

## **Az istenismeret kérdése a patrisztikában és a középkori teológiában**

### **I. A filozófiai isteneszme beépítése a keresztény teológiába: az apologéták tevékenysége**

#### **1.A filozófiai istenismerethez csatlakozás teológiai indokai és előzményei**

A keresztény teológia azon törekvése, hogy a 2. századtól kezdődően kapcsolatot keressen a görög filozófiával, olyan alapvető igényekből fakadt, melyek gyökerei végső soron a bibliai kinyilatkoztatásba nyúltak vissza. A szentírási tanítás szerint a Krisztus-követő embernek mindenkor készen kell állnia arra, hogy számot adjon reménysége okáról (1Pét 3,15). Nos, a keresztény hit alapjairól történő intellektuális és érvelő számot adás két legfontosabb kontextusa kezdettől az apológia és a misszió kontextusa volt. Az Egyház már korán, legkésőbb a 2. század közepétől a hit védelmére kényszerült a politikai-birodalmi teológia és a filozófiai teológia egyes képviselői oldaláról érkező támadásokkal szembeesülve. A politikai és politikai teológiai indíttatású támadások veszélyesnek ítélték a keresztények mozgalmát a római birodalom egységének a megőrzése szempontjából, mivel a keresztények monoteista hitük miatt nem voltak hajlandók résztvenni a mindenki számára kötelező, az egész birodalom számára az istenek jóindulatának elnyerését célzó hivatalos kultuszban. A filozófiai teológia bizonyos képviselői (lásd Kelszosz) pedig ezen túl ráadásul még értelmetlennek, az ember és az istenek természetével is ellentétesnek ítélték a keresztény hitet. Az apologéták e kettős támadásra elősorban úgy válaszoltak, hogy a görög bölcsélet legkiemelkedőbb alakjainak tanításaira és hagyományaira (Szókratész, Platón, Arisztotelész, sztoa filozófiája, középplatonikus bölcsélet) hivatkozva, észérvekkel igyekeztek igazolni a keresztény isteneszme értelmességét, tisztaságát, adott esetben magasabbrendűségét. A filozófusok természetes teológiában lettek szövetségesre a hatalom politikai teológiájával és a költők mítikus teológiájával vívott küzdelmükben. A keresztény hit értelmességének az igazolásához elengedhetetlennek látszott a filozófiai isteneszmével és érvrendszerrel való komoly számvetés, s ezek beépítése a keresztény tanításba.

Az Egyház missziós, mégpedig egyetemes távlatú missziós igénye ugyancsak szükségessé tette a görög bölcsélet természetes teológiájának a felhasználását a keresztény hit inkulturációjához. A bibliai kinyilatkoztatás tanúsága szerint Izrael Istene és Jézus Krisztus Atyja minden nép, minden ember teremtő, gondviselő és üdvözítő Istene. Ezt a hitigazságot már az Ószövetség megfogalmazta Jahve egyetlenségével és egyetemes üdvözítő tervével kapcsolatban, az Újszövetség pedig tovább mélyítette Jézus Krisztus üdvösségközvetítésének páratlanságával és szintén egyetemességével összefüggésben. Krisztus evangéliumának, kinyilatkoztatásának és megváltói művének egyetemességigényét nyomatékosan kifejezi a föltámadott Krisztus missziós parancsa (Mt 28,16-20; Mk 16,15), mellyel tanítványait minden néphez küldi. A keresztény misszió a görög filozófiát a saját szolgálatába állította, hogy utat találjon a görög bölcsélet által meghatározott szellemi közegbe. Szent Pál areopagoszi beszéde a későbbi egyházi misszió és párbeszédkereső apológia mintájává vált, amennyiben az apostol egyszerre keresi a kapcsolódási pontokat a görög filozófia természetes teológiájához, vele szövetségben tudva magát bírálja a helytelen vallásgyakorlatot és hirdeti a pogányok számára korábban ismeretlen Istent, Jézus Krisztus Istenét (ApCsel 17,16-33; vö. 14,8-16).

Az apológia külső/belső és a misszió belső igényéhez csatlakozott azonban még több fontos tényező is. A görög bölcsélet természetes teológiájának a kritikus igényéhez, mely a valódi/igazi isteni természet kritériumaira kérdezett és ilyen kritériumokat állított fel, azért is tudott szervesen kapcsolódni a keresztény teológia, mert magára a bibliai kinyilatkoztatásra is alapvetően jellemző az igaz és élő Isten határozott megkülönböztetésének igénye a hamis és ál-istenektől. Az üdvtörténeti tapasztalat alapján megfogalmazott ószövetségi tanítás szerint

