

Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei* V-VIII.

Bevezetés

*1. Tartalmi ismertetés.*¹ Az V. rész Istent mint a létet (öv) tárgyalja, a VI. Istent mint életet, a VII. Istent mint bölcsességet, észet, értelmet, igazságot és hitet, a VIII. pedig ugyanőt mint hatalmat (hatóerőt), igazságosságot, megváltást és egyenlőtlenséget.

Az V:1-es fejezetben Dénes rangsorolja az istenneveket, és a Jót nevezi Isten mind közül legmegfelelőbb nevének: ez a legmagasabbrendű és legátfogóbb istennév. A rövid V:2-es fejezet két módszertani megfontolást fejt ki, melyek szerint egyrészt nem Isten lényegfeletti, ultra-transzcendens aspektusát kívánjuk megismerni, hanem a megnyilvánuló, gondviselő aspektusát; másrészt abszolút minden immanens okozatot egyetlen – és nem több – transzcendens okra vezetünk vissza. A 3. fejezetben Dénes a Jó után következő istennevek helyes sorrendjét igazolja. Isten mint a lét leírása így tulajdonképpen csak a 4. fejezettel kezdődik. Az 5. fejezet ontológiai sémája köszön vissza Eriugena *Periphyseōn*-jának I. könyvében is: eszerint Istenből ered a lét, s a létben, majd az életben stb. részesülnek a létezők. Maga a lét minden létező lényege – ezt a tanítást is megtaláljuk Eriugenánál. A lét Dénes szerint tulajdonképpen önálló létező, amely közvetlenül a létfölötti Isten után következik a *participabilia* sorában. A *participabilia* a jelek szerint külön, megalapozó jellegű rendet képez a létezők mellett: e rendben a lét az első, legegységesebb *participabile*. E tanítás forrása is Proklos *Stoikheiosis*a, ahol *methekta* név alatt szerepelnek ezek a másodlagos princípiumok. A 6. fejezet szerint Isten mint az eleve létező (*proōn*) egy transzcendens egység formájában előre tartalmazza magában a világ sokféléjét. A 7. fejezet nagy felsorolása a lét minden fontosabb határozmányát Istenre vezeti vissza. A 8. fejezet két fontos tézist ismétel meg: egyrészt Isten a lét ura (és nem fordítva), másrészt *egyedül* Isten a lét ura és a világegység princípiuma, tehát a létben tapasztalható Soknak egyetlen forrása van. E – már korábban is tárgyalt – téma új felbukkanása mintha azt sejtetné, hogy Dénes kifejezetten küzd egy olyan transzcendencia-fogalom ellen, mely nem egy, hanem több eredendő princípiumot tételez fel. A kérdésnek a – IV. részben tárgyalt – rossz problémája is jelentőséget ad, hiszen ha több független *archē* is létezik, akkor a rossz nem egyszerűen hiány, hanem valamely, a Jótól független princípiumra vezethető vissza. Az Alexandriai Szent Kelemennel vitatkozó 9. fejezet lényegileg ugyanezt a gondolatot:

¹ 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 Szemle*ben jelentek meg: Vassányi M., ford.: „Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: *Isten nevei* I-II.” Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/2, 147-186.

az egyetlen transzcendens princípiumra való redukció téziséte fejtegeti tovább. Az V. részt lezáró 10. fejezet Isten végcél-jellegét és abszolút transzcendenciáját hangsúlyozza. – Módszertani oldalról elmondható, hogy Dénes mindezen tételek közlésekor inkább kinyilatkoztat, mintsem érvel.

A VI. rész 1. fejezete Istent mint az élet transzcendens forrását kezdi „megénekelni.” A 2. és 3. fejezetek ismét teljes indukcióval bizonyítják, hogy Isten az élőlények abszolút minden fajtája számára az élet forrása.

A VII. rész Istent mint minden bölcsesség forrását állítja elénk. Az 1. fejezet egy bekezdése kitér a negatív teológiára mint a meghaladás értelmében vett tagadás módszerére. Egy következő módszertani bekezdés arra figyelmeztet, hogy valóságos istenismerethez csak az juthat, aki az emberi megismerés korlátain felül tud emelkedni. A 2. fejezet szerint az angyalok intuitív megismerésének és az emberi lélek diszkurzív racionalitásának egyaránt a transzcendens isteni bölcsesség az oka, amely meglepő módon az emberi lélek számára is megadja az angyali típusú megismerést. Ugyanez a fejezet hívja fel a figyelmet arra is, hogy „az ész és az érzékelés hiányát Istenben a *meghaladás* és nem a *megfosztottság* értelmében kell vennünk.” A 3. fejezet ezzel szemben inkább általános módszertani jellegű: tézise szerint Isten „az ismeret útján is megismerhető s a nem tudás útján is.” A 4. fejezet a hívő és az isteni igazság közötti kapcsolatot tárgyalja: Istenbe mint igazságba a hit révén lehet eljutni. Az isteni igazsággal való egyesülés igazolja a hívő eksztatikus (ἐξεσθηκός) lelkiállapotát, melyet a nem hívők örületnek látnak.

A VIII. rész 1-4. fejezetei szerint Isten minden hatalom (hatóerő, képesség) forrása. Az 5. fejezet indukció-szerű felsorolással kívánja ezt a tételt bizonyítani. A 6. fejezet Elymas mágus vélt álláspontjával vitatkozik. A 7. fejezet megkezdi Isten mint igazságosság tárgyalását, a 8. a morális rossz problémájával rövid teodiceát szegez szembe, a 9. pedig Istent mint megváltást mutatja be.

2. *Terminológia.* Problematikus az *ὄν* szó fordítása: sok helyen a szövegkörnyezet miatt nem lehet a hagyományos „létező” terminussal visszaadni, mert Dénes egyértelműen absztraktabb jelentésben („lét”) használja. Ugyanakkor „lét(ezés)” jelentésű az εἶναι terminus is. Az οὐσία néhány szöveghelyen nem fordítható a szokásos „lényeg” terminussal, hanem a szövegösszefüggés alapján kénytelenek vagyunk „szubsztancia”-ként, ismét másutt „lét”-ként értelmezni. Bibliai idézetek a Károli-fordítás alapján.

V. rész

1. Most pedig tovább kell haladnunk a valóságos létező² ténylegesen létező „lét” istennevére. Hadd emlékeztessünk arra, hogy értekezésünk célja nem a lényegfeletti lényeket annyiban megmutatni, amennyiben az lényegfeletti – hiszen kimondhatatlan és megismerhetetlen s teljesen kinyilváníthatatlan, és még magát az egyesülést [ένωσιν] is meghaladja –, hanem az, hogy megénekeljük az isteni létforrás lényeg-létesítő előjövételét [πρόοδον]³ minden létezőbe.

Elvégre a „Jó” istennév – miután a mindenség okának minden előjövételét megvilágítja⁴ – a létezőkre és a nem létezőkre egyaránt kiterjed, s a létezők és a nem létezők fölött áll. A „lét” istennév minden létezőre kiterjed, és minden létező fölött áll. Az „élet” istennév minden élőlényre kiterjed, s minden élőlény fölött áll. A „bölcesség” istennév minden eszes és értelmes és érzékelő lényre kiterjed, és mindezek fölött áll.

2. Ezeket a gondviselést kifejező istenneveket vágyik tehát beszédünk megénekelni. Hisz nem azt ígéri, hogy kimondja az önmaga által lényegfeletti istenség önmaga által lényegfeletti jóságát⁵ és lényegét és életét és bölcességét, mely minden jóságot és istenséget és lényeket s életet és bölcességet rejtelmesen meghalad, mint az Írások mondják,⁶ hanem a megnyilvánuló, jótékony hatású gondviselést zengi, a túlmagasló jóságot, minden jó dolog okát és létét [ὄν] és életét és bölcességét, mindama dolgok lényeg-létesítő és életadó és bölcsé tévő okát, melyek lényekben és életben s észben és értelemben és érzékelésben részesültek.

