha beszennyeződik, és profánná s a tiszta dolgokra méltatlanná válik.

**23.** De a daimónok sem természetüknél fogva rosszak. Hiszen ha természetüknél fogva rosszak, akkor nem a Jóból származnak, nem a létezők között vannak, és nem jóból változtak át rosszá, ha egyszer természettől és mindig rosszak.

Továbbá, saját maguknak ártanak vagy másoknak? Ha önmaguknak, akkor magukat pusztítják el; ha ellenben másoknak, akkor hogyan ártanak, illetve mit tesznek tönkre: lényeket vagy képességet vagy működést? Ha lényeket, akkor először is nem a természet ellenére, hiszen a természetüknél fogva romolhatatlan dolgokat [ἄφθαρτα] nem lehet elpusztítani, csak azokat, melyek befogadják a pusztulást. Aztán meg ez sem teljes mértékben és minden tekintetben rossz. S ha valami el is pusztul a létezők közül, az nem a lényege vagy a természete révén szenved el ezt, hanem a természet szerinti rendezettségének fogyatkozása miatt illeszkedésének és összemérhetőségének mértéke [λόγος] már nem lesz elég erős ahhoz, hogy ugyanolyan maradjon. De ez az erőtlenség nem tökéletes, mert ha az lenne, akkor magát a pusztulást és a hordozó alanyt [ὑποκείμενον] is elpusztítaná, és az ilyen romlás a romlás romlása lenne. Mert ami egyáltalán nem részesül a Jóból, az a létezők között sem lehet; és ugyanez az érvelés vonatkozik a képesség és a működés pusztulására is.

Aztán hogyan lehetnek rosszak az Istenből keletkezett daimónok? Hiszen ami jó, az jót nemz és hoz létre. De mégis rossznak nevezzük őket – mondhatná valaki, – csak hogy nem amiatt, amik (hiszen a Jóból lettek, és jó lényeket kaptak), hanem amiatt, amik nem, mivel nem elég erősek – mint az Írás mondja – megőrizni „önmaguk forrását.”<sup>93</sup> Elvégre mondd csak meg nekem, mennyiben nevezhetjük rossznak a daimónokat, ha nem annyiban, hogy feladják az isteni javak habitusát és működését?

Másként szólva, ha a daimónok természettől fogva rosszak, akkor mindig rosszak. A rossz azonban állhatatlan dolog. Ha mármint a daimónok mindig ugyanolyanok, akkor nem rosszak, hiszen az örök változatlanság a Jó sajátossága. Ha viszont nem mindig rosszak, akkor nem a természetüknél fogva rosszak, hanem az angyalok jó tulajdonságainak hiánya folytán. S nincsenek is teljesen híján a Jónak, amennyiben léteznek és élnek és megismernek, s egyáltalán megvan bennük a vágy valamiféle mozgása. Azért nevezik őket mégis rossznak, mert nincs elég erejük a természetüknek megfelelő működéshez. Eltévelyedés tehát számukra a rossz és a

---

<sup>93</sup> Júd 6.

hozzájuk illő természetből való kilépés és megfosztottság s célba nem érés és a képesség hiánya, illetve a bennük lévő tökéletességet őrző képesség elgyengülése és eltávozása és elenyészése.

Ismét másként: mi az, ami a daimónokban rossz? Az értelmetlen indulat, ész nélküli vágy, szertelen képzelet. De mindezek – még ha meg is vannak a daimónokban – nem teljesen s nem minden tekintetben rosszak, és nem is az önmagukban vett rossz tulajdonságok. Elvégre más élőlényekben nem ezek birtoklása, hanem ezek hiánya az élőlény pusztulása és a rossz. E birtoklás fenntartja és létben tartja az élőlény ilyen tulajdonságokkal rendelkező természetét.

Nem annyiban rossz tehát a daimónok neme, amennyiben természetének megfelelően létezik, hanem amennyiben nem így létezik. S nem is változott el a nekik adatott teljes jó, hanem ők távolodtak el a megkapott teljes jótól. És nem is azt mondjuk, hogy maguk a nekik adatott angyali adományok maguk változtak meg, hanem azok léteznek és tökéletesek és ragyogóak, még akkor is, ha maguk az angyalok nem látják őket, mivel nem működtetik a jót látni képes képességeiket.