az igaz, élő és egyetlen Isten megkülönböztető ismérvei közé tartozik, hogy ismeri a jövőt (és mindeneket), meg tud és meg akar menteni, igazságos és irgalmas, ura a történelemnek és teremtője a világnak, szentségében egészen más mint a világ, ám ugyanakkor cselekszik a világban. A görög bölcsélet természetes teológiájának kritériumai az igazi isteni természetre vonatkozóan nem esnek egybe a bibliai kritériumokkal, de tagadhatatlanul érintkeznek ezekkel és részleges átfedések állapíthatók meg közöttük. Az Izrael történelmében és Jézus Krisztusban önmagát kinyilatkoztató igaz és egyetlen Isten egyetemességigényével útjáró induló apostoli egyház – ahogy korábban már a zsidó szellemi misszió is Philón révén – szembesült a görög filozófia azon alaptörekvésével, mely Isten természet szerinti valósága, az isteni lét igazi kritériumai után kérdezett és e kérdésre egyetemesen érvényes igaz választ igyekezett adni. Magától értetődő és teológiailag megalapozott döntése volt tehát a keresztény misszióknak, amikor párbeszédet kezdett a görög filozófia természetes teológiájával és úgy fogta fel saját egyetemes igazságát, mint teljes és végső választ az igazi isteni lét kérdésére, s ezzel együtt önmagát úgy értelmezte mint az igazi filozófiát. Ennek a tudatos kapcsolódásnak a nyomait már Szent Pál apostolnak a pogányok felé kifejtett missziójában érzékelhetjük. Az apostol a Gal 4,8-ban azzal az igénnyel lép fel, hogy egyedül az általa hirdetett Isten a lényegénél fogva igaz Isten, míg a keresztények által a megtérésük előtt tisztelt istenek, „nem természet szerint istenek”. Ezzel a megfogalmazással az apostol tudatosan belekapcsolja mondanivalóját az isteni lét igazi természetéről folytatott filozófiai diskurzushoz. Így semmi meglepő nincs abban, hogy írásaiban többször megjelenjen olyan Istenre vonatkoztatott tagadó értelmű jelzők, melyek nemcsak az Ószövetség, de a görög filozófia apofatikus teológiájának is jellemző kifejezései: Isten láthatatlan, örök, halhatatlan, megközelíthetetlen (Róm 1,20-23; 1Tim 6,16).

Továbbá, a keresztény kinyilatkoztatóteológia és a görög természetes teológia szövetségi viszonyáról gondolkodva az sem kerülheti el a figyelmünket, hogy ez a szoros kapcsolat már az ószövetségi bölcsességi irodalom egyes könyveivel, melyek közül ebből a szempontból a Bölcsesség könyve a legfontosabb, útjára indult. Ez a bibliai írás jól példázta azt, hogy a görög filozófia bölcsességkeresése, fogalomkészletének elemei, az Isten megismerhetőségéről (Bölcs 13), világon belüli szellemi tevékenységéről (Bölcs 7,22-8,1), az ember természetéről (Bölcs 2,23; vö. Sir 17,1-14), a helyes értékrendről és az erényekről (Bölcs 7,7-21; 8,7), az isteni bölcsesség szerint elrendezett kozmoszról (Bölcs 9,1-19) megfogalmazott belátásai miként integrálhatóak az ószövetségi istentapasztalatba és a korábbi bölcsességteológiába, melynek közegében egyszersmind új és mélyebb jelentéshez is jutnak. Az újszövetségi írások közül elsősorban a János-evangélium mutat érzékeny kapcsolatot a görög bölcsélettel, valószínűleg az ószövetségi bölcsességi hagyomány közvetítésével. Nem véletlen, hogy a negyedik evangélium teológiai és krisztológiai kulcskifejezései – Ige, igazság, fény, élet – egyben alapkifejezései a görög bölcsületnek is. Ezzel Krisztus úgy jelenik meg benne, mint aki felülmúlóan beteljesíti és igazi önmagához vezeti nemcsak az Ószövetséget, de a görög filozófiát is. Nos, az útjára induló keresztény teológia a 2. századtól ennek a bibliai szemléletmódnak a szellemi örököse és folytatója.

Végül, a bibliai alapokkal kapcsolatos fentebbi megfontolásainkhoz hozzá kell még tennünk egy történelmi előzményt. A keresztény teológia számára döntő jelentőséggel bírt a Kiv 3,14 kijelentésének görög szövege a Hetvenes fordításban, mely a Kr.e. 3. században készült Alexandriában a görögül beszélő diaszpóra zsidóság számára azzal az igénnyel, hogy a bibliai istenhitet elérhetővé tegye a filozófiai műveltséggel rendelkező nem-zsidók számára is. Az egyházatyák elsődlegesen ezt a görög fordítást használták, ahol Isten nevének kinyilatkoztatása a következő formában szerepel: „Én vagyok az, aki van”, pontosabban „Én vagyok a létező” (egó eimi ho ón). A „létező” azonban a görög bölcsület alapfogalma. Feltételezhetően már a héber szöveg görögre fordítója is tudatosan választhatta ezt a filozófiai hagyományban oly alapvető jelentőségű kifejezést lehetőségként kínálva JHVH-név bölcsületi

értelmezésére. Ezt is meg is tette már a zsidó teológus, Alexandriai Philón, s az ő nyomán az apologéták is, akik a létezőről (to on, ouszia) kifejtett görög filozófiai megfontolásokból kiindulva az isteni lét, az igazi isteni természet meghatározásaként olvasták az isteni névkijelentést. Az „Az, aki van”, illetve „a létező” participiumos forma jelen időt sugall, változatlanságot, időtlenséget, időfölötti létezését. Isten, mint az igazi, a szó teljes értelmében „létező”, változhatatlan lét. A „név”-kinyilatkoztatásban Isten nem ilyennek vagy olyanak mondja magát, hanem egyszerűen a „létezőnek”. Philón és a keresztény teológusok szerint ez arra utal, hogy Isten léte tökéletességének kifejezhetetlen teljességét jelöli, mely forrása, eredete minden tökéletességnek. Ha Isten önmagát egyszerűen „a létezőként” nyilatkoztatja ki, nem ilyenként vagy olyanként, akkor az azért van, mert ő korlátlanul tökéletes, ő maga a végső mércéje minden tökéletességnek, a jóság teljességeként ő a forrása a létezők részleges tökéletességeinek. Isten mint a tiszta létező egyszersmind tökéletesen egyszerű, minden összetettség nélküli önazonosságként volt értelmezhető. Továbbá, mivel tiszta létezőként ő a tökéletesség teljessége, a végső mérce, az egészen egyszerű lét, ezért léte felfoghatatlan a számunkra: tudhatjuk, hogy Isten van, de nem tudhatjuk, hogy pontosan milyen és miként van. Isten felfoghatatlan, kimondhatatlan, megnevezhetetlen. „Nevének” kinyilatkoztatása így éppen a Mózes által kért névkinyilatkoztatás burkolt elutasítása, a megnevezhetetlenség kinyilvánítása.<sup>1</sup>