De beszédünk nem nevezi másnak a Jót és másnak a Létet és megint másnak az életet vagy a bölcességet, s nem tart számon több okot, se nem rendel különböző dolgokhoz más és más létrehozó, magasabb-, illetve alacsonyabbrendű istenségeket, hanem egyetlen Istenhez tartozónak mondja az összes jó emanációt [προόδου] és az általunk megénekelte istenneveket, s egyről azt állítja, hogy kifejezi az egy Isten tökéletes gondviselését, a többiről pedig azt, hogy többé vagy kevésbé fejezik ki Isten tulajdonságait.

3. Így szólhatna azonban valaki: „Ha egyszer a létező túlmagasodik az életen, az élet pedig a bölcességen, akkor az élők miért emelkednek a létezők fölé, az érzékelő lények minden élőlény fölé, az értelmes lények az érzékelő lények fölé, a szellemek [νόεσ] pedig az értelmes

² ὄντως ὄντος, platóni kifejezés az ideák megjelölésére.

³ Plótinosi kifejezés, mely az Egy kiáradását írja le.

⁴ Dénes itt világosan kifejezi, hogy Isten minden másnál pontosabb, legmegfelelőbb neve a Jó.

⁵ τὴν αὐτοῦπερούσιον ἀγαθότητα ... τῆς αὐτοῦπερούσιου θεότητος

⁶ Suchla a következő szöveghelyekre utal: Zsolt 18, 12 („a sötétséget tette rejtekhelyévé”); 31, 20 és 81, 7 („meghallgattalak téged a mennydörgésnek rejtekében”); valamint Ézs 45, 15 („bizony, Te elrejtőzködő Isten vagy, Izráelnek Istene”).

lények fölé, és miért helyezkednek el Isten körül, és vannak közelebb Óhoz? Mégiscsak úgy kellene lennie, hogy az Isten nagyobb adományaiából részesülő lények magasabbrendűek is legyenek, és a többi fölé emelkedjenek!”⁷

De ha valaki lényeg nélkülinek [ἀνούσια] és élettelennek tételezné fel az eszes lényeket, az szép kis érvelés lenne. Ha ellenben az isteni szellemek a többi létező fölött állnak, és a többi élőlényt meghaladóan élnek, és az érzékelésen és értelmén túlemelkedően gondolkodnak el és ismernek meg, és a többi létezőnél jobban kíváncsiak a Szépre és Jóra, és azoknál inkább részesülnek benne, akkor ők közelebb helyezkednek el a Jóhoz, mivel bőségesen részesülnek belőle, s több és nagyobb adományt kaptak tőle; amiként az értelmes lények is túlemelkednek az érzékelő lényeken, amennyiben meghaladják azokat az értelem bősége révén; emezek pedig az érzékelés révén magasabbrendűek másoknál; ismét mások az élet révén. S azt hiszem, így igaz az, hogy amely lények inkább részesülnek az egyetlen és végtelen-ajándékú Istenben, azok közelebb is vannak hozzá, s istenibbek az alacsonyabbrendűeknél.

4. Miután pedig már ezekről a dolgokról is szóltunk, nosza, énekeljük meg a Jót mint valóságos létezőt [ὄντως ὄν] s mint minden létező lényegének létesítőjét. Az, aki [ὁ ὄν]⁸ az egész létezést [εἶναι] a maga hatóerejének megfelelően meghaladja, a lét, a fennállás [ὑπάρξεως], a valóság [ὑποστάσεως], a lényeg, a természet létesítő oka [ὑποστάτις αἰτία] és megalkotója, a korszakok kezdete és mértéke, az idők valóságossága [ὄντότης], a keletkező dolgok ideje, a bármiként létező dolgok létezése, a bármint keletkező dolgok keletkezése.

E létből ered a kor és a lényeg s a lét és az idő és a keletkezés és a keletkező dolog maga, a létezők tulajdonságai és a bármiként fennálló és létrejött dolgok. Isten ugyanis nem valamely meghatározott módon létezik [ὄν], hanem minden megszorítás nélkül és behatárolhatatlanul összefogja s eleve magában tartalmazza a teljes létezést. Ezért nevezik az örökkévalóság királyának is, amennyiben benne s körülötte létezik és áll fenn az egész létezés [εἶναι], s Ő se nem lesz, se nem volt, se létre nem jött, se létre nem jön, se nem fog létrejönni, hanem inkább nem is létezik.⁹ Ehelyett Ő maga a lét a létezők számára; és nem csupán a létezők származnak belőle, hanem maga a létezők léte is az örökké létezőből ered, hiszen Isten az örökkévalóság örökkévalósága, „a korszakok előtt már létező.”¹⁰

⁷ A *Scholion* részletesen magyarázza ezt a filológiaiilag is nehéz szakaszt (PG 4, 312 C1-313 A 7; vö. még Lilla, *Osservazioni*, 163.

⁸ Dénes a Jó személytelen platonikus ideáját itt ismét azonosítja a személyként felfogott Istennel.

⁹ Amennyiben meghaladja a létezést.

¹⁰ αὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων, „ὁ ὑπάρχων πρὸ τῶν αἰώνων.” Idézet a *Septuaginta* szövegéből, Zsolt 54, 20 (Károli: „mivelhogy Ő eleitől fogva trónol,” Zsolt 55, 19).

5. Mondjuk el újra, hogy a létezés minden létező számára és a korszakok számára is az eleve létezőtől származik.¹¹ S minden korszak és idő belőle jön: minden korszak és idő s egyáltalán bármely létező forrása és oka az, aki eleve létezik [ὁ πρῶτον], és minden Őbenne részesül [μετέχει], és Ő egyetlen létezőtől sem különül el, „s előbb volt mindennél, és minden benne áll fenn;”¹² és röviden szólva, ha bármi létezik bármely módon, az az eleve létezőben van, s ott van róla ismeret, és ott marad fenn; és a létezés a többi, benne való részesülés előtt jelenik meg;¹³ s maga az önmagában vett létezés előbbrevaló az önmagában vett élet [αὐτοζωήν] létezésénél és az önmagában vett bölcsesség léténél s maga az isteni hasonlóság léténél;¹⁴ és minden egyébnél, amiben csak részesülnek a dolgok, korábban részesülnek a létben; sőt, mindama dolgok is önmagukban véve, melyekben a létezők részesülnek, részesülnek magában a létben, és nincs olyan létező, aminek ne maga a létezés lenne a lényege és a kora.

Úgy tűnik tehát, hogy Istent – a többi ajándékainál nemesebb adománya alapján – úgy énekeljük meg a létezőként [ὄν], mint minden más attribútumánál hatalmasabbat. Hisz miután eleve birtokolta s meg is haladta az előzetes létezést és a meghaladó létezést [ὑπερεῖναι], ezért a teljes létezést – úgy értem: magát az önmagában vett létet – előzetesen létrehozta, és maga a lét által létesített minden, bármiként is létező dolgot. Így tehát a létezők minden princípiuma is azáltal van, és azáltal princípium és első (hiszen princípium), hogy részesül a létben.

S ha az élők mint élők princípiumának magát az életet akarod mondani, és a hasonlók mint hasonlók princípiumának magát a hasonlóságot, és az egyesült dolgok mint egyesültek princípiumának magát az egyesülést [αὐτοένωσιν], és a rendezett dolgok mint rendezettek princípiumának magát a rendet [αὐτοτάξις], és ha a többi dolognak – miután ebben a princípiumban vagy abban vagy mindkettőben vagy sokban részesül – ez a princípiuma vagy amaz vagy mindkettő vagy sok, akkor azt fogod találni, hogy maguk az önmagukban vett részesülések [αὐτομετοχὰς] részesülnek elsőként a létben, és hogy a létezés tekintetében ezek az első, azután ennek vagy annak a dolognak a princípiumai következnek, és a létezésben való részesülés révén léteznek, és a részesítenek magukban más dolgokat. Ha pedig mindez a

¹¹ Pachymerés parafrázisa így értelmezi a korszakok említését: „és maguk a korszakok számára, melyek szerint a létezők léteznek” (καθ’ οὗς τὰ ὄντα; PG 3, 840 A 2).