Ezért ami csak van, az a Jóból van, és jó, és a szépre és jóra vágyakozik, amennyiben a léte és az életre és a létezők megismerésére vágyik. És a hozzá illő jó tulajdonságoktól való megfosztottsága és azok elhagyása és az azoktól való eltávolodás alapján nevezzük rossznak. S annyiban rosszak, amennyiben nem léteznek. És amikor a nem létezőre vágyakoznak, akkor a rosszra vágnak.

**24.** De talán azt mondhatná valaki, hogy a lelkek rosszak. Ha mármost gondviselés-szerűen és a megvédés céljával születnek rossz tulajdonságokkal, akkor az nem rossz, hanem jó, és a Jótól van, amely még a rosszat is jóvá tudja tenni. Ha ellenben azt mondjuk, hogy a lelkek megromlottak, akkor mi által romlottak meg, ha nem a jó habitusok és működések hiánya miatt [ἐλλείψει] és a saját gyengeségükből fakadó megfosztottság és lealacsonyodás miatt? Elvégre a minket körülvevő levegőről is azt mondjuk, hogy a fény hiánya és eltávozása miatt sötétedik el. Maga a fény azonban mindig fény, és bevilágít a sötétségbe. Se a daimónokban, se bennünk nincs tehát a rossz annyiban, amennyiben rossz létező, hanem amennyiben az adott természetre jellemző jó tulajdonságok teljesültségének hiánya és elmaradása.

**25.** De az állatokban sincsen a rossz. Hiszen ha elveszed az indulatot és vágyat és a többi, amit abszolút értelemben a saját természetüknél fogva rossznak neveznek, bár nem az, akkor az erőszakosságát és gögjét elvesztő oroszlán már nem is lesz oroszlán; a kutya pedig, ha mindenki iránt szelíddé válik, nem lesz kutya – ha egyszer a kutya dolga az őrzés, és az, hogy beengedje az ismerőst, de elzavarja az idegent. Úgyhogy nem rossz az, ha nem pusztul el a

természetük; ha viszont elpusztul, az a természetükből fakadó habitusok és működések s képességek gyengeségét és hiányát jelenti. S ha mindaz, ami keletkezés folytán jön létre, az idő során nyeri el beteljesedését, akkor a még célba nem ért dolog sem teljesen természetellenes jelenség.

**26.** De nem is az egész természetben van a rossz. Mert ha a természet minden értelmi elve [λόγοι] az egyetemes természetből fakad, akkor semmi sem ellentétes azzal. Az egyedi természet számára viszont egyes tulajdonságok természet szerintiek lesznek, mások ellenben nem. Hiszen minden természet számára más és más a természetellenes, és ami ennek a dolognak természet szerint való, az annak természetellenes. A természet számára az rossz, ami természetellenes, a természetre jellemző tulajdonságoktól való megfosztottság. Ezért nem létezik rossz természet, hanem az a rossz a természetnek, ha nem képes megvalósítani a reá jellemző dolgokat.

**27.** De a testekben sincs a rossz. Hiszen a csúnyaság és a betegség a forma és a rend hiánya. Ez pedig nem teljesen rossz, hanem kisebb fokú szépség. Ha ugyanis teljesen megszűnik a szépség és a forma és a rend, akkor elpusztul maga a test is. Hogy pedig a test nem árt a léleknek, az abból világos, hogy a rossz test nélkül is képes fennállni, mint a daimónokban. Elvégre az a rossz a szellemek és lelkek és testek számára, ha meggyengül bennük és eltávozik belőlük saját jó tulajdonságaik habitusa.

**28.** De nem igaz a sokat emlegetett állítás sem, hogy az anyagban mint anyagban van a rossz, ahogy mondják. Hisz az anyag is részesül a rendben és szépségben és formában. De ha az anyag ezektől elkülönül, önmagában véve minőség nélküli és formátlan, akkor hogyan tesz bármit is, ha egyszer magában még szenvedési képessége sincs?