A fentebb röviden vázolt teológiai indokok alapján a keresztény teológia fősodra élénk párbeszédbe bocsátkozott a görög filozófia természetes teológiájával. A keresztény teológiának azonban azzal a nehéz feladattal kellett megbirkóznia, hogy egyfelől úgy kapcsolódjon kritikailag a filozófiai isteneszméhez, hogy a bibliai kinyilatkoztatás fényében újraértelmezze, átformálja és így építse magába annak igazságát; másfelől, hogy a filozófiai ész előtt is felelősen vállalhatóvá tegye saját isteneszméjét. Az apologéták különbözőképpen viszonyultak a filozófiai istenfogalomhoz.<sup>2</sup> Athénagorasz, Jusztinosz, Órigenész vagy Minucius Felix elsősorban szövetségést láttak benne a politeista istenhittel, vallásgyakorlatokkal szemben, és ennek megfelelően elsősorban a hasonlóságokat hangsúlyozták a bibliai istenképpel, a kereszténységet tartva az igazi filozófiának. Mások, mint Tatianosz, Antiochiai Theophilosz, Tertullianus vagy Iréneusz kritikussabbak voltak a görögök kozmoteológiával szemben, a krisztusi kinyilatkoztatás eredetiségét, isteneszméjének sajátosságait, magasabbrendűségét emelték ki. A kritika ellenére sem utasították el azonban a természetes teológia lehetőségét, azt tudniillik, hogy Isten létét és bizonyos tulajdonságait a világból, a teremtés műveiből kiindulva fel lehet ismerni, ahogyan már a Bölcsesség könyve és Pál apostol is tanította (Bölcs 13; Róm 1,18-20). A bírálat részleges volt, amennyiben vagy azt tette szóvá, hogy a filozófusok nem ismerték fel az Isten létének, az isteni természetnek a teljes igazságát; vagy a szkeptikus filozófia eszöztárával élve azt fogalmazta meg, hogy a különböző filozófiai vélekedések nem mind felelnek meg az igazságnak és gyakorta ellentmondanak egymásnak is; más esetekben az apologéták azt hangoztatták, hogy sokszor a filozófusok életmódja sem kifogástalan erkölcsileg és nincs összhangban tanaikkal.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Vö. Stead, Ch., *Filozófia a keresztény ókorban*, 133-149. Amint Stead megjegyzi, a keresztény teológiában nem alakult ki egységes álláspont abban a kérdésben, hogy Istent meg lehet-e nevezni. Pl. Euszébiosz vagy Athanasziosz szerint igen, Jusztinosz (Apol. II 5,6) szerint nem.

<sup>2</sup> Az apologéták alapvetően a keresztény hit filozófiai védelmét és jogszerűségének igazolását tűzték ki célul maguk elé. Ehhez társult egy missziós motívum a pogány világ felé, valamint annak legitimálási igénye, hogy a görög-római és a zsidó istentisztelet mellett az istentiszteletnek létezik egy harmadik útja, tudniillik a keresztény. Vö. Escribano-Alberca, I., *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, in HDG I/2a, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1974, 17. A keresztény teológia legfőbb párbeszédpartnerének és szövetségeseinek a görög filozófia természetes teológiáját tartotta, míg a politikai teológiát és a mítoszok teológiáját kemény kritikával illette.

<sup>3</sup> Szkeptikus érvelés (Kendeffy), bibliai-prófétai igazság ősisége.

Miután áttekintettük a filozófiai istenismerethez történő kapcsolódás főbb teológiai indokait a korai kereszténység részéről, foglaljuk össze vázlatosan a görög bölcsélet természetes teológiájának alapvető állításait.

## 2. Az isteni természet megközelítésének bölcséleti kritériumai - a filozófiai isteneszme

A görög filozófiának az útjára induló keresztény teológiával kortárs különböző áramlatai, iskolái – platonikusok, peripatetikusok, sztoikusok, epikureusok stb. – egymástól különböző, lényegi eltéréseket is tartalmazó elméleteket dolgoztak ki az isteni létről, mégis ugyanazon kérdésselvetésből indultak ki, rendszereik egy és ugyanazon téma különböző változatainak tekinthetők.<sup>4</sup> E közös kiindulási alap és a különböző válaszok közös elemei indokolják, hogy a „görög istenfogalom” általánosító kifejezést használjuk, nem megfélekedve ugyanakkor a filozófiai iskolák istenfelfogásának jelentős különbségeiről sem. A korai görög bölcsélet alapvető célkitűzése volt annak az isteni valóságnak a kutatása, aki/ami „természeténél fogva” (fűszei) isteni, nem pusztán emberi megegyezés, a néphit szokásai vagy a vallás mítoszai szerint az. A görög filozófia ennyiben lényege szerint „természetes teológia”. Alaptétele értelmében az tekinthető természete alapján, tehát igazán, valóban isteni létnek, amely az általunk ismert dolgok és folyamatok létrejöttét a legátfogóbban és legésszerűbben megmagyarázza. A természeténél fogva isteni valóság tehát nem más, mint a világban fellelhető létezők legvégső eredete, működésük legvégső magyarázata, elve, forrása. Az isteni valóság arkhé: mindenek legvégső princípiuma. A görög filozófia természetes teológiája a mítoszokban az istenekről megfogalmazott és áthagyományozott gondolatokat úgy tekintette, mint ennek az igazán isteni valóságnak a korlátozott, részben torzító, az igazán isteni valóság tökéletességének sok esetben meg nem felelő (istenek veszekedése, születése, házasságtörése, csalása stb.), s ezért allegorikusan értendő emberi felfogását.

