

Vassányi Miklós

A Szépség története

*Ál-Areopagita Szent Dénes Istenről mint Szépségről
és mint a történelem forrásáról*

1

■ **Kérdésselvetés.** Ha „művészet” és „történelem” kapcsolatát, metszéspontját a filozófiai teológia síkján kívánjuk vizsgálni, és e kívánságunkkal az ortodox misztika nagymesteréhez, Ál-Areopagita Szent Déneshez (működött 500 körül) fordulunk, akkor az *Isten neveiről* írott görög nyelvű értekezésének a szépség- és az időfogalommal kapcsolatos fejezetei azt a felvilágosítást adják, hogy mind a szépség, mind az idő lényegileg egyaránt – Isten. Persze, a szépség nem a művészet, és az idő nem a történelem; de a szép a művészet normája, az idő a történelem feltétele. Istenben való egybeesésük azonban filozófiai dilemma, hiszen a Szép az európai filozófiatörténetben mindenekelőtt platonikus idea, vagyis világonkívüli, változást nem ismerő valóság; az idő pedig – legalábbis egészen a pre-modern korig – nehezen lehet más, mint világonbelüli jelenség, amely a természeti változás alapfeltétele. S ezzel máris adva van egy olyan filozófiai teológiai problematika, amelynek végső *elméleti* tétje Isten koherens elgondolhatósága és ezáltal a világ racionális megalapozhatósága a világonkívüliben; illetve *történetileg* a platonikus és a biblikus-keresztény hagyomány ötvözésének lehetősége. Első, elméleti problémánknak adhatjuk azt a nevet is, hogy a Szépség produktivitásának (termékenységének) kérdése, amennyiben itt végső soron transzcendenciát és teremtést egyaránt tulajdonítunk Istennek mint Szépnek; történeti kérdésfelvetésünk pedig megfogalmazható úgy is, hogy a platonikus metafizika mint a Szép ideájáról szóló tan forrása mennyire egyeztethető össze a történelem gondviselőjének vagy őrének keresztény eszméjével.

2. **Szerző és műve.** Ál-Areopagita Szent Dénes azzal érdemelte ki a nevét, hogy – miután fő filozófiai törekvése az újplatonikus alap-ontológia ráoltása a keresztény fundamentál-teológiára, ezért – úgy tesz, mintha ő az a Dionüsziosz Areopagitész lenne, aki az *Apostolok cselekedetei* 17, 34-ben mint Szent Pál athéni tanítványa szere-

pel,¹ hogy ilyenformán az apostoli tekintély védelme alá helyezze magát – miközben az athéni platonikus akadémia egy kései mesterének, az V. századi Proklosznak a tanait öltözteti keresztény köntösbe különösen legfontosabb, az *Isten nevei* (*Peri tón theiôn onomatôn, De divinis nominibus*) címet viselő értekezésében. Miután ez a szöveg az ortodox teológia egyik alpműve – egyebek mellett Hitvalló Szent Maximosz kedves olvasmánya – lesz Keleten, és a Karoling-kori *Eriugena* latin fordítása révén a misztika fő forrásává válik Nyugaton is, melyhez a Szent Viktor-i misztikusok és a nagy skolasztikusok is – köztük Aquinói Szent Tamás – hosszú kommentárokat írnak, ezért Ál-Dénes állásfoglalása a Szépség és az időbeliség, történetiség összefüggéséről Istenben az egyetemes keresztény hagyomány meghatározó része, amely bizonyosan még nekünk is tud meglepetést okozni. A meglepetést témánk kapcsán különösen az a feszültség kelti, mely egyfelől az *Isten nevei* IV. és IX. részei, másfelől pedig a X. része között áll fenn.