Másként szólva, hogyan lehetne rossz az anyag? Mert ha sehol, semmiképp sincs, akkor se nem jó, se nem rossz. Ha ellenben valahogyan mégis létező, és az összes létező a Jóból van, akkor az anyag is a Jóból lesz, és vagy a Jó hozza létre a rosszat, vagy a rossz – jó, amennyiben a Jóból ered, vagy a rossz hozza létre a Jót, vagy a Jó is rossz, mivel a rosszból származik, vagy pedig ismét csak princípium lesz, és ezek egy harmadik, egységes alaptól függenek.

De ha az anyagot elengedhetetlennek mondják a világrend megvalósulásához, akkor miként lehet rossz? Elvégre más a rossz, és más a szükséges. És aki jó, az hogyan idézi elő dolgok keletkezését a rosszból? Illetve a rossz miként szorulhat rá a Jóra? Hiszen a rossz menekül a Jó természetétől. S ha az anyag rossz, akkor hogyan nemzi és táplálja a természetet?

Mert a rossz annyiban, amennyiben rossz, semmit sem nemz vagy táplál, egyáltalán semmit sem alkot vagy tart fenn.

Ha pedig azt mondanák, hogy az anyag nem tesz ugyan kárt a lelkekben, de magához vonzza őket, az miként lesz igaz? Hiszen sok lélek a Jóra tekint. Mégis hogyan történhet ez meg úgy, hogy az anyag teljesen a rosszhoz vonzza őket? Ezért a lelkekben nem az anyagból van a rossz, hanem a rendezetlen és eltévelyedett mozgásból. De ha azt mondják, hogy ez is teljes mértékben az anyag következménye, és hogy az állhatatlan anyag szükséges az önmagukban fennállni nem képes dolgok számára, akkor mennyiben szükséges a rossz, illetve mennyiben rossz az, ami szükséges?

**29.** De az sem igaz, amit így fogalmazunk meg: A hiány a saját erejének mértéke szerint küzd a Jó ellen. Hiszen a teljes hiány teljesen erőtlenségre; a részleges hiánynak pedig nem annyiban van hatóereje, amennyiben hiány, hanem amennyiben nem tökéletes hiány. Mert ha a Jó hiánya részleges, az még nem rossz; ha pedig teljes a hiány, akkor már a rossz természete sincs jelen.

**30.** Összefoglalásként ezt mondhatjuk: a Jó egyetlen és teljes okból ered, a rossz sok és részleges megfosztottságból. Az Isten annyiban ismeri a rosszat, amennyiben az jó, és őnála a rossz dolgokat okozó képességek jót eredményeznek. Ha a rossz örökkévaló és munkálkodik, és képességei vannak, s van és cselekszik, akkor honnan birtokolja mindezeket a tulajdonságokat? Ugye a Jóból; vagy pedig ezek a Jó számára is a rosszból erednek; vagy mindkettő számára egy harmadik okból?

Minden természetes dolog meghatározott okból születik. Ha a rossz okozatlan és meghatározatlan, akkor nem természet szerint való, hiszen a természetnek nem része a természetellenes, és a mesterségben sincs része a hozzá nem értésnek. Vajon a lélek a rossz dolgok oka, amiként a tűz a melegítésé, és mindazt, amivel érintkezik, rosszasággal tölti el? Vagy pedig a lélek természete jó ugyan, a működései azonban hol ilyenek, hol olyanok? Ha már a létezése is természettől fogva rossz, akkor egyáltalán honnan nyer létet? Ugye a minden létezőt megalkotó jó okból? De ha valóban ebből ered, akkor hogyan lehet a lényege szerint rossz? Hisz minden jó, ami e jó ok szülötte. Ha ellenben a működései révén rossz a lélek, akkor ez sem állandó jelenség. Hisz ha ez nem így van, akkor honnét vannak a kiválóságai, ha egyszer maga a lélek nem vált jóvá? Az a következtetés adódik tehát, hogy a rossz a jó meggyengülése és fogyatkozása.<sup>94</sup>

---

<sup>94</sup> Λείπεται ἄρα τὸ κακὸν ἀσθένεια καὶ ἔλλειψις τοῦ ἀγαθοῦ εἶναι.