Már a preszókratikus görög bölcsélet eljutott arra a belátásra, hogy a természete szerint isteni valóság, mint egyetemes és legvégső arkhé nem lehet tetszőlegesen sok. Az isteni valóságnak olyan eredetnek kell lennie, melynek nincsen rajta kívüli további eredete, hisz ez esetben már nem lehetne végső magyarázó princípium. A több, végső, egymástól függetlenül létező eredet gondolata ugyan megfogalmazódott a görög bölcséletben, de ezeket nem tekintették egymással minden szempontból egyenrangúaknak, illetve isteni valóságoknak; közöttük alá és fölrendeltségi viszonyt állapítottak meg. A több, egyetemes és végső arkhé feltételezésének a belső ellentmondását érzékelte a görög bölcsélet – ha több arkhé létezik, akkor mindegyikre külön-külön igaz lehet, hogy nincs önmagán kívüli eredete, s ebben az értelemben végső arkhénak tekinthető, ám ebben az esetben egyik sem lehet egyetemes arkhé, azaz mindennek a magyarázó elve és eredete – s lényeges korrekciókat hajtott végre a korábbi értelmezéseken az isteni valóság egységének a konzisztens állíthatósága érdekében. Mindenesetre a görög bölcsélet általános törekvése volt, ha nem is tudta mindig teljes következetességgel végiggondolni, hogy érvényre juttassa a természete szerint isteni valóság egy mivoltának gondolatát. Ennek szellemében fogalmazta meg már Xenophanész: „Egy isten a legnagyobb az istenek és az emberek között; sem alakra, sem szellemben nem hasonló a halandókhöz” (Xenophanes fragm. 23; vö. Alexandriai Kelemen, Sztróm. V, 109; Pannenberg 7). Parmenidész szerint az Egy az igazi, múlhatatlan és változhatatlan lét szemben a sokaság változó és múlandó világával. Platón a Jóval azonos Egyet tekinti az ideák föltétlen isteni alapjának. Arisztotelész és a sztoa bölcsellete is ragaszkodott az isteni lét egységéhez. A középső platonizmus filozófusai, ahogyan a zsidó hellenista teológus, Philón is, úgy értelmezték a platóni ideákat, mint a világot alkotó Isten értelmének örök gondolati tartalmait, paradigmáit. Ezzel jelentős lépést tettek az isteni egység biztosítása felé, hiszen Isten

<sup>4</sup> Pannenberg, W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, in ZKG 70 (1959) 1-45.

értelmébe helyezték a Platónnál a démiurgosztól még független isteni ideákat.<sup>5</sup> A filozófusok a népi vallásosság politeista felfogását egyrészt kritikával illették. Másrészt úgy igyekeztek a többistenhitet összeegyeztetni a legfelső isteni valóság egyetlenségének tételével, hogy az isteni természet megvalósulásában fokozatokat állapítottak meg, ahol a legteljesebb és szoros értelemben csak egy nevezhető istennek, istennek.<sup>6</sup>

A görög filozófiában kezdettől jelenlévő, és egyre határozottabban megfogalmazódó belátás szerint a létezők egy és végső isteni eredetének egészen más természetűnek kell lennie, mint a keletkező, változékony, múlandó és sokaságban létező dolgoknak. Az istenség másságát elsősorban a testi, látható, tökéletlen, összetett és változékony létezőkhöz viszonyítva, velük szembeállítva állapították meg: mint testetlenséget, láthatatlanságot, változhatatlanságot, szellemi létet és egyszerűséget. Ezzel párhuzamosan egyre világosabban megfogalmazták az isteni lét felfoghatatlanságának a tételét is. Már Platón utalt arra, hogy a mindenség alkotóját és atyját nehéz megtalálni s aztán még nehezebb, sőt lehetetlen mindenkinek közölni (Tim 28c). Az ember testisége miatt csak nagy nehézségek árán tudja a tisztán szellemi létet megragadni (Phaid 65,a-67b; Soph 232e ff). A Jó ideáját csak elégtelenül tudja felfogni (Resp 55a, 517b), hiszen a Jó túl van a létezőn (Resp 509b: epekeina tész usziasz). Az istenek igazi nevét, mellyel magukat nevezik, az ember nem ismeri, az istenség lényegi megnevezése számunkra elérhetetlen (Krat 400d).

Az isteni természet szellemiségének az állítása az isteni létnek az anyagi világhoz viszonyított transzcendenciáját volt hivatott kifejezni. Általánosan elfogadott tétel volt, hogy az értelmes szellemi természet felette áll az élettelen, de az értelmetlen élőlények természetének is. Az erkölcsi rossz forrása nem az értelem, hanem éppen az, hogy az értelem nem képes fennhatóságot gyakorolni a szenvedélyek fölött. Ráadásul az értelem már az ember esetében is valami rejtélyes valóságként jelent meg, hiszen működéséről az embernek van tapasztalata, de ugyanakkor láthatatlan. Mindezek a sajátosságok számos filozófus számára elfogadhatóvá tette, hogy Isten megnevezéseként a nousz fogalmát fogadják el és kijelentsék: „Isten értelem, vagy valami annál jobb”.<sup>7</sup> Másfelől azonban Isten nouszként és szellemként történő felfogása gyengíthette is az istenség mástermészetűségének a hangsúlyozását, hiszen az ember szellemi természetével tette összemérhetővé (nousz) és a szellemi szubsztanciák osztályába sorolhatóvá, ahogyan ez Arisztotelésznél meg is történt (noészisz noészeósz). A szellemiség önmagában azért sem tudta elégségesen biztosítani az isteni természet transzcendenciáját, mert az istenség logoszként, vagy pneumaként úgyszólván elgondolható volt, mint a kozmosz rendjének és működésének immanens princípiuma, mely világlélekként a mindenséggel mintegy egyetlen élőlényt alkot, ahogyan a sztoa bölcséletében ez a gondolat megjelent.