¹² Kol 1, 17.

¹³ Pachymerés parafrázisa alapján ítélve a lét, az élet, az érzékelés, a gondolkodás és a bölcsesség attribútumainak rangsoráról, helyes sorrendjéről van szó: „Vegyük az embert: amint ez elsőként a lét birtokába jut, már bír az étellel, az érzékeléssel és a gondolkodással is; és a láthatatlan szellemek is először a létben részesültek, és ezáltal az életben és a bölcsességben.” (PG 3 840 A 6-9)

¹⁴ αὐτομοιότητα θεῖαν. Pachymerés parafrázisa szerint arra kell gondolnunk, hogy a teremtmények hasonlítanak Istenhez.

létezésben való részesedés révén történik, akkor sokkal inkább így van ez a princípiumokban részesülő dolgok esetében is.

6. Miután tehát maga a jóságfelettség [αὐτοῦπεραγαθότης] először maga a létezés adományát hozta elő, ezért először ezen első, nemesebb részesülés révén énekeljük meg Őt. A jóságfelettségből van és a jóságfelettségben van maga a létezés és a létezők princípiumai s minden létező és mindaz, amit valamiképpen fenntart a létezés, és pedig felfoghatatlanul és együttesen és külön-külön is. Elvégre minden szám egység-szerűen eleve létezik az egységben [μονάδι], és az egység minden számot egységes módon eleve magában foglal, s minden szám egyesítve van az egységben, amennyiben pedig előjön az egységből, annyiban elkülönül és megsokasodik.

A kör középpontjában is eleve együtt létezik minden átmérő egyetlen egyesülésben, és e pont egység-szerűen magában foglalja az összes ilyen egyenest egymással és az egyetlen kezdőpontjukkal egyesítve, amelyből kiindultak, és magában e központban tökéletesen egyesülve is vannak. De amint egy kicsit eltávolodnak tőle, egy kicsit el is különböznek tőle; ha pedig jobban eltávolodnak, akkor nagyobb mértékben különböznek. És egyáltalán: minél közelebb vannak a középponthoz, annál inkább egyesülnek azzal és egymással is; s amennyire elkülönülnek a középponttól, annyira egymástól is.

7. De az egész világegyetem teljes természetében is minden egyedi természet értelmi elvei [λόγοι] együtt vannak egyetlen összefolyás nélküli egyesülésben, s a lélekben is egységben vannak az egész test minden részére gondot viselő képességek.

Egyáltalán nem lehetetlen tehát, hogy – miután homályos képek segédelmével felemelkedtünk mindenek okához – világontúli szemekkel szemléljünk mindent a mindenség okában, és az egymással szembenálló dolgokat egységben és egyesítve lássuk benne, hiszen Ő a létezők forrása, melyből maga a létezés és az összes különböző létező is származik, minden princípium, minden határ, minden élet, minden halhatatlanság, minden bölcsesség, minden rend, minden illeszkedés, minden képesség, minden védelem, minden alapvetés, minden szabályozás, minden intuíció [νόησις], minden értelem [λόγος], minden érzékelés, minden birtoklás [ἔξις], minden állás, minden mozgás, minden egyesülés, minden keveredés, minden vonzalom [φιλία], minden megegyezés, minden elkülönülés, minden határ, és minden egyéb, ami minden létezőt mint létezőt jellemez.

8. S a mindenség ugyanezen okából erednek az istenalakú angyalok szellemi természetű s eszes szubsztanciái [οὐσίαι], és a lelkek és az egész világrend természete, valamint mindazon

dolgok, melyekről azt mondjuk, hogy – valamely meghatározott módon – vagy más dolgokban állnak fenn, vagy gondolatban léteznek. S a tökéletesen szent és legmagasabbrendű hatalmak [δυνάμεις], melyek valóságosan léteznek, s úgyszólván a lényegfeletti Háromság kapujában helyezkednek el, szintén a mindenség okától kapták és Őbenne birtokolják a létezést és az istenalakú létezést egyaránt; utánuk az alacsonyabbrendű hatalmak szintűgy az alacsonyabb szinten való létezést, végül pedig a legalacsonyabbrendűek a legalsó szinten való létet az angyalokhoz képest, mely azonban hozzánk, emberekhez képest világfeletti. S a lelkek és az összes többi létező ugyanilyen arányosság szerint bírja a létezést és a helyes létezést, s azért van és van helyesen, mert az eleve létezőtől kapta a létet és a helyesen létezést, és mert Őbenne vannak, és léteznek helyesen, s mert belőle kezdődtek, és benne is maradnak meg, és benne van a határuk is.

A létezés magasabb rangjait [πρεσβεῖα] a magasabbrendű szubsztanciáknak osztja ki, melyeket örökkévalóknak neveznek az Írások. Maga a létezés azonban sohasem marad el egyetlen létezőtől sem. Maga a lét pedig az eleve létezőtől van, és nem Ő tartozik a léthez, hanem amaz Őhöz, és Őbenne van a létezés, és nem Ő a létben, s a létezés birtokolja Őt, és nem Ő a létezést. S Ő a lét korszaka és forrása és mértéke, amennyiben már a lényeg előtt létezik, és mert Ő a létező s a korszak és a mindenség lényeg-létesítő kezdete és médiuma és beteljesedése.

S ilyenformán a valóságosan eleve létező minden, a létezőkre vonatkozó megismerés révén megsokszorozódik az Írások szerint, és kiváltképpen értelemben zengjük róla, hogy „volt” és „van” és „lesz,” és hogy „létrejött” és „létrejön” s „létre fog jönni.” Hisz azok számára, akik Istenhez illően énekelik, hogy Ő minden megismerésben lényegfeletti módon jelen van, mindez a bármely módon létező dolgok okát is jelöli. S nem az a helyzet, hogy Ő ez és ez a dolog, de az és az a dolog már nem Ő, és nem is az, hogy valahol van, de van, ahol nincs, hanem Ő minden, amennyiben Ő a mindenség oka, és önmagában összefogja s eleve tartalmazza minden létező összes princípiumát és beteljesedését [συμπεράσματα], és a mindenség fölött áll mint az, aki a mindenséget lényegfeletti módon meghaladja. Ezért minden állítható róla egyszerre, de Ő mégsem a létezők egyike; mindenalakú, mindenformájú és forma nélküli, a szépséget nélkülözi, a létezők princípiumait és közegeit és végcéljait megfoghatatlanul és transzcendens módon eleve tartalmazza magában, és mindenekre egyetlen, egyesülést meghaladó okból sugározza rá mással való keveredés nélkül a létezést.

Ha ugyanis a mi Napunk az érzékelhető dolgok szubsztanciáit [οὐσίας] és minőségeit – jóllehet sokan vannak, és különböznek egymástól – egymaga egy egységes fény kisugárzásával mégis megújítja és táplálja és megőrzi s beteljesíti és elkülöníti és egyesíti és felmelegíti s

termékennyé teszi és növeli és megváltoztatja és meggyökerezteti és kibontja s előhívja, és megelevenít és éltet mindeneket; és ha a világ minden lénye külön-külön önmagához illően részesül az egyugyanazon Napból, és a sok, benne részesülő dolog okait az egyetlen Nap eleve egységesen magában foglalta; akkor még sokkal inkább el kell fogadnunk azt, hogy a Nap és minden más dolog okában eleve léteztek a mindenség előképei [παραδείγματα] egyetlen lényegfeletti egyesülésben, hiszen még a lényegeket is létrehozza a lényeg kiáradása [ἐκβασις] révén. „Előképek”-nek a létezők Istenben eleve egységként meglévő és lényeg-létesítő értelmi elveit [λόγους] nevezük, melyeket a teológia „előzetes meghatározások”-nak [προορισμοὺς] s „isteni és jó akaratok”-nak nevez,¹⁵ melyek meghatározzák és létrehozzák a létezőket, s amelyek révén határozta el előre és hozta létre az összes létezőt az, aki túl van a lényegen.