**31.** A jó dolgoknak egyetlen okuk van. Ha a rossz ellentétes a jóval, akkor a rossznak sok oka van. Az sem igaz, hogy a rossz dolgok hatóokai értelmi princípiumok [λόγοι] és hatóerők, hanem a képesség hiánya és az erőtlenség és az egyenlőtlen részek össze nem illő keveredése. A rossz dolgok se nem változatlanok, se nem örökké ugyanúgy lévők, hanem behatárolatlanok és meghatározatlanok, és más dolgok hordozzák őket, és ezek is meghatározatlanok. Ezért még az összes rossz dolognak is a Jó a forrása és a végcélja, mivel a Jó végett van minden, az is, ami jó, és az is, ami ellentétes, mert ezeket a dolgokat is úgy hajtjuk végre, hogy a Jóra vágyunk, hiszen senki sem a rosszat célba véve teszi, amit tesz. Így hát a rossznak nincs valósága [ύπόστασιν], hanem csak mellérendelt léte van [παρυπόστασιν], amennyiben nem is önmaga, hanem a Jó kedvéért jön létre.

**32.** A rossznak így járulékos és más általi és nem a saját princípiumából való létezését tulajdonítunk. Ezért amikor keletkezik, akkor helyénvalónak látszik, amennyiben a Jó végett jön létre, holott valójában nem helyénvaló, mivel csupán jónak véljük azt, ami nem az.<sup>95</sup>

Bizonyítást nyert, hogy más az, amire vágyunk, és más az, ami létrejön. Ezért a rossz félreesik az úttól és a céltól, és nem természetből fakadó, s nem tartozik az okhoz, sem a princípiumhoz, sem a végcélhoz, sem a határhoz, sem az akarathoz, sem a valósághoz. Megfosztottság tehát a rossz és hiány és erőtlenség és összemérhetetlenség és bűn és érthetlenség és a szépség hiánya s élettelenesség és esztelenség és értelmetlenség és beteljesületlenség és hely nélküliség és ok nélküliség és meghatározatlanság és terméketlenség és tétlenség és hatástalanság és rendezetlenség és a hasonlóság hiánya és behatárolatlanság és homály, és valóság nélküli [ἀνούσιον], és az, ami magában véve sehol semmiképp semmi.

Egyáltalán hogyan válthat ki valamilyen hatást a rossz azáltal, hogy a Jóhoz keveredik? Ami ugyanis egyáltalán nem részesül a Jóban, az egyrészt nincs, másrészt nem tud hatást gyakorolni. Hiszen ha a Jó – létező és a vágy tárgya, és van hatóereje, s hatékony, akkor olyasmi, ami a Jó ellentéte, hogyan tud valamilyen hatást kiváltani, ha egyszer a lényegtől és az akarástól és a képességtől és a működéstől meg van fosztva? Ugyanazok a dolgok nem mind ugyanúgy rosszak minden más számára és teljes mértékben. A daimón számára az a rossz, ha a jótékony észből kitér, a lélek számára, ha az értelemről, a test számára, ha a természettől eltér.

**33.** Hogyan lehetséges egyáltalán a rossz, ha van gondviselés [προνοίας]? A rossz mint rossz egyrészt nem létező, másrészt nincs a létezőkben sem. S nem is egy előre nem látott dolog

---

<sup>95</sup> Geórgios Pachymerés ezt a következőképpen értelmezi: „A rossz járulékosan jön létre, és nem önmagában; elvégre nem is a rosszra vágyva tesszük, amit teszünk, hanem a jóra vágyunk, és mégis rossz lesz belőle; úgyhogy a jó miatt keletkezik a rossz.” (PG 3, 809 D 5-9)



a létezők között, hiszen nem olyan létező, amely a Jóhoz való keveredéstől mentesen állna fenn. Ha mármint a létezők egyike sem mentes a Jótól, a rossz pedig a Jó hiánya, és a létezők egyike sincsen teljesen megfosztva a Jótól, akkor az isteni gondviselés minden létezőre kiterjed, és nincs olyan létező, amely ne tartozna a gondviselés alá. De a gondviselés még a keletkező rossz jelenségeket is jótékonyan hasznosítja az ő hasznukra vagy más dolgok hasznára, saját javukra vagy a közösség javára, és megfelelő módon gondoskodik minden egyes létezőről.