Az isteni lét végső eredet mivoltából következett és az isteni természet transzcendenciáját nyomatékozta az istenség egyszerűségének az állítása. Minden összetett létező szükségképpen feltételez egy önmagán kívüli okot, mely a létezőt felépítő elemek,

<sup>5</sup> Mindazonáltal megjegyezhetjük, hogy Platón késői dialógusaiban észlelhető az elmozdulás egy világot igazgató isteni értelem irányába. A Philéosz és a Törvények egy teista értelmezés vonásait mutatják, sőt a Törvények az első természetes teológia vázlatának tekinthető, mely a világot irányító legfőbb isteni értelem létezése mellett érvel. Vö. Stead, Ch., *Filozófia a keresztény ókorban*, Osiris, Budapest 2002, 38, 66. Elsőként Eudórosznál bukkan fel az a középső platonizmusra jellemző eszme, hogy az ideák Isten gondolatai, melyek az isteni értelemben vannak. Vö. Somos Róbert bevezetője in: *Középső platonizmus. Szöveggyűjtemény*, Osiris, Budapest 2005, 32. Többek között Albinosz így fogalmaz: „Az ideák az isten örök és önmagukban véve is tökéletes gondolatai.” Vanyó, L., *Theologia graeca*, Budapest 1992, 72. Ily módon az első isten, mint legfőbb értelem az arisztotelészi Első Mozgató (Metaph. XII) fogalmával került fedésbe. Vö. Dillon, J., *The Middle Platonists. A Study of Platonism*, London 1977, 283. Philón, a zsidó teológus is követte azt a középlatonikus nézetet, mely Isten értelmébe, logoszába helyezte az ideákat. Vö. Stead, Ch., *Filozófia a keresztény ókorban*, 69-71.

<sup>6</sup> Stead, Ch., *Filozófia a keresztény ókorban*, 116-119.

<sup>7</sup> Arisztotelész, fr. 46. Idézve: Stead, Ch., *Filozófia a keresztény ókorban*, 151.

mozzanatok összetételének az oka. Így az összetett létező nem lehet végső eredet, hisz önnön összetett létének, összetettségének is kell lennie egy további eredetének. A végső eredetnek egyszerűnek kell lenni. Platón az istenség egyszerűségét azzal indokolja, hogy minden, ami összetett, az ismét felbontható, változékony, megszüntethető. Mivel az istenség változhatatlan és örök, egyszerűnek kell lennie (Resp 382e). Platón Isten egyszerűségének a tételéből aztán levonja azt a következtetést is, hogy Isten minőség, azaz tulajdonságnélküli (Resp VI, 509b. Nem használja ugyan az apoiosz, kifejezést, de az „epekeina ousziasz” kifejezés itt tartalmilag ezt jelenti). Arisztotelész értelmezésében az istenségnek, mint az első önmagát gondoló értelemnek (noészisz noészeosz) és az első mozdíthatatlan mozgatónak (protón kinún akinétón) az egyszerűsége abban áll, hogy benne nincs semmi potencialitás (matéria), hanem tiszta szellemként tiszta aktualitás (energeia). Ez a tiszta szellemi egyszerűsége az alapja annak, hogy az isteni valóság csak egy lehet, egyetlen, mivel minden általa, mint célok által mozgatott létezőre jellemző bizonyos potencialitás és változékonyosság, mozgás (Metaph 1074a 33-38; 1071b 20f; 1072a 32f; 1072b 5-13; 1015b 11f).

A középső platonizmus az istenség egyszerűségének a tételét továbbgondolja: nemcsak a szubsztancia akcicens összetettsége nem lehet Istenben, mely a változékonyosság lehetőségét adja, de a genus és a differentia specifica összetettségét is ki kell zárni belőle. Következésképpen, az isteni lényeg nem definiálható, fogalmilag nem határozható meg (Albinosz, Didaszk, 10, p. 165,5 köv.; Kelszosz véleménye in Órigenész, Kelszosz ellen, VII, 42; Alexandriai Kelemen, Sztróm. V, 12). Ezen az alapon a középplatonikus bölcselek egyfelől állították Isten lényegének a felfoghatatlanságát, ugyanakkor ragaszkodtak hozzá, hogy Isten, mint a szellemi lét, értelem legmagasabb rendű formája valamiképpen megismerhető az emberi szellem, értelem számára. Különösen Albinosz egyengette az utat abba az irányba, hogy a filozófia eljusson a szellemi tulajdonságok, minőségek állíthatóságának a radikális tagadásáig Istennel kapcsolatban. Tagadta, hogy Istenben szellemi forma (eidosz) lenne. Isten túl van minden ellentétben és különbségen, ezért sem jónak, sem rossznak nem akarta őt nevezni (Didaszk., 10, p. 165,5köv.). Albinosz Platón nyomán és a kortárs platonikus filozófusokkal együtt (Kelszosz, Türoszi Maximosz) Isten értelmi megközelítésének hármasságát állapította meg: a tagadás vagy elvonatkoztatás (via negationis; kat'afaireszin), az analógia vagy okság (via causalitatis; kat'analogian) és a fokozás vagy fokozatos felemelkedés (via eminentiae; anagógé) útját.<sup>8</sup>