9. Ha pedig Clemens, a filozófus úgy véli, hogy a létezők közötti eredendőbb dolgokat is valamire vonatkozó előképeknek nevezhetjük, akkor ez az okfejtése nem a tulajdonképpeni és tökéletes és alapvető értelemben vett terminusokban fogalmazódik meg.¹⁶ Ha mégis elfogadjuk, hogy helyesen beszél, akkor eszünkbe kell jusson, hogy a teológia ezt mondja: „Nem azért mutattam meg neked őket, hogy utánuk járj,¹⁷ hanem azért, hogy a róluk való ismeret analógiája révén felemelkedjünk a mindenség okához, már amennyire erre képesek vagyunk. Ezért minden létezőt ennek az oknak kell tulajdonítanunk azon egyetlen egyesülés által, mely mindeneket felülhalad, ha egyszer a létezésből kiindulva kezdett lényeg-létesítően kiáradni és jótékonykodni, átjárja a mindenséget, s mindeneket önmagából tölt el létezéssel, és a létezők mindegyikében megdicsőül, s így egyrészt mindent előzetesen tartalmaz önmagában a tökéletesen egységes egyszerűsége révén, mely minden kettősséget kizár, másrészt mindent ugyanígy körül is ölel az egyszerűséget meghaladó végtelensége révén, és minden egyes dolog külön-külön részesül is benne, amiként a hangból is, bár egyetlen és ugyanazon hang, úgy részesül a sok hallás, mint egyetlenből.

¹⁵ Ezt a terminológiát Hitvalló Szent Maximos is használja Dénesre való kifejezett utalással a nagy jelentőségű 8. *ambiguumban* (*Ambigua ad Johannem*, PG 91, 1085 A 7-9).

¹⁶ Clemens Alexandrinus, *Strōmateis* VIII, 29, 1-2 (O. Stählin, ed., *Clemens Alexandrinus: Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto – Eclogae propheticae – Quis dives salvatur – Fragmente*. Hrsg. von O. Stählin, in zweiter Auflage neu hrsg. von L. Früchtel. Berlin: Akademie-Verlag, 1970, 98). Alexandria Szent Kelemen itt megkülönbözteti egy cselekvés okát annak tárgyától, és az utóbbihoz való viszonyt nevezi πρὸς τι-nek, de nem beszél „elsődleges létezők”-ről. A Kelemenre (*floruit cca 200*) való utalással Dénes szinte lehetetlenné teszi saját irodalmi fikcióját, amely szerint ő Pál apostol athéni tanítványa lenne, akit Pál az areiospagosi beszéde alkalmával ismert meg. Dénes korai értelmezői azonban, akik hittek a fikcióban – így mindenekelőtt a *Scholion* szerzője (PG 4, 329 A 13-D 2) és Geórgios Pachymerés (PG 3, 848 D 9-12) – Római Szent Kelemen pápára gondoltak (*sedes 92-101*). Dénes Kelemen-idézetét és annak értelmezéstörténetét részletesen elemzi H. Koch, „Das Klemenscitāt bei Pseudo-Dionysius Areopagita,” *Theologische Quartalschrift* (München) 78 (1896), Heft 2, 290-298.

¹⁷ Hós 13, 4 a *Septuaginta* szövege szerint. A *Héber Biblia* – és neki megfelelően a Károli-féle fordítás – nem tartalmazza ezt a tagmondatot. A mondat tárgyai a Nap, a Hold és az égtestek mint Isten teremtményei.

10. Minden létező princípiuma és beteljesedése tehát az, aki eleve létezik; éspedig princípium mint ok, beteljesedés pedig mint a mindenség végcélja és teljesültsége [πέρας] s mint minden végtelenség és vég végtelensége a meghaladás módján, amennyiben ezek ellentétek. Elvégre – mint már sokszor mondtuk – az összes létezőt egyben magában is foglalja már eleve, és létre is hozta, amennyiben jelen van mindenek számára és mindenhol és egyként s ugyanúgy és ugyanazon teljesség szerint, s előjön mindenekbe, de megmarad önmagában, és áll és mozog, de se nem áll, se nem mozog, és se kezdete nincs, se közepe, se vége, és egyetlen létezőben sincs, és nem is azonos egyetlen létezővel sem. És nincs köze hozzá semminek az örökkévaló létezők vagy az időben keletkezők közül, hanem az időtől és az örökkévalóságtól egyaránt elkülönül, valamint mindattól, ami az időben vagy az örökkévalóságban van, mivel maga az örökkévalóság s a létezők és a létezők mértékei és a megmért dolgok maguk is általa s tőle vannak. De ezekről a dolgokról máshol alkalmasabb lesz beszélni.

VI. rész

1. Most pedig „az örök életet”¹⁸ kell megénekelnünk, melyből maga az élet [αὐτοζωή] és minden élet származik, és amely az egyes lényeknek megfelelően hinti szét az életet minden, az életben valamiképp részesülő lénybe. Így a halhatatlan angyalok élete és halhatatlansága s az angyalok örökös mozgásának romolhatatlansága [τὸ ἀνώλεθρον] maga belőle és általa van és jött létre, akinek révén örökké élőknek és halhatatlanoknak nevezzük őket, s ugyanakkor mégsem halhatatlannak, amennyiben nem önmaguktól kapták az örökkévaló létezést és az örök életet, hanem az éltető és minden életet létrehozó és fenntartó októl.

S amiként a létezésről is állítottuk, hogy az maga a lét örökkévalósága, úgy most ismét azt mondjuk, hogy magát az életet is az isteni élet élteti és hozza létre, és minden élet és éltető mozgás a minden életet s minden élet minden forrását meghaladó életből fakad. A lelkek is tőle kapták romolhatatlanságukat, és az összes élőlény és – az élet legtávolabbi lenyomataként – minden növény is neki köszönheti azt, hogy él. Ha ez az ok elmarad, akkor az Írások szerint megszűnik minden élet,¹⁹ de ha mindama lények, melyek azért indultak hanyatlásnak, mert gyengék voltak a benne való részesülésre, ismét feléje fordulnak, akkor új életet nyernek.

2. Mindenekelőtt magának az életnek adományozza azt, hogy az élet lehet, és minden életnek és az egyedi életnek azt, hogy mindegyik az lehet, aminek a természete szerint lennie kell. S a mennyföldről az anyagtalan és isteni és megváltoztathatatlan halhatatlanságot és a kitérés nélküli s egyenes örökkévaló mozgást szintén Ő adja, de jóságának bősége folytán

¹⁸ 1 Ján 1, 2.

¹⁹ Zsolt 103, 29.

még a daimónok életére is kiterjed a gondja, mert azok sem más októl kapták a létet, hanem tőle nyerték az életüket és fennmaradásukat; és az embereknek is megadja az általunk mint összetett lények által befogadható angyali életet, s túlradó emberszeretete miatt még akkor is visszafordít bennünket önmaga felé, és visszahív magához, ha eltávolodunk tőle; de ami még ennél is istenibb: teljes emberi valónkat – úgy értem, a lelkünket és a hozzá kapcsolódó testet – felszólítja, hogy a tökéletes élet és a halhatatlanság után járjon; olyan dolog ez, mely a régiek számára talán természetellenesnek tűnt, de számomra és Számodra és az igazság szempontjából nézve isteni s természetfeletti.

Amikor azt mondom: „természetfeletti,” akkor a földi, látható természetről beszélek, nem az isteni élet [πανσθενῆ] mindenható természetéről, melynek számára semmilyen élet sem természetellenes vagy természetfeletti, hiszen Ő minden élet – és különösen az istenibb életek – természete. Ezért az Istent dicsérő kórustól és a te megszentelődött lelkedtől távol legyenek Simon örültségének ezzel kapcsolatos ellenkező megnyilatkozásai!²⁰ Úgy vélem ugyanis: Simon – bár bölcsnek hitte magát – nem vette észre, hogy a helyesen gondolkodó ember nem használja az érzékelés profán tanúságtételét a mindenség láthatatlan oka ellenében. S meg kell mondanunk neki azt is, hogy ő beszél természetellenesen, mivel ezen okkal semmi sem áll szemben.