Ezért nem fogadjuk el a tömeg ostoba véleményét sem, mely szerint a gondviselés még akaratunk ellenére is az erényre kell vezessen minket – hisz a gondviselésre nem jellemző, hogy elpusztítaná a belső természetet.<sup>96</sup> Úgyhogy miután a gondviselés olyan, hogy minden dolog természetét megőrzi, ezért az önmozgatókra mint önmozgatókra [αὐτοκινήτων]<sup>97</sup> visel gondot, s a mindenségre, illetve az egyedre a mindenséghez, illetve az egyedhez illő módon, amennyire a gondviselés tárgyainak természete befogadja a teljes és sokrétű gondviselés az egyes dolgokhoz illő előrelátó adományait.

**34.** A rossz tehát nem létező, és nem is a létezőkben van. A rossz mint rossz ugyanis sehol sincs. S a rossz nem valamely hatóerő folytán jön létre, hanem az erő hiánya folytán. Még a daimónokra is az vonatkozik, hogy amik ők, az a Jóból van, és jó. A rossz pedig az ő számukra abból fakad, hogy eltávolodtak eredeti javaiktól, és ez a megváltozásuk nem más, mint a hozzájuk illő angyali tökéletesség meggyengülése az állandóság és a habitus terén. S a Jóra vágynak, amennyiben a létezésre és az életre s a megismerésre vágynak. Ha pedig nem vágynak a Jóra, akkor a nem létezőre vágynak. Ez azonban nem vágy, hanem a valóságos vágy hibája.

**35.** Ismeretben vétkezőknek azokat nevezi az Írás, akik a Jó felejthetetlen ismerete vagy megcselekvése terén gyengék,<sup>98</sup> és ismerik az isteni akaratot, de mégse hajtják végre; van ugyan ismeretük, de gyöngék a Jóba vetett hit, illetve a Jó működése tárgyában. Vannak, akik nem akarják „megérteni a jó cselekvést,”<sup>99</sup> amennyiben az akaratuk eltévelyedett, illetve elgyöngült.

Mint már sokszor mondtuk, a rossz általában véve vagy a Jó megismerésének, vagy felejthetetlen ismeretének, vagy a Jóba vetett hitnek, vagy az iránta érzett vágyak, vagy a Jó működésének erőtlensége és hatástalansága és fogyatkozása.

---

<sup>96</sup> A *Scholion* magyarázata szerint a szabad akarat (to *autexousion*) bíró emberi természet elpusztítását jelentené, ha Isten ezt tenné (PG 4, 305 D 8-308 B 2).

<sup>97</sup> A(z emberi) lelkek.

<sup>98</sup> Lk 12, 47; Róm 1, 18kk.

<sup>99</sup> Zsolt 36 (LXX 35), 4.

De azt mondhatná valaki: „Nem büntetendő az erőtlenség, sőt, ellenkezőleg: megbocsátandó.” Ha mármost nem lenne meg bennünk a képesség, akkor ez az érvelés helyes is lenne. Ha ellenben a képességet megkaptuk a Jótól, mely az Írások szerint a legteljesebb értelemben adományozza minden létezőnek a hozzá illő tulajdonságokat, akkor nem dicséretes a Jótól származó, sajátos javak alkotta habitus bűne és eltévelyedése és eltávolodása s elváltozása. De vegyük úgy, hogy ezeket már erőink szerint, megfelelő módon elmondtuk *Az igazságos és isteni ítéletről*<sup>100</sup> című írásunkban, amely szent értekezés szerint az Írások igazsága már megdorgálta a szofisztikus és az Isten ellen igazságtalanságot és hazugságot beszélő szavakat értelmetlenségük miatt.

Immár hozzánk illő mértékben zengtük meg a Jót mint valóban csodálatra méltót, mint a mindenség kezdetét és végét, a létezők behatárolóját, a nem létezők formaadóóját, mint minden jó okát, mely nem okozza a rosszat, mint gondviselést és tökéletes jóságot; amely meghaladja a létezőket és nem létezőket, és orvosolja a rosszat és a saját magától való megfosztottságot; melyre vágnak mindenek, melyet minden kedvel és szeret; és mint minden egyebet, amit a mostani igaz érvelés, úgy vélem, belátott róla.