Isten egyszerűségének, egységének, s ezzel összefüggésben felfoghatatlanságának filozófiai értelmezésében Plótinosz vonta le a végső következtetéseket. Az egészen egyszerű és egyetlen isteni valóság nem azonosítható Arisztotelész első szellemi szubsztanciájával, mivel ez a gondolkodó és elgondolt (legalábbis logikai) kettősséget tartalmazza, noha önmagát gondolja. A tiszta isteni egyszerűség és egység túl van a szellemre jellemző egyesítő, azonosságot megvalósító egységen is. Következésképpen, az emberi szellem megismerése számára elérhetetlen, felfoghatatlan az isteni valóság, a tiszta Egy. Nemcsak azért, mert gondolkodásunk szétválasztó és összetevő, megkülönböztető és egyesítő gondolkodás, hanem azért is, mert a szellem önmagával való egysége sem az eredeti egység, hanem csak másodlagos: az önmagával (sohasem tökéletes) azonosságra jutó szellem egysége (Enn VI, 9, 2). A görög filozófiai reflexió tehát, mely a dolgok működésének legvégső eredetként és magyarázó arkhéjaként értett, természete szerinti, igazi, valódi isteni valóság után kutatott, az

<sup>8</sup> Didaszk. 10, 165,25k. Valószínűleg a platonista filozófusok a pütagoreus bölcselektől kölcsönözték a negatív teológiának illusztrálására azt a hasonlatot, amit Albinosz is alkalmaz. A tagadásokkal minden meghatározást el kell távolítani Istentől, ahogy a geometriában a pont fogalmához úgy jutunk el, hogy a testből elvonatkoztatjuk a felületet, a felületből a vonalat, majd a vonalból a pontot. A tagadás, a lehető legteljesebb elvonatkoztatás – afele panta – a három út közül a legmegfelelőbb és önálló gondolati út. A másik kettő inkább csak kiegészítő jellegű. Az analógia útjának mintája Platónnál a híres Nap-hasonlat (Állam, 508b köv); a felemelkedő fokozásé Diótima beszédének (Lakoma, 208e) és a 7. levélnek (341c-d) a kombinációja. Vö. Witt, R.E., Albinus and the History of Middle Platonism, Cambridge 1937, 132; Dillon, J., The Middle Platonists. A Study of Platonism, 285.

isteni lét egységének, egyszerűségének, szellemiségének, változhatatlanságának, egészen más mivoltának állításával eljutott az isteni természet felfoghatatlanságának tételéhez, az értelmi-filozófiai belátás határaihoz.

### 3. A kontempláció (theoria) és az apofatikus teológia kezdetei a görög filozófiában

Platón működése a görög polisz társadalmi, politikai, vallási életének válságos időszakára esett, ezért filozófiájának célja a sokrétű krízishelyzetből kivezető út megmutatása volt, az ember etikai, politikai és vallási életének a megújításával. A mítoszok elbeszélései és a hozzájuk kapcsolódó kultusz által meghatározott vallási tradíció kétségessé válásának idején, amikor a görög városállamok istenségei szent hatalmukat elveszteni látszottak, Platón és követői számára az isteni valóság megközelítésének új módjaként mutatkozott a kontempláció útja. A szemlélődést és az egész filozófiai életmódot a kozmosz és az emberi létezés végső, kimondhatatlan isteni alapjával való szellemi egyesülés vágya határozta meg. Platón felfogása szerint az ember igazi valója, szellemi lelke folytonosan az abszolút Jó birtoklására törekszik, s egyedül ez boldogíthatja. E birtoklás valósul meg a theória, a szellemi szemlélés aktusában. E kontempláció a felemelkedő erkölcsi és ismeretbeli megtisztulás (katharszisz, aszkézisz) gyümölcse, mely akkor éri el célját, amikor a nousz, vagyis az emberi lélek legfelső szellemi, isteni eredetű megismerő képessége egyesül isteni forrásával.<sup>9</sup> Platón dialógusai úgy mutatják be az embert, mint akit az ideák csúcsán található abszolút Szép és Jó vonz magához. A Szép és Jó elveszithetetlen, örök és tökéletes birtoklására törekvő „erotikus” léleknek a testi szépségtől kiinduló, a cselekedetek és a tudományok szépségére reflektáló, egyre szellemibbé váló felemelkedésének útját ábrázolja a Lakomában Szókratész elbeszélése Diotima érosz-tanáról. (A Lakoma 201d-212a) A felemelkedés végén az érosz által mozgatott lélek „hirtelen valami csodálatos természetű szépséget pillant meg” (A lakoma 210e), mely örökkévaló és önmagában való szépség, melynek szemléléséért egyedül érdemes élni (211c). E szépséggel egyesülő, azt birtokba vevő szemlélődés termékennyé teszi a lelket, hogy ő maga is szép, jó cselekedeteknek, erényeknek adjon életet (209a). Nem egyszerűen a szép fogalmának absztrakt meghatározásáról van itt szó, a kontempláció nem definiáló aktus, hanem közvetlen egyesülés a Széppel, intuitív megismerést és szeretetet magában foglaló találkozás vele. A Szép hirtelen jelenik meg és nyilvánul ki a rá vágyakozónak.