3. Ő elevenít meg és tart melegen minden állatot és növényt. S beszélj akár szellemi, akár értelmi, akár érzékelő, akár tápláló, akár növelő életről, vagy bármely másfajta életről vagy életprincípiumról, illetve életlényegről [ζωῆς οὐσίαν], az mind maga a minden életen túli élet révén él és ad életet, s abban mint okában már előzetesen létezett egységképpen. Elvégre az életfeletti és életadó élet minden élet oka, s életet idéz elő, teljesít be és különít el, s minden élet okot ad rá, hogy dicsérjük Őt a minden életben megnyilvánuló termékenységéért mint minden alakban megmutatkozót, és mint olyat, akit minden életben szemlélhetünk és dicsérhetünk, s nem is mint életre rá nem szoruló, hanem mint étellel túltelített, aki önmaga által él, s minden életen túl életet ad, és életfeletti – vagy ahogyan csak emberi módon meg lehet énekelni a kimondhatatlan életet.

VII. rész

1. Gyerünk hát, ha jónak látod, zengjük meg a jóságos és örökkévaló életet mint bölcses és mint magát a bölcsességet [αὐτοσοφίαν], vagy inkább mint a minden bölcsességet létrehozó s minden bölcsességet és megértést meghaladó bölcsességet! Mert nem elég az, hogy Isten bővelkedik a

²⁰ Utalás Simon mágus történetére, ApCsel 8, 9-13 és 18-24.

bölcsességben, s hogy „bölcsességének nincsen határa,”²¹ hanem minden értelmén és észén és bölcsességen túl helyezkedik el.

Miután a valóban isteni férfiú, az én és a tanítómesterem közös megvilágosítója ezt is belátta természetfeletti úton, így szól: „az Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél,”²² nemcsak azért, mert minden emberi értelem egyfajta vándorlás, amennyiben elkülönült az isteni és teljesen tökéletes gondolkodás szilárdságától és állandóságától, hanem azért is, mert a teológusok szokása Istenről ellentétes értelemben **állítani** a hiányokat. Az Írások ilyen módon láthatatlannak is nevezik a legfényesebb világosságot, és kimondhatatlannak és megnevezhetetlennek mondják a sokféleképpen megénekelt és soknevű lényt, a mindenki számára jelenlévőt és mindenki által megtalálható pedig felfoghatatlannak s kikutathatatlannak. Azt olvassuk az isteni apostolról, hogy most is ebben az értelemben dicséri Isten bolondságát az abban látszólag megjelenő paradox és helytelen dolgok miatt, amikor a kimondhatatlan és minden értelmet megelőző igazsághoz vezet fel bennünket.

De amint már másutt is mondtam: miután hozzánk illően fogjuk fel a bennünket meghaladó dolgokat, és az érzékeléseinkből fakadó tulajdonságok burkolnak be, s emberi hasonlatokkal fejezzük ki mindazt, ami isteni, ezért eltévelyedünk, amikor a látszathoz igazodva vizsgáljuk az isteni s kimondhatatlan igét [λόγον]. Tudni illik, hogy eszünk egyfelől rendelkezik az intuíció képességével, mely által megpillantja a szellemi természetű dolgokat, másfelől pedig képes az ész természetét felülmúló egyesülésre is, melynek révén az ész kapcsolódik a rajta túl lévő dolgokhoz. Ez utóbbi révén kell tehát megismernünk az isteni valóságot: nem emberi módon, hanem teljes valónkat teljes valónkon kívülre helyezve, és teljesen Istenéivé válva – mert nagyobb dolog Istenhez tartozni, mintsem önmagunkhoz. Így adatik meg az isteni valóság azoknak, akik Isten társaságába jutottak.

Ezt az értelemről és észről elkülönülő, őrült bölcsességet magasabbrendű módon megénekelve mondjuk el, hogy Ő minden ész és értelem és minden bölcsesség és megértés oka, s övé minden megfontolás, és tőle van minden ismeret és megértés, és „benne van a bölcsességnek s ismeretnek minden kincse elrejtve.”²³ Hiszen – az eddig mondottakkal összhangban – a bölcsességet meghaladó és teljesen bölcs ok hozza létre a magában vett bölcsességet s a teljes bölcsességet és az egyedi lények bölcsességét is.

²¹ Zsolt 147, 5.

²² 1 Kor 1, 25. A „valóban isteni férfiú” Pál apostol.

²³ Kol 2, 3.

2. Az angyali szellemek szellemi természetű és eszes képességei tőle kapják egyszerű és boldogító intuícióikat. Ezek nem rész szerinti érzékelések, illetve érvelések formájában, és nem is ilyenekből kiindulva gyűjtik össze az isteni tudást, s nem is valamely közös dolog tartja össze őket együtt az isteni dolgok tekintetében, hanem minden anyagtól és sokaságtól mentesen, szellemi úton, anyagtalan módon, egység-szerűen ismerik meg Isten szellemi valóságát. Eszes képességüket és működésüket a vegyítetlen és szennyezetlen tisztaság sugározza le rájuk, és az isteni intuíciók oszthatatlansága s anyagtalansága révén tudnak egységben látni, és az isteni egység által hordozzák az isteni és több mint bölcs ész és értelem lenyomatát, már amennyire ez lehetséges.

Az isteni bölcsesség révén kapják a lelkek is az értelmi képességeiket [τὸ λογικὸν], amennyiben diszkurzív módon és minden oldalról járják körül a létezők igazságát, és változatosságuk feloszthatósága és sokalakúsága miatt alacsonyabbrendűek ugyan az egyalakú szellemeknél [voῶν], de a sokféleség egybegyűjtése révén mégis méltóak – amennyire ez illik hozzájuk és lehetséges számukra – az angyali intuíciókra is. De még magukat az érzékeléseket is jogosan nevezhetné valaki a bölcsesség visszfényének. Sőt, még a daimón esze is, mint ész, a bölcsességből van; amennyiben viszont nem értelmes ész, és se nem tudja, se nem akarja megtalálni azt, amire vágyik, annyiban helyesebb őt a bölcsesség hiányának nevezni.

De ha magának a bölcsességnek és minden bölcsességnek és minden észnek s értelemnek s minden érzékelésnek az isteni bölcsesség a princípiuma és oka s létrehozója és beteljesedése és megőrzője s végcélja, akkor hogyan énekelhetjük meg magát Istent mint bölcsességet meghaladó bölcsességet és mint észet és értelmet, és mint olyat, aki tud? Elvégre hogyan ismerhet meg valamit a szellemi valóságok közül, ha egyszer nincsenek szellemi működései, illetve hogyan ismeri meg az érzékelhető valóságot, ha minden érzékelést felülhalad? Az Írások szerint azonban az isteni tudás mindent ismer, és semmi sincs rejtve előtte.

De mint már többször is mondtam, az isteni valóságot Istenhez illően kell elgondolnunk. Az ész és az érzékelés hiányát Istenben a meghaladás és nem a megfosztottság értelmében²⁴ kell vennünk, ahogyan az értelem hiányát az értelem meghaladásaként kell értelmeznünk, és a határtalanságot a határok túllépéseként és a tökéletesség meghaladásaként, a megfoghatatlan és átláthatatlan homályt megközelíthetetlen világosságként, amely felülmúlja a látható fényt. Így hát az isteni ész mindeneket a mindenséget meghaladó ismerete révén tart fenn a mindenség okaként, mely eleve magában foglalta a mindenségről való tudást, és már az angyalok létrejötte előtt rendelkezett a tudással, és az angyalokat és minden egyebet belülről és – hogy úgy

²⁴ καθ' ὑπεροχὴν, οὐ κατ' ἔλλειψιν

mondjam – magából az illető dolog princípiumából ismer, és hoz létre [οὐσίαν]. Úgy vélem, az Írás ezt is tanítja, amikor azt mondja, hogy „aki minden dolgot ismer már annak keletkezése előtt.”²⁵ Hiszen az isteni ész nem úgy szerzi meg ezt az ismeretet, hogy a létezőkből érti meg a létezőket, hanem önmagából és saját magában mint ok birtokolja és fogja össze eleve a mindenségről való ismeretet és tudást, illetve mindenek lényegét, de nem úgy, hogy az egyedi dolgokat egyenként fontolóra veszi, hanem mindeneket az okság egyetlen átfogó köteléke révén ismer meg és tart fenn, amiként a fény is mint ok eleve rendelkezik a sötétségről való tudással, de nem más forrásból ismeri a sötétséget, mint a fényből.