3. **Isten mint Szépség.** Isten mint Szép és mint Szépség rendszeres tárgyalására először az *Isten nevei* IV. részében kerül sor, miután Dénes e rész első fejezeteiben kifejtette, hogy Istent hatásai alapján mindenekelőtt Jónak kell neveznünk. Isten mint létfölötti végtelen Jó képzetére mint alapra épül rá Isten mint Szép bemutatása a IV. rész 7–10. fejezeteiben. Így alakul ki a szövegben a „Szép és Jó” (*kalon kai agathon*) kombinált istennév, melynek filozófiai megalapozása az, hogy Isten hasonló okból Szép, mint amilyen okból Jó: végső soron azért, mert Ő a rendezett és ezért szép világ, a *kosmos* forrása. Dénes azonban emellett is fenntartja a Jó elsőbbségét a Szép előtt, illetve fundamentum-jellegét a Szép számára, mivel a „Jó” lényegileg Isten termékeny, teremtői arculata: A Jó önzetlen, „kifelé fordul” működése folytán jön létre egyáltalán a világ, amely azután szépnek is mutatkozik. A IV/7-es fejezet bevezetése ennek megfelelően Isten szép és jó (rendezett) hatásai alapján tulajdonít neki „lényegfeletti” szépséget:

„...szépnek azt mondjuk, ami a szépségben részesül, szépségnek pedig a minden szép dolog szépet alkotó okában való *részesülést* 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 s pompájának oka, mely fény módjára mindenekre ráveti az ő forrasszerű ragyogásának széppé tevő részesítéseit, s mert mindeneket önmagához hív [καλοῦν], minélfogva Szépségnek [κάλλος] nevezzük; és mivel mindeneket mindenekben ugyanoda osszeterel; Szépnek pedig azért, mert tökéletesen szép, és ugyanakkor több mint szép...”²²

Ez a nyíltan platonizáló szövegrész egyértelműen megkülönbözteti a szépet mint okozatot a Széptől mint a valóság felettes rendjébe tartozó októl. A platóni ideatan jelenlétét jelzik továbbá a „részesülés, részesítés” (*metokhé, metadosis*) szakkifejezések is, melyek Platónnál és követőinél a világonkívüli, örökké változatlan öskép (idea) és az annak befolyása alatt a térben mint anyaméhben megfogható mulandó dolog közötti viszonyt fejezik ki. Maga Platón nem határozza ugyan meg pontosan, mit kell érteni „részesülésen” – a meghatározásra tett sikertelen, önkritikus kísérlete a *Parmenidész* című kései dialógus –, de annyi világos, hogy a szép dolgok szépségüket magától a Szép ideájától kapják, amelyből közelebbről ismeretlen módon mintegy „kivesznek” egy részt úgy, hogy maga a Szép ettől nem csökken, és nem változik. A platóni idea – így maga a Szép – legsajátabb tulajdonsága ugyanis az, hogy változatlansága révén örökké önazonos. Mint Platón írja a *Lakoma* című közismert dialógusa *locus classicusán* (211 A):

„A Szépség maga először is örökkévaló, és se nem keletkezik, se nem pusztul, se nem növekedik, se nem csökken; azután pedig nem egyfelől szép, de másfelől rútt, nem egyszer szép, egyszer nem szép, se nem ehhez képest szép, ahhoz képest rútt, nem egy helyen szép, más helyen rútt, úgyhogy egyeseknek valóban szép ugyan, másoknak ellenben rútt; de nem is fog úgy tűnni a szemlélőnek, mintha a Szép valamely arc lenne vagy kezek vagy bármi egyéb, amiben a test részesül; és nem is valamiféle fogalom, sem pedig nem tudomány, nincs benne valami másban, úgymint például egy élőlényben vagy a földön vagy az égben vagy valami másban, hanem önmaga önmagában önmagával azonos alakúan létezik örökké, míg az összes többi szép dolog őbenne részesül valami olyan módon, hogy míg emezek keletkeznek és pusztulnak, addig a Szép egyáltalán nem lesz se több, se kevesebb, sem pedig nem szenved el semmit.”