Az érthető, vagyis a valódi létezők, s végső soron a Jó szemlélésére való felemelkedésről van szó Platón barlang hasonlatában is. (Állam VII, 514a-518d) Ebben a leírásban azonban az érosz nem kap szerepet. Platón inkább azt hangsúlyozza, hogy az isteni dolgok kontemplációjára való felemelkedés erőfeszítést, megtisztulást, vezetést, nevelést igényel, s az értelmi megvilágosodás fokozatain vezet keresztül. Az értelemmel megismerhető létezők világában a legvilágosabb a Jó ideája, melyet azonban csak nehezen s utolsóként lehet meglátni. A Jó a létezés és megismerés végső forrása. Aki már felemelkedett a szemlélésére, mint az igazi filozófus, annak feladata, hogy visszatérjen a látszatok világában élő embertársaihoz, feloldozza őket a hamis vélemények uralma alól és elvezesse őket az igaz létezők, végső soron a Jó szemlélésére. A platóni értelmezés szerint a kontemplációból praxis, sőt politikai jelentőségű életgyakorlat fakad. Az állam vezetésére azok alkalmasak, akik tisztában vannak az emberi lélek szellemi természetével és képesek a kontemplációra.

A szemlélődés végső tárgyával, a Jóval kapcsolatban Platón filozófiájában megjelennek az apofatikus teológia nyomai, jöllehet a tagadó típusú kijelentések nem alkotnak rendszert. A Jónak az ideákhoz való viszonyát illetően Platón egyfelől azt állítja, hogy a Jó maga a legfőbb idea, az ideák hierarchiájának a csúcsa, azaz az igazi, a valódi létező (to ontosz on) a létezők között, melyet a filozófus a lélek szellemi, isteni eredetű

<sup>9</sup> Bernhard McGinn, *The Foundations of Mysticism I. The Presence of God: A History of Western Cristian Mysticism*, New York 1992, 25 köv. Összefoglalásunk a továbbiakban McGinn megfontolásaira támaszkodik.

részével képes megismerni (Állam VI, 490b). Másfelől, a Jó transzcendenciáját hangsúlyozandó azt emeli ki, hogy a Jó túl van a létezőn (epekeina tész ousziasz), vagyis az ideák, mint érthető, valódi létezők tartományán is. A Jó forrása az ember megismerő képességének, a dolgok megismerhetőségének (igazságának), létezésének és lényegének, de ő maga „nem a létező, hanem a létezőt méltóságával és erejével messze túlszárnyalja” (Állam VII, 509a-b). Természetesen, az a megfogalmazás, hogy a Jó „nem a létező”, nem azt jelenti, hogy a Jó nem létezik. A kijelentés háttérben valójában az áll, hogy Platón átvette a megismerés és a létezés/létező egybevetésének parmenidészi tételét.<sup>10</sup> Ideának, (szellemi, belső) formának (eidosz, idea) nevezte a valódi, teljes értelemben vett létezőt (to on; ouszia), mely értelemmel teljesen megragadható, megismerhető (noéton). A létező (to on) és az értelemmel megismerhető, megérthető (noéton) azonos. „A teljesen létező teljesen meg is ismerhető, a semmiképp sem létező pedig mindenképpen megismerhetetlen (Állam 477a 2-3). A Jó státuszának kettős megítélése abból fakad, hogy egyfelől a Jó mint maga is szellemi valóság, sőt a szellemi valók (ideák) hierarchiájának a csúcsa, igazi létezőnek (idea) és így értelemmel megismerhetőnek tartandó. Másfelől azonban nem alkalmazhatók a Jóra a létező (idea) határozmányai minden további nélkül, amennyiben a Jónak kitüntetett státusza az, hogy föltétlen (anhüpoteton) és forrás-léte van: a föltételes létezők (ideák) megismerhetőségének és a megismerésnek, azaz az ideáknak, mint az igazi létezők-lényegek forrása. Így egyszerre igaz, hogy a Jó igazi létező (idea) és ugyanakkor túlszárnyalja a valódi létezőket (ideákat), megismerhető, de nem úgy, ahogyan általában a szellemi valókat megértjük.

A bölcsesség taníthatóságával és megfogalmazhatóságával kapcsolatban a filozófus úgy nyilatkozik a 7. levelében, hogy a „végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább” (341 c-d). Nem egyértelmű, hogy pontosan mire gondol itt, de az világos a kontextusból, hogy a legfőbb kérdésekre vonatkozó végső bölcsesség megismerésének és kifejezésének a hatáiról, illetve feltételeiről szól, mely értelmezhető az apofatikus teológia részeként is. A későbbi újplatonikus apofatikus teológiára talán a legnagyobb hatást Platónnak a *Parmenidész* c. dialógusa gyakorolta. A szerző e művének második részében a parmenidészi dialektikát alkalmazza az Egy ideájára (134e-166c). Annak a kérdésnek a kapcsán, hogy az Egy létezik-e vagy sem, a filozófus nyolc hipotézist vizsgál meg, melyek közül négy akkor áll elő, ha létezik, négy akkor, ha nem létezik az Egy. Az első hipotézis az apofatikus hagyomány szempontjából különösen is fontos. Ha feltesszük, hogy létezik az Egy, akkor, mivel semmiféle sokaság vagy összetettség nem jellemezheti, mentesnek kell lennie az ellentétes határozmányok mindegyik tagjától (nyugalom és mozgás, azonos és különböző, hasonló és nem-hasonló, egyenlő és nem egyenlő), következésképpen felette áll az ideáknak mint valódi