Miután tehát az isteni bölcsesség ismeri önmagát, ezért minden anyagi dolgot anyagtalan módon ismer, és minden, részekre osztható dolgot oszthatatlanul ismer, s a sokaságot mint egységet ismeri, hiszen maga az egység által ismeri és hozza létre a mindenséget. Mivel ha Isten egyetlen ok révén részesít minden létezőt a létben, akkor ugyanezen egységes ok által ismerni is fogja a mindenséget mint olyat, ami Őbelőle van, és Őbenne eleve fennállott, s így nem a létezőktől maguktól veszi a rájuk vonatkozó ismeretet, hanem nekik maguknak, minden egyes dolognak is Ő adja meg az önmagukra és más dolgokra vonatkozó ismeretet.

Ezért nem úgy áll a dolog, hogy Istennek van egy külön ismerete önmagáról, és van egy másik, elkülönült ismerete is, mellyel az összes létezőt együttesen átfogja. Hisz miután a mindenség oka ismeri önmagát, ezért bizonyosan ismeri a belőle származó dolgokat, melyeknek Ő az oka. Így Isten nem a létezők ismerete révén ismeri a létezőket, hanem a saját önismerete révén. Elvégre az Írások szerint az angyalok sem érzékelés útján tudnak a földi dolgokról – bár azok érzéki természetűek –, hanem isteni eszük sajátos képessége és természete révén.

3. Ezek után azt kell kutatnunk, hogy mi magunk hogyan ismerjük meg Istent, ha egyszer Ő se nem szellemi természetű, se nem érzéki, sőt, egyáltalán nem is tartozik a létezők közé. Talán igazat mondunk, ha azt állítjuk, hogy Istent nem a maga természetéből ismerjük meg, hiszen az megismerhetetlen, s minden értelmet és észet felülhalad, hanem a létezők elrendezéséből kiindulva – amennyiben az Őbelőle származik, s az Ő isteni ősmintáinak [παραδειγμάτων] bizonyos képmásait és hasonlatosságait hordozza – rendszeresen-módszeresen, képességeinkkel arányos mértékben jutunk fel a mindenségen túl a mindenektől való mentességbe, mindenek meghaladásába és okába. Ezért Isten egyrészt megismerhető mindenekben, másrészt a mindenségtől elkülönítve is.

²⁵ Zsuzsanna könyve 35 (Dán 13, 35 a *Septuaginta* Theodotion által revideált szövegében).

Isten az ismeret útján is megismerhető és a nem tudás útján is. Egyrészt van róla intuíció és kifejezés [λόγος] és tudomány és észlelés [ἐπαφή] és érzékelés és vélemény s képzetalkotás és elnevezés és a többi, másrészt azonban nem gondolható el, nem mondható ki, és nem nevezhető meg. S nem a létezők egyike, és nem is ismerhető meg a létezők egyike révén sem. Egyfelől Ő „minden mindenben,”²⁶ másfelől mégis semmiben semmi; s bár mindenből megismeri Őt minden, mégsem ismeri meg Őt semmi semmiből. S miután mindezeket helyesen állítjuk Istenről, ezért minden létező alapján megénekelhetjük Őt, mivel arányosságba állítható mindennel, aminek Ő az oka.

Másfelől a nem tudás útján elsajátított, tökéletesen isteni ismeret az észfölötti egyesülés révén érhető el úgy, hogy miután az ész minden létezőtől elkülönült, majd önmagától is megszabadult, egyesül a fentről érkező, ragyogónál is ragyogóbb sugarakkal, s ott megvilágosítja őt a bölcsesség kifürkészhetetlen mélysége. Ugyanakkor azonban e bölcsesség – mint mondtam – megismerendő a mindenségből is; hiszen az Írás szerint Ő alkotott mindent, és mindig összehangol mindent, s Ő a mindenség feloldhatatlan illeszkedésének és rendjének oka, amely a korábbi dolgok bevégeződését mindig összeköti az őket követők kezdetével, és előidézi a mindenség egységes összetartását és összeállítását.

4. „Igazság”-ként [Λόγος] nemcsak azért dicsérik a szent Írások Istent, mert Ő az értelem [λόγος], az ész és a bölcsesség adományozója, hanem azért is, mert a mindenség okait egység formájában eleve tartalmazta; s mivel úgy „járja át a mindenséget,”²⁷ hogy – mint az Írások mondják – eljut a világ végéig; de mindenekelőtt azért, mert az isteni Igazság minden egyszerűséget meghaladóan egyszerű [ὑπερήπλωται], és lényegfölöttisége révén mindenek fölött független mindentől. Ez az Igazság az egyszerű és valóságosan létező valóság [ἀλήθεια], mely körül mint a világra vonatkozó tiszta s tévedhetetlen ismeret körül helyezkedik el az isteni hit, a hívek szilárd székhelye, amely elhelyezi őket az igazságba [ἀληθεία], és elhelyezi beléjük az igazságot, hiszen a hívek az igazság egyszerű ismeretét megváltoztathatatlan azonosságban birtokolják. Elvégre ha az ismeret egyesíti a megismerőt a megismerés tárgyával, a tudatlanság ellenben az örökös változás és az önmagától való elkülönülés okozója a tudatlan ember számára, akkor – mint a szent Írás mondja – az igazságban hívőt semmi sem mozdíthatja el az igaz hit oltárától, melynek alapján a mozdíthatatlan s megváltoztathatatlan azonosság stabilitását fogja birtokolni.

²⁶ 1 Kor 15, 28

²⁷ Bölcsességek könyve 7, 24 és 8, 1.

Hiszen jól tudja az, aki az igazsággal egyesült, hogy ő jól van, még ha a sokaság felelősségre vonná is őt mint olyat, aki nincs magánál. Az igazság felőli tévelygésük folytán valószínűleg elkerüli a sokaság figyelmét, hogy az ilyen ember a valóságos hite miatt van magán kívül [ἐξεστηκώς]; míg ő maga az igazságnak megfelelően tudja, hogy nem őrjöng (mint amazok állítják), hanem az egyszerű és mindig ugyanúgy lévő és ugyanolyan igazság már megszabadította őt a tarka sokféleség körüli állhatatlan és változékony tévelygés mozgásától. Legalábbis a mi istentanunk fő tanítói úgy halnak meg az igazság védelmében, hogy nap mint nap tanúbizonyságot tesznek minden szavukkal és tetteikkel a keresztények egységes igazságismerete révén afelől, hogy ez az Igazság minden igazságnál egyszerűbb és istenibb, sőt, hogy ez az egyetlen valóságos és egységes és egyszerű istenismeret [θεογνωσίαν].