Platón talán egész életművében itt mondja meg legvilágosabban, mit ért ideán, úgyhogy ezt a passzust az idea fődefiníciójának is nevezhetjük. Eszerint az idea fő jellemzőjét tulajdonképpen úgy kapjuk meg, hogy a természeti világ legszembetűnőbb tulajdonságának – ami a folyamatos változás – egyszerűen az ellentettjét vesszük. Így a változatlan, örökkévaló formákat (Jó, Szép, Létező) kapjuk mint olyan normákat, melyekhez a természeti világ a maga minden forgandósága mellett is igazodik mint regulatív ideálokhoz. A formák, vagyis az ideák – „idea” szótári jelentése a klasszikus görögben „forma” – ugyanakkor nem istenszerűek, hanem felülműlják, meghaladják a homéroszi isteneket (akik sok tekintetben nagyon is tökéletlen lények). Az ideákból hiányzik a személyesség, ezért nem viszonzózzák a világ feléjük való törekvését (nem viselik a világ gondját), hanem fő funkciójuk az, hogy úgyszólván a létezés csúcsait képezik – úgy is mondhatnánk: ők a beteljesült, a tökéletes létezés; ahogy Platón maga több helyen írja, a „valóságos valóság” (*to ontósz on*). Ez a látszólag önismétlő, tautologikus kifejezés a szigorú értelemben vett létezés egyetlen ellentmondásmentesen elgondolható fogalmát jelenti: Azt, hogy „létezik,” platóni értelemben csak az örökké változatlan létezőről állíthatjuk – minden más csupán *törekszik* a létezés felé, vagyis keletkezik. Az ideák ilyenformán az egyetlen tényleges létezés képviselőiként tulajdonképpen a világ valóságosságának zálogai, mintegy a világ horgonyai a létezésben. A világ, a természet, a keletkezés (*physis*) örökké közelít ezekhez a formákhoz mint normákhoz, de sohasem éri el őket. Az ideák személytelenségét kifejezi továbbá az is, hogy nyelvi síkon semlegesnemű melléknevek nevezik meg őket: A Szép annyi mint *to kalon* – mintha Schellinggel azt mondanánk, *das Schöne*. Fontos adalék még az ideák lokalizációja: Platón a *Phaidroszban* a világ határán túl helyezi el őket, „égfölötti helyen,” „az ég hátán” – az ideák tehát meghaladják a világot, úgyszólván egy ontológiai szakadék túloldalán vannak, de nem elérhetetlen messzeségben, hiszen akkor normatív-taxatív feladatukat nem tudnák ellátni: az ideának mint előírásnak, *pro-grammának* a világból nézve szellemi úton szemlélhetőnek *kell* maradnia. Mindezzel összefüggésben az idea nem is végtelen: pontosan abból fakadóan, hogy teljesült észlelhető forma és előkép, nem határtalan, hanem egy bizonyos formát, vagyis esszenciát – jelen esetben a Szép lényegét – archetípusként előrajzoló alak. Tökéletességében is behatárolt – intenzitásában felülmúlhatatlan, nem extenzitásában.

Amikor Dénes az *Isten nevei* IX. rész 4. fejezetében újfent úgy jellemzi Istent, mint ideát, akkor akarva-akaratlanul mindezeket a Platón által leírt határozmányokat tulajdonítja neki:

„[Isten mint] önazonos lényegfeletti módon örökkévaló, megváltoztathatatlan, önmagában maradó, mindig ugyanolyan, és ugyanúgy van, minden dolog számára ugyanúgy jelen van, és önmaga magának megfelelően önmagában szilárdan és makulátlanul helyezkedik el a lényegfeletti önazonosság csodálatra méltó határai között, elváltoztathatatlan, átváltoztathatatlan, kiegyensúlyozott, változást nem szenved, nem vegyül, anyagtalan, tökéletesen egyszerű, nem szorul rá másra, nem növekedik, nem csökken, nem keletkezett, de nem abban az értelemben nem, hogy még nem jött létre, vagy még nem teljesedett be, vagy hogy nem egy bizonyos dolog által keletkezett, vagy nem egy bizonyos dolog lett belőle, és nem is abban az értelemben, hogy egyáltalán nincsen sehol, hanem abban az értelemben, hogy mindent meghaladóan keletkezés nélküli, és abszolút keletkezés nélküli, és mindörökké létezik, és önmagában teljes, és azonos önmagával, és önmaga által egyalakúan és azonos-alakúan meghatározott, és az önazonosságot önmagából vetíti rá minden olyan létezőre, amely alkalmas részesülni abban, s a különböző dolgokat összerendezi egymással, az azonosság bősége és oka lévén önmagában véve, mely az ellentéteket eleve egyformán tartalmazza a teljes önazonosság egyetlen és egységes meghaladó okaként.”