### Bibliográfia

- Boese, H., ed. *Procli Diadochi tria opuscula (De providentia, libertate, malo) Latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta*. Berlin: De Gruyter, 1960. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie 1)
- CD I = *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)
- CD II = *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysios Areopagita: De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae*. Hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1991. (Patristische Texte und Studien, Bd. 36.)
- CD IV/1 = *Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum ‘De divinis nominibus’ cum additamentis interpretationibusque*. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin–Boston: De Gruyter, 2011. (Patristische Texte und Studien, Bd. 62.)
- Cousin, V., ed. *Procli philosophi Platonici opera inedita*. 2e édition. Paris: 1864 (<sup>1</sup>1820-1827). [Reprint: Hildesheim: Olms, 1961 és 2002; és Frankfurt am Main: Minerva 1962.]
- Dodds, E. R., ed. *Proclus, The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary*. Oxford: Clarendon Press, 1963.

---

<sup>100</sup> Περὶ δικαίου καὶ θείου δικαιοῦτος. Mint a *Scholion* is mondja, ilyen című iratot nem ismerünk Dénestől.

- Isaac, D. *Proclus: Trois études sur la providence III: De l'existence du mal*. Avec une note additionnelle par C. Steel. Paris: Les Belles Lettres, 1982. (Collection des Universités de France)
- Kopp, J., ed. *Damascii philosophi platonici De primis principiis*. Francofurti ad Moenum: H. L. Broenner, 1826.
- Lilla, S. „Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita.“ *Annali della Scuola Normale di Pisa*. Serie III. vol. X/1 (1980) 125–202.
- Louth, A. *Denys, the Areopagite*. London–New York: Continuum, 1989/2001.
- Luibheid, C. transl. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Foreword, notes and translation collaboration by P. Rorem. New York: Paulist Press, 1987. (The Classics of Western Spirituality) [Általában inkább parafrázis, mintsem fordítás.]
- Perczel I. „Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin.” *Le Muséon* 125/1-2 (2012), 55-97.
- PG (‘Patrologia Graeca’) = *Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum Graecorum* [egyek kötetek címe kissé eltér]. Accurante J.-P. Migne. Turnhout: Brepols, 1857–1866. [Egyek kötetek évszámmal, mások é.n.; egyek kötetek modern reprintben is.]
- Podolak, P., ed. *Dionysii Areopagitae De mystica theologia, De divinis nominibus interprete Marsilio Ficino*. Napoli: M. D’Auria Editore, 2011. (Storia e testi 20)
- Rizzo, J. J., ed. *Isaak Sebastokrator’s Peri tēs tōn kakōn hypostaseōs (De malorum subsistentia)*. Meisenheim am Glan: A. Hain, 1971. (Beiträge zur klassischen Philologie, Heft 42)
- Rorem, P. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Rorem, P. – J. C. Lamoreaux. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford: Clarendon Press, 1998. (Oxford Early Christian Studies)
- Saffrey, H. D.–Westerink, L. G., eds. *Proclus, Théologie platonicienne* tome I. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- Strobel, B. *Proklos: Tria opuscula. Textkritisch kommentierte Retroversion der Übersetzung Wilhelms von Moerbeke*. Berlin–Boston: De Gruyter, 2014. (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina, Bd. 6)
- Suchla, B. R., ed. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*. Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1988.
- Suchla, B. R. *Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2008.
- Vassányi M. „Structure and Meaning of St. Denys’ Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus’ Theory of the One in *Institutio theologica*.” in *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 73 (2012) № 4, 1-12.
- Vassányi M. „Pseudo-Dionüsziosz Areopagitéusz: *Isten nevei* I-II.” Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/2, 147-186.
- Vassányi M. „Evagrius Pontikos (345-399): *Az imádságról* (Περὶ προσευχῆς / *De oratione*) 1-80. Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel.” (‘Evagrius Ponticus: *De oratione* 1-

80. Historical and philological introduction, Hungarian translation, notes, bibliography.')} *Vallástudományi Szemle*, 2015/3-4, 73-86.

Westerink, L. G., ed. *Proclus Diadochus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*. Critical Text and Indices by L. G. Westerink. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1954.

Westerink, L. G., ed. *Damascius, Traité des premiers principes I-III*. Texte établi par L. G. Westerink, et introduit, traduit et annoté par J. Combès. Paris: Les Belles Lettres, 1986-1991 (reprint: 2002).