VIII. rész

1. De miután az isteni igazságot [ἀληθότητα] és bölcsesség fölötti bölcsességet mint hatóerőt [δύναμιν] és igazságosságot [δικαιοσύνην] is megéneklik a teológusok, és megmentésnek [σωτηρίαν] és megváltásnak [ἀπολύτρωσιν] is nevezik, ezért gyerünk, erőinkhez mértén fejtsük ki ezeket az istenneveket is! Nem hinném, hogy aki az isteni Írásokon nevelkedett, ne tudná, hogy az istenség [θεαρχία] minden, bármint létező és megismert hatóerőt felülmúl és meghalad. Hiszen a teológia számos alkalommal neki tulajdonítja még a hatalmat [κυρείαν] is, miközben pedig elkülöníti maguktól a mennyfeletti hatalmaktól [δυναμέων] is. Miként lehetséges tehát, hogy a teológusok úgy is megéneklik Őt, mint minden hatóerőn túllépő hatóerőt? Illetve milyen értelemben alkalmazzuk rá a ‘hatóerő’ megnevezést?

2. Mondjuk el hát, hogy az Isten annyiban hatóerő, amennyiben előzetesen birtokol és egyben meg is halad minden hatóerőt; s amennyiben Ő minden hatóerő oka, amely hajlíthatatlan és korlátlan hatóereje szerint megalkotta a mindenséget; s miután Ő okozza, hogy egyáltalán van akár egytetemes, akár egyedi hatóerő; és mivel végtelen hatóerejű, nemcsak azért, mert minden hatóerőt Ő hoz létre, hanem azért is, mert minden hatóerőt meghalad, sőt, az önmagában vett hatóerőt [αὐτοδύναμιν]²⁸ is felülmúlja, és mert több mint képes [ὑπερδύνασθαι] végtelenszer végtelen, a már létezőktől különböző hatóerők létrehozására, s mivel e végtelen nagy és végtelenszer megsokszorozott hatóerők sem lennének soha képesek az Ő több mint végtelen hatóerő-alkotó hatóerejének alkotását kisebbiteni; és mindenben túlemelkedő hatalmának kimondhatatlansága s megismerhetetlensége és felfoghatatlansága miatt, mely²⁹ erejének bősége

²⁸ A szó Dénes előtt Proklos *Elementatió*jának 92. tételében fordul elő.

²⁹ Suchla: ἢ (‘vagy’); PG 3, Lilla: ἢ (‘amely’). A CD filológiai apparátusában itt nem szerepel utalás alternatív olvasatra, kivételesen mégis a PG olvasatát követjük, amely sokkal koherensebb értelmezést tesz lehetővé.

folytán még az erőtlenséget is erővel ruházza fel, s önmaga legtávolabbi tükörképeit is fenntartja, és uralma alatt tartja – amiként az érzéki képességek esetében is látjuk, hogy a rendkívüli erejű fények elhatolnak a homályosabb látóképességig is; és amint – azt szokás mondani – a nagy zajok is eljutnak még a hangok befogadására kevésbé alkalmas hallásba is. Hisz az egyáltalán nem halló képesség már nem is hallás, és az egyáltalán nem látó képesség nem is látás.

3. Isten e végtelenül hatalmas adománya eljut minden létezőhöz, és nincs olyan létező, amelyik egyáltalán ne rendelkezne semmilyen hatóerővel, hanem vagy észbeli, vagy értelmi, vagy érzéki hatóerővel, vagy életerővel, vagy létezési képességgel bír; és maga a létezés is – ha lehet ilyet mondani – a lényegfölötti hatalomtól kapta létezési képességét.

4. Tőle származnak az angyali rendek isteni hatóerői, tőle kapják a változás nélküli létet is; s minden szellemi és halhatatlan, örökös mozgásukat, rendíthetetlenségüket, valamint a Jó iránti fogyatkozhatatlan vágyakozásukat e végtelen jó hatalomtól nyerték, mivel Ő küldte nekik képességüket és valóságukat, a vágyat az öröklétre, sőt, magát az örökös képességre való vágyakozás képességét is.

5. A fogyatkozhatatlan hatóerő tulajdonságai megnyilvánulnak az emberekben és az állatokban s a növényekben és a mindenség teljes természetében; és erőt adnak az egyesült dolgoknak az egymás iránti szeretethez és az egymással való közösséghez, az elkülönült dolgoknak pedig ahhoz, hogy mindegyik a saját lényegének és meghatározásának megfelelően létezen összeolvadás és összekeveredés nélkül; s fenntartják a világ rendjét és jó elrendeződését annak saját javára; és sértetlenül megőrzik az angyali henászok [ἐνώδων]³⁰ halhatatlan életét, és változatlanul az égi s világitó és csillagbéli lényegeket és rendeket is; és az örökkévalóságot képessé teszik létezni, s az idő körforgásait elkülönítik egymástól azok előrehaladása révén, de egyesítik őket a helyreállítások [ἀποκαταστάσεις] által; és a tűz hatóerőit kiolthatatlanná teszik, s a víz ömlését kifogyhatatlanná, és meghatározzák a légmozgásokat, és a semmiben megalapozzák a földet, s nem engedik megszűnni annak életadó vajúdásait; és az elemek egymáshoz való illeszkedését és keveredési arányát összefolyás és elkülönülés nélkül³¹ őrzik meg; és fenntartják a lélek és a test kapcsolatát; s élénkítik a növények tápláló és növelő képességeit; és megőrzik a világ lényegi hatóerőit, és megerősítik a mindenség kikezdhetlen

³⁰ A Platón *Philébos*ában már szereplő terminus itt közvetlenül Proklostól származik: az *Elementatio theologica* 6. tételében „oszthatatlan egység”-et jelent, másutt azonban az első valóságfokon – hiposztázison – belül az Egyhez legközelebbi rendként elhelyezkedő isteneket jelöli (vö. 113-165. tételek, különösen 114. tétel; *Theologia Platonica* 3, 1-6).

³¹ ἀσύγχυτον καὶ ἀδιαίρετον. Dénes e krisztológiai kulcsterminusok kiválasztásával elkerülhetetlenül a khalkédóni, 4. egyetemes zsinat (451) diöfizita hitvallására utal.

állandóságát; és magát a megistenülést [θεωσιν] is úgy adják ajándékba, hogy képességet adnak hozzá az istenné válók számára [ἐκθειουμένοις].

És egyáltalán: egyetlen létező sincs, mely az isteni hatóerő mindenható szilárdságától és átfogó ölelésétől független lenne. Hisz aminek egyáltalán nincsen semmilyen hatóereje, az nem létezik, nem valami, és egyáltalán nem tehető róla állítás [θείσις].

6. Elymas mágus azonban azt mondja:³² „Ha az Isten mindenható, akkor miként mondhatja a ti teológusotok, hogy van olyasmi, amire nem képes?” De csak gúnyolódik az isteni Pállal, aki azt állította, hogy az Isten „magát meg nem tagadhatja.”³³ Amikor azonban ezt említtem, nagyon félek, nehogy örültségem miatt kinevessenek mint olyat, aki játszadozó gyermekek homokra épült, gyöngé várait próbálom lerombolni, és mint valamely elérhetetlen célt igyekszem elérni a Pál szavaival kapcsolatos teológiai belátást.

Ha ugyanis valami megtagadja önmagát, az eltávolodik az igazságtól; az igazság viszont – létező, és az igazságtól való eltávolodás a létezőtől való eltávolodás. Ha tehát az igazság – létező, az igazság tagadása pedig a létezőtől való eltávolodás, akkor Isten nem tud eltávolodni a létezőtől, a nem létezés pedig nincs, a képesség hiánya – mondhatná valaki – nem képes, és a megfosztottság értelmében vett nem tudás nem tud. Ha egy bölcselő ezt nem látja be, akkor a nyeretlen atlétákra hasonlít, akik saját elgondolásuk alapján gyakran feltételezik, hogy az ellenfelük gyenge, és annak távollétében férfias árnyékharcot folytatnak ellene, és céltalan ütlegekkel bátran csépelik a levegőt, úgy véelve, hogy már le is győzték azt, és dicsérik önmagukat, holott nem is ismerik az ellenfél erejét.