Közelebbi témánk itt Isten önazonossága ugyan, de rögtön szembeötlő, hogy Dénes szó szerint vesz át hosszabb kifejezéseket a Szép ideájának platóni jellemzéséből. Miután tehát Isten a dénesi szöveghelyek szerint – legalábbis bizonyos tekintetben – a Szép platonikus ideája, ezért a valóság magasabb rendjébe tartozik, melyet szerzőnk „lényegfeletti” (*hyperousios*) nevez. Ez első közelítésben azt jelenti, hogy a szép dolgok lényegét – a szépséget – meghaladó oki rendben foglal helyet. Mivel azonban a lényegek rendje nem más, mint a létezők rendje (hisz Dénes csak a *létező* lényekkel foglalkozik), ezért Isten lényegfelettsége bizonyosan implikálja Isten létfelettségét is. Isten mint Szép tehát ennyiben nem létező, hanem több mint létező, amely egy meghatározatlanul hagyott viszony, egy ismeretlen leképezés: a részesülés útján minden világonbelüli szépnek átadja saját lényege teljesületlen (nem tökéletes) részét, amely még így depotenciáltan is Őreá utal; úgyszólván osztódás nélkül szétoosztja önmagát, s így miközben hangsúlyozottan nem szenved el semmi változást, valahogyan mégis *communió*ban részesíti önmagából a szép dolgokat; és jóllehet egyfajta *splendid isolation*ban marad a világon kívül, archetipikus szépségből fakadó vonzereje folytán pusztán létével rendezi s összetartja a világot mint annak konnexitás-princípiuma,

a világba rendeződés feltétele. Az így felfogott isteni szépséggel ugyanis nyilván együtt jár a tetszetőség is, vagyis az, hogy Isten vonzó: önkéntelenül szeretettel – sőt az Areopagita a IV/10-es fejezetben Platón *Lakomájából* származó képzettársítással megkockáztatja: szerelemmel, *erósszal* – fordulunk feléje. Isten ideális teljesültsége tehát vágyat indukáló Szépség; de már az, hogy Isten maga is szeretettel fordul a világ felé, sőt hogy – az újszövetségi tanítás szerint – Ő szeretett előbb, egy platóni idea attribútumaiból nem vezethető le, és valószínűleg nem is fér össze velük.

A platóni ideának és monoteisztikus továbbgondolásának: a plótinuszi Egynek mint legmagasabb rendű valóságnak ugyanis e szerzők szerint nincs saját akarata (hiszen nem is személy), ezért elméletileg az akarat sajátos moduszával, a szeretettel sem tud viszonyulni semmihez. A változatlan mint Isten lényege ezzel párhuzamosan legalábbis feszültségben áll az isteni gondviselés keresztény eszményével, hiszen utóbbi kontingens események nyomon követését, tudati tükrözését és reájuk irányuló beavatkozási szándékok megjelenését és teljesítését tételezi fel. Az események tudati tükrözését ráadásul elvileg Isten tökéletes egyszerűsége is kizárja, hacsak nem akarjuk megkülönböztetni a visszatükrözött történeti sokfélélt Isten monisztikus lényegétől – de ezzel máris kettősséget tételeznénk fel abban, aminek éppen az egyszerűségét kívántuk védeni. *Vice versa* ellentmondásba ütközünk amiatt is, hogy az Areopagita Istene minden megszorítás nélkül végtelen, s éppen kimeríthetetlen végtelensége folytán végső soron adekvát módon megnevezhetetlen (amennyiben minden nevet úgyszólván maga mögött hagy); míg a platóni idea abban az értelemben bizonyosan behatárolt, hogy a formák nem annyira egy tulajdonság végtelenségét jelenítik meg, mint inkább az illető tulajdonság netovábbját, maximumát, határát, „alakját.” Első közelítésben úgy tűnik tehát, hogy Isten mint a platóni Szép ideájának fogalmi kombinálása a gondviselő Istennel: Ábrahám, Izsák, Jákób Istenevel, illetve Istennel mint beláthatatlan végtelennel nem eredményez ellentmondásmentes istenfogalmat – holott még el sem kezdtük vizsgálni Isten mint a természettörténet és világtörténelem forrását.

4. Isten mint az idő forrása. Isten mint önmagát megmutató, kinyilvánító Jó ugyanakkor a teljes létspektrum forrása, pontosabban létesítő oka, ezért az egész világfolyamat belőle indul ki, s – mint Dénes hangsúlyozza – tulajdonképpen benne is marad, és Őbeléje is tér meg. Az egyetemes előjövétel és visszatérés, *exitus-reditus*-folyamat isteni létesítése és mozgatása azt jelenti, hogy – amint fentebb megelölegeztük – Isten a természettörténet és a világtörténelem

princípiuma is. Isten ebből az aspektusból nézve Teremtő és gondviselő is, egyáltalán az idő ura és feltétele, aki emanációk (*proodoszok*, „kiadások, előjövetelek”) útján alkotja a mindenséget. A végtelenül rejtett isteni mag kifelé irányuló megnyilvánulásainak, *proodoszainak* első fokozata a három isteni személy (*Isten nevei* II/4),³ majd az angyali rendek (IV/1–4). Valószínűleg a kilenc angyali rend után illeszteni be Isten kiadásainak sorába a „szétosztható dolgok”-nak (*methakta*, lat. *participabilia*) nevezett lét, élet és bölcsesség (V/5).⁴ Az „előjövétel”-ként, kiadásként felfogott teremtés folyamán ezután a kozmikus természetétörténet, a bolygómozgások, asztronómiai jelenségek következnek, és a véges lények létrejötté egészen az élettelen létezésig (IV/4). Az Isten teremtői és gondviselő mivoltából fakadó elkerülhetetlen következtetést – Isten nem ideaszzerű – a IX/9-es fejezet vonja le, amely az isteni változatlanosság doktrínájához képest paradox módon mozgónak mondja Őt mint teremtőt, fenntartót és gondviselőt. Ehhez az ellentmondáshoz tehát már azelőtt eljutunk, hogy Istent közelebbről mint az idő forrását és tagolódását, ciklikusságát vennénk fontolóra, pedig egyelőre még csak nagy vonalaiban, sematikusan, vagyis tulajdonképpen történetietlenül szemléljük a tág értelemben vett teremtéstörténetet. Ebből a történetből Dénest most csak a kauzális séma, Isten és a világ meg nem fordítható, aszimmetrikus kauzális összefüggése érdekli (IX/3 és 6).

Isten azonban nemcsak általában az egész világ, hanem közelebbről a korszakok és az idő megalkotója is, aki maga is „öreg korú.” Különösen fontos e tekintetben az *Isten nevei* X/2 fejezete, amely szerint Isten egyfelől a kozmosz örökkévalósága, másfelől a kozmosz ideje (és ugyanakkor mindezek oka is); harmadrészt pedig a természet- és világtörténeti folyamat maga:

„Öreg korú”-ként pedig azért zengenek róla himnuszt, mert Ő a mindenség örökkévalósága is, és ideje is már a napok és az örökkévalóság és az idő előtt is. Ámbár időnek és napnak és megfelelő időszaknak és örökkévalóságnak is kell neveznünk Őt Istenhez illő módon, amennyiben Ő minden változás során változatlan és mozdulatlan, s az örökös mozgás folyamán megmarad önmagában; és mivel Ő az örökkévalóság és az idő és a napok oka.⁵

Ezért a misztikus látomások szent isteni megmutatkozásában ősznek is és fiatalnak is ábrázolják, ahol az idős ember a kezdetet és a kezdettől fogva levőt fejezi ki,⁶ a fiatalabb pedig az örökifűságot; vagy a kettő együtt arra tanít, hogy Ő a kezdettől fogva mindeneken át a beteljesedésig halad előre; vagy [...] mindegyik külön-külön az isteni eredendőséget világítja meg, mivel az idős ember birtokolja az időbeli elsőséget, a fiatal pedig a szám sze-

rinti prioritást, amennyiben az egy és az öt követő számok alapvetőbbek, mint a nagyobb számok.