Mi ellenben – a számunkra lehetséges mértékben kifürkészve teológusunk gondolatát – dicsérijük a fenséges hatalmú Istent mint mindenhatót, mint áldott és egyedüli Urat, aki hatalma révén uralkodik az örökkévalóság fölött, aki egyáltalán nem alacsonyabbrendű a létezőknél, hanem lényegfeletti hatalma által inkább meghaladja és előzetesen birtokolja az összes létezőt, s magasabbrendű hatalmának bősége folytán jóságos adományozással minden létezőt megajándékozott azzal a lehetőséggel, hogy legyen, és hogy egyedi, meghatározott dolog legyen.

7. Istent továbbá azért ünnepeljük „igazságosság”-ként is, mert mindenkinek azt adja, amit megérdemel, és mivel mindenki számára meghatározza a helyes arányt és a szépséget és

³² ApCsel 13, 8-12. A *Scholion* itt Ál-Dénes régiségére, eredetiségére következtet abból a körülményből, hogy úgy tűnik: szerzőnk tudja, Elymas pontosan mit mondott Pálnak (ezt ugyanis az *Apostolok cselekedetei* nem jegyzi fel).

³³ 2 Tim 2, 13.

a jó rendet és elrendezést s minden járandóságát és rangját a valóságosan létező legigazságosabb szabálynak megfelelően, és mert mindenkinek Ő biztosítja ki-ki saját, önálló cselekvésének alapját. Elvégre mindent az isteni igazságosság rendel el és határoz meg, és miután keveredés és összevegyülés nélkül különít el mindent minden mástól, ezért minden létezőnek a hozzá illő dolgokat juttatja az illető létező érdemének megfelelően.

Ha pedig mindezeket helyesen állítjuk, akkor azok, akik gúnyolódnak az isteni igazságosságon, nem veszik észre, hogy saját nyilvánvaló igazságtalanságukat ítélik el, amennyiben azt mondják, hogy a halandókban meg kellene lennie a halhatatlanságnak, a tökéletlen dolgokban a tökéletességnek, a maguktól mozgó dolgokban a külső mozgatásból származó kényszernek, a változékony dolgokban a változatlanságnak, a hiánytalan hatóerőnek az erőtlen dolgokban; s hogy az időbeli dolgoknak örökkévalónak kellene lenniük, a természetüknél fogva változandó dolgoknak megváltoztathatatlanoknak, az ideiglenes gyönyöröknek pedig örökösöknek – tehát a dolgok sajátosságait általában más dolgoknak tulajdonítják. Tudnunk kell azonban, hogy az isteni igazságosság annyiban ténylegesen valóságos igazságosság, hogy minden dolognak annak sajátját adja az egyes létezők érdeme szerint, és az egyes dolgok természetét azok saját rendjében és hatóerejében tartja meg.

8. De azt mondhatná valaki: Nem illik az igazságossághoz, hogy hagyja, hogy istenfélő férfiak segítség nélkül maradjanak, amikor hitvány emberek gyötrik őket. Erre így kell felelnünk: Ha azok, akiket istenfélőnek nevezel, szeretik a földi dolgokat, melyekre az anyagi természetű emberek vágnak, akkor teljesen eltávolodtak az isteni szerelemtől, és nem tudom, miként lehetne őket istenfélőnek nevezni, ha egyszer helytelenül viszonyulnak a valóban szeretetreméltó és isteni dolgokhoz, amelyeket profán módon alábecsülik őket az értéktelen és szeretetre nem méltó dolgokkal szemben. Ha ellenben a valóságos létezőket szeretik, akkor mindazoknak, akik vágyakoznak valamire, örvendezniük kell, amikor végül elnyerik vágyuk tárgyát. Vagy nem akkor kerülnek közelebb az anyagi erényekhez, ha az Isten iránti vágyuk folytán lehetőleg visszavonulnak az anyagi dolgokhoz való ragaszkodástól úgy, hogy igen férfiasan készítik fel magukat erre a helyes célok érdekében elszenvedett nehézségek során? Úgyhogy őszintén szólva, az inkább jellemzi az isteni igazságosságot, hogy nem altatja el és oltja ki a kiváló emberek erélyességét anyagi dolgok adományozásával, sem pedig – ha valaki meg is próbálná ezt tenni – nem hagyja őket cserben, hanem elhelyezi őket a szép és szilárd állandóságba, és ilyen létezők révén osztja ki nekik a nekik járó jutalmakat.

9. Ezen isteni igazságosságot mint a mindenség megóvóját [σωτηρία] is ünneplik, mivel őrzí és megvédi minden egyes dolog saját, tiszta lényegét és rendjét más dolgoktól, s mert egyedül Ő az oka annak, hogy a világon minden sajátos módon cselekszik.

Ha valaki e megóvót úgy is megénekelné, mint azt, aki a mindenséget védelmezően felemeli a rosszabb állapotból, akkor a mindenre kiterjedő megmentés e dalnokát is feltétlenül vezetőül fogadjuk, és azt fogjuk gondolni, hogy a mindenség ezen első megmentője az ő meghatározása szerint mindeneket megőriz önmagukban változatlanul és zavartalanul és a rosszabb állapot felé el nem mozdulóként; s mindeneket harc és küzdelem elszenvedése nélkül tart meg úgy, ahogyan azokat külön-külön elrendezi a saját lényegük [λόγοις]; s minden egyenlőtlenséget és más dologra jellemző cselekvést kitilt a világból; és minden egyes dolog arányait oly módon határozza meg, hogy azok ne tudjanak megváltozni s átmenni az ellentétükbe. Hiszen ezt a megóvást sem a szent teológia céljától eltérően zengené meg valaki mint olyat, amely a mindenséget megmentő jósága által minden létezőt kivált [ἀπολυτρουμένην] a sajátos javainak elvesztéséből, amennyire ezt engedi az egyes, így megmentett dolgok természete. A teológusok ezért „megváltás”-nak [ἀπολύτρωσιν] is nevezik; és azért is, mert nem engedi a valóságos létezőket a nemlét irányába eltévelyedni; s mert ha valami ki is térne a helytelenség és rendezetlenség felé, és valamelyes csökkenést szenvedne is a maga sajátos javainak tökéletességében, akkor ezt a dolgot is megváltja az elszenvedésből és gyengeségből és megfosztottságból, amennyiben kipótolja a hiányt, és atyai erőnt az erőtlenségbe, s eltántorít a rossztól, sőt, inkább ráállít arra, ami helyes, és az elvesztegetett jót kiegészíti, és az illető létező rendetlenségét s rendezetlenségét rendbe hozza és elrendezi, és a létezőt teljessé teszi, és minden csonkaságától megszabadítja.

De már eleget beszéltünk mindezekről és az igazságosságról, amely kiméri és meghatározza mindenek egyenlőségét, s kizár minden olyan egyenlőtlenséget, mely magukban az egyes dolgokban lévő egyenlőség hiányából fakad. Hiszen ha valaki úgy fogja fel az egyenlőtlenséget, mint mindenek különbségeit mindenekhez képest a mindenségben, akkor az igazságosság ezt megőrzí, mivel nem engedi, hogy teljesen összezavarodjon minden, ha már összekeveredett mindennel, hanem minden létezőt megtart annak saját nemében, melyben az illető dolog a természeténél fogva van.

Bibliográfia

- 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 (¹1820-1827). [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.
- Koch, H. „Das Klemenscitat bei Pseudo-Dionysius Areopagita.” *Theologische Quartalschrift* (München) 78 (1896), Heft 2, 290-298.
- 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) [Elterjedtsége ellenére inkább parafrázis, mint 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* [egykes kötetek címe kissé eltér]. Accurante J.-P. Migne. Turnhout: Brepols, 1857–1866. [Egykes kötetek évszámmal, mások é.n.; egykes 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.
- Stählin, O., ed. *Clemens Alexandrinus: Stromata Buch VII und VIII. Excerpta ex Theodoto – Eclogae propheticae – Quis dives salvatur – Fragmente*. Hrsg. von O. Stählin, in zweiter Auflage neu hrsg. von L. Früchtel. Berlin: Akademie-Verlag, 1970. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Clemens Alexandrinus 3. Band)
- 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 Areopagitész: 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.” *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).