Istent három aspektusból szemléljük itt: Az első bekezdés szerint Isten önmagában maradó ok, *implicitum*, amely úgyszólván befelé, saját végtelen mélységei felé fordul, megőrzi változatlanosságát, és a világgal való érintkezése a teremtés aktusára, az idő elindítására szorítkozik. Ugyanez a bekezdés azonban ehhez hozzátesz egy olyan nyilatkozatot is, amelyet nehezen érthetünk más-ként, mint úgy, hogy Isten az idő, amennyiben Ő az idő *ciklikussága* – az örökös változásban örökké visszatérő változatlan ugyanis aligha lehet más, mint a rendszeresen ismétlődő időegység, amely a „változás száma,” *arithmosz kinészeosz* – ahogyan Arisztotelész nevezi az időt. Ha ez az értelmezés igaz, akkor Istenből származik, illetve bizonyos értelemben maga Isten a változás periodicitása, tagolása, lényegében véve az idő ritmusa – ami a világ folyamatos visszatérésének, megújulásának, „lökötésének” biztosítását jelenti: Isten hajtja az idő kerekét, az örök visszatéréshez szükséges energiát Isten fekteti be a világ működésébe. Az idő ciklikusságának biztosítása pedig ebben az összefüggésben a szó szoros értelmében vett isteni változatlanosság első derivátumának, „letranszformált” változatának mutatkozik.⁷

Harmadrészt azonban – a fentebb idézettek szerint – Isten maga halad „a kezdettől fogva mindeneken át a beteljesedésig”, ami a panteizmus lehetőségét villantja fel a hiperbolikus isteni transzcendencia fenntartása mellett is. Ezt az olvasatot támasztja alá Dénes ama számos kijelentése is, melyek szerint a világ nemcsak Istenből ered, de mindig Istenben is marad; és minden lényeg és létezés Istenből ered. Ez erős értelmezésben azt jelenti, hogy Isten története maga a világfolyamat – ahogy Schelling mondaná, *die Geschichte der Welt ist die Geschichte Gottes* – vagy legalábbis annak valamilyen értelemben vett hordozója, szubsztrátuma. A modern filozófiatörténetben a schellingi világkor-elmélet, a whiteheadi folyamatteológia és a bergsoni *évolution créatrice* („teremtő fejlődés”) elgondolása rokon ezzel az állásponttal. Mindezek pedig arra utalnak, hogy Dénes egyszerre tulajdonít Istennek változatlanosságot és változást, állást és mozgást, végtelen távolságot és bensőséges jelenlétet, tökéletes elszigeteltséget a mindenségtől és minden egyes dolog lényegébe való intim behatolást, teljes magányt és korlátozhatatlan termékenységet, végső soron transzcendenciát és immanenciát: Maga a Szép a történelem forrása.

5. Konklúzió. Bár a dénesi istennevek teológiájának egyik végső történeti alapja kétségkívül Platón ideatana, szerzőnk mégis messzemenően eltávolodik mind Pla-

tón, mind pedig Arisztotelész vagy a Sztoa istentanártól, különösen ami Isten és a világ távolságát illeti. Az antik filozófiai teológia – az újplatonizmus kivételével – nem hangsúlyozza túl végtelen és véges összemérhetetlenségét (és persze – az újplatonizmust ismét kivéve – nem tekinti teremtőnek a legmagasabb rendű valóságot). Még ha egyértelműen ontológiai szakadék választja is el az örökkévaló ideát a keletkező és pusztuló természetűtől, a platonii „forma” ugyanúgy a világ közvetlen közelében helyezkedik el, mint Arisztotelész Istene (míg a Sztoa istene maga a világ). Dénes számára azonban nem karnyújtásnyira van Isten vagy az Istenként felfogott Szép, hanem végtelen messze: Az Areopagita Istene mindenekelőtt a Végtelen Lény, *ens infinitum*, amely vég nélkül és soha utol nem érhetően menekül az emberi felfogás elől. De a végtelenül rejtett lény egyben önközlő lény is – *bonum est diffusivum sui*, a Jó szétesztja önmagát: a Jó a Sok, a sokaság, a világ princípiuma, az Egy ellenben Isten elforduló arca. A dénesi koncepcióban sarkított pozíciókban állnak szemben egymással Isten végtelen termékenysége (a Jó-és-Szép) és Isten végtelen távolsága (az Egy). Ebből logikusan végtelen összeférhetlenség és meg hasonlítás következne Isten két aspektusa, az *implicitum* és az *explicitum* között – csak hogy Dénes úgy tesz, mintha ez a két isteni pólus éppenséggel végtelen összefüggésben lenne, vagyis teljes egységet és egyetlen teljességet alkotna, melynek paradoxitása vagy abszurditása éppen Isten istenségének, radikális másságának bizonyítéka! A végtelenség e felfogásában Isten végtelenül szétálló pólusok egysége, *coincidentia oppositorum*: ellentétek egybeesése, és éppen ezért felfoghatatlan az ellentmondás elvén – „egyazon alanyak nem lehet két egymást kizáró állítmánya” – iskolázott európai filozófus számára. Miután az ellentmondás elve minden tudomány végső bizonyítási alapja az arisztotelészi tudományfilozófiában, ezért ha Istenben ellentétek esnek egybe, akkor eleve lehetetlen minden vele kapcsolatos artikulált ismeret. Ilyen körülmények között bizonyítani nem, csak posztulálni (a vitapartnertől követelni) lehet a Szép termékenységet, amennyiben mindenesetre elgondolhatatlan, hogy a legmagasabb rendű lény terméketlen legyen. Isten mint a korlátozhatatlan Jó-és-Szép ezért végtelen létspektrumot nemz, benne a történelemmel. A platonikus ideatan-újplatonikus ontológia és a keresztény alapteológia szintézise pedig az összetevők minden heterogeneitása ellenére is *fait accompli*: Dénes – a zseniális irodalmi hamisító, aki egyben szeráfikus teológus – az isteni termékenységet imitálva megtermékenyítette a keresztény misztikát Keleten és Nyugaton egyaránt.

JEGYZETEK

- 1 Lásd erről más szöveghelyek mellett Ál-Areopagita Szent Dénes VII. levelének 3. fejezetét (G. HEIL – A. M. RITTER, szerk.: *Corpus Dionysiacum II*. Berlin–New York: Walter De Gruyter, 1991, 170).
- 2 Ál-Areopagita Szent Dénes: *Isten nevei* IV/7. Minden fordítás jelen cikk szerzőjétől. A Dénes-szövegeket a kritikai kiadás alapján idézem: Beate Regina SUCHLA, szerk.: *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*. Berlin–New York: Walter De Gruyter, 1990
- 3 „Teológiai hagyományunk szent beavatottjai ugyanis – mint már másutt is mondtam – az isteni egyesüléseket a kimondhatatlant és megismerhetetlent meghaladó örökkévalóság rejtett és meg nem nyilvánuló *felettes valóságainak* nevezik, az elhatárolódásokat pedig az istenség jóságos kiáramlásainak és megnyilvánulásainak.” „Elhatárolódások” alatt Dénes az istenségben elkülöníthető három isteni személyre utal.
- 4 „... a létezés a többi, Őbenne való részesülés előtt jelenik meg; s maga az önmagában vett létezés előbbrevaló az önmagában vett élet létezésénél és az önmagában vett bölcsesség léténél s maga az isteni hasonlóság léténél; 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.”
- 5 A XIII. századi Geórgiosz Pachymerész parafrázisa szerint Isten az örökkévaló angyalok számára az örökkévalóság, az időbeli teremtenyek számára pedig az idő. Isten továbbá annyiban nevezhető időnek és az idő mértékegységeinek (nap, évszak), amennyiben az idő maga és az időmérés egységei nem változnak, miközben az alájuk vetett dolgok folyamatosan változnak bennük (*Patrologia Graeca* 3, 945 A 8-B 7).
- 6 Jn 1, 1.
- 7 A X/3 fejezet e két isteni aspektust egyetlen tézisben foglalja össze: Isten meghaladja és ugyanakkor mozgatja is az időt: „Istent pedig mint örökkévalóságot és mint időt kell megénekelni, mint minden idő és örökkévalóság okát és mint öreg korút, mint olyat, aki megelőzi az időt, és az idő felett áll, és változtatja »az időket és az időknél részeit« [Dán 2, 21], másrészt mint olyat, aki már az örökkévalóság előtt is létezik, amennyiben a világkorok előtti és fölötti, és az Ő »országa örökre fennálló ország« [Zsolt 144, 13].”