<sup>10</sup> Már Parmenidész állítja, hogy a nem létezőt nem lehet megismerni és kifejezni (fragmentum 2.), valamint, hogy ugyanaz a dolog létezik az elgondolás számára, mint ami végett a gondolat létezik (fr. 8,34; más fordítás szerint: „ugyanaz a gondolkodás és ami végett (vagy ami miatt) a gondolat van”), illetve, hogy ugyanaz a gondolkodás és a létezés (fr. 3.). Egyfelől tehát bármit is gondolunk el, azt mindig valamiként gondoljuk el, azaz létezőként. A nem létezőt nem tudjuk elgondolni, mert az abszolút nem létezőt elgondolni azt jelentené, hogy a gondolatnak nem lenne tárgya, tartalma és így semmit sem gondolnánk el, tehát nem lenne maga az elgondolás sem. Másfelől, Parmenidész szerint a létezők tartománya nem terjed túl azon, mint amit el tudunk gondolni. Egy elgondolhatatlan létezőt feltételezni ugyanis ellentmondásos lenne, hiszen ebben az esetben is elgondolnánk valamit, ami éppen ilyen létező. Végső soron tehát az, ami van, nem más, mint az, amit el lehet gondolni, és az elgondolás annak a megragadása, ami van. Vö. Kirk, G.S. – Raven, J.E. – Schofield, M., *A preszókratikus filozófusok*, Atlantisz, Budapest 1998, 360, 371; Görög gondolkodók 1, Thalészról Anaxagoraszig, Budapest 1993, 85. Vö. Perl, E.D., *Theophany: the neoplatonic philosophy of Dionysius Areopagite*, New York 2007, 5-16.



létezőknek (lényegeknél), melyeket ezek a határozmányok jellemeznek. Végső soron tehát az Egy fogalma kizárja a valamiféle (bármiféle) létezőként/lényegként való létezését. Platón így összegzi a gondolatmenet negatív eredményét az Egyre vonatkozóan: „Tehát neve nincsen, sem beszéd, sem tudomány, sem észrevevés, sem vélekedés nem lehet róla. (...) Tehát senki meg nem nevezi, nem beszél és nem vélekedik róla, meg nem ismeri, s egyáltalán semmi létező észre nem veszi őt.” (142a) Az újplatonikus filozófia Egyre vonatkozó negatív teológiája részben e platóni szövegrészből merített, s az Egyet azonosította a Jóval és Széppel, mint a mindennek végső princípiumával.<sup>11</sup>

Az bizonyos, hogy Platónnál a kontempláció magában foglalja a megistenülést. Ez nem is lehet másként, hiszen a „hasonló a hasonló által ismerszik meg” Empedoklészre visszamenő tétele értelmében, a szemlélőnek istenivé kell válnia ahhoz, hogy az isteni valóságot (Jó, Szép, a mindenség atyja és alkotója) szemlélni tudja. Az ember szellemi lelke (nousz) isteni eredetű és képes a megistenülésre, azaz a veleszületett isteni természetének felébresztésére és kiteljesítésére a katharszisz, az erkölcsi tökéletesedés és a kontempláció révén. Az emberi élet célja az, hogy „lehetőség szerint minél hasonlóbba váljunk az istenhez; s ez a hasonlóság a bölcsességgel párosult igazzá és szentté válás ... és nem más ez a hasonulás, mint az, hogy mentől igazságosabbá válik az ember” (Theaitétosz 176b). Kétségkívül Platón theószisz fogalma abban gyökeresen különbözik a keresztény átistenülés fogalomtól, hogy a filozófus szerint az emberi lélek természeténél fogva isteni (préegzisztens, keletkezetlen) valóság, míg a bibliai tanítás szerint az egész ember testében-lelkében teremtmény, lelkének is időbeli kezdete van, ám Isten kegyelmi ajándékképpen részesedhet az isteni természetben, azaz átisteníthető. Abban azonban a keresztény értelmezés részben érintkezik a platóni theószisz felfogással, hogy tartalma az örök élet, jóban való megszilárdulás, a teljes bölcsességre, szentségre és igazvoltra eljutás, a maradéktalan megtisztulás szükségessége és a boldogító, vele egyesülő szemlélése Istennek. Ezek az érintkezési pontok lehetővé tették, hogy a platóni kontempláció (spekulatív, intellektuális misztika) elemei részben beépüljenek a keresztény spiritualitásba és teológiába.

#### 4. A filozófiai istenismerethez kapcsolódás lehetőségei és nehézségei

A korai keresztény teológia a filozófiai istenbizonyítások átvételével magáévá tette a görög bölcséletnek azt az eljárás módját, mely a világon belüli adottságokból következtet vissza azok végső alapjára, eredetére, arkhéjára.<sup>12</sup> A görög kozmoteológia gondolkodásmódjának ez az átvétele a keresztény kinyilatkoztatásteológia számára annyiban jogos, amennyiben Szent Pál szerint maga Isten tesz tanúságot önmagáról a teremtésben. Ezért ami Istenben láthatatlan, örök ereje és istensége, arra lehetséges a teremtés műveiből visszakövetkeztetni (Róm 1,19-20). Az apologéták számára ismert volt az értelmi megismerés Istenhez vezető útjaként az okságon alapuló kozmoteológia, elsősorban a sztoikusok és peripatetikusok filozófiájából valamint a hellenista zsidóság teológiájából. Ugyancsak ismerték és alkalmazták a tagadással

<sup>11</sup> Arisztotelész *A Jóról* c. munkájában arról tudósít, hogy már maga Platón azonosította a Jó ideáját az Eggyel, mint a fizikai és szellemi világrénd princípiumával. Vö. Kozmikus teológia. Források a görög filozófia istentanához a kezdetektől a kereszténység színrelépéséig (szerk. Bugár M. István), Kairosz, Budapest 2005, 27; 157-160.

<sup>12</sup> Vö. Arisztidész, *Apol.* 1,1-2; 13,7; Athénagorasz, *Kérvény*, 13,1köv., 16,2köv.; Iréneusz, *Adv.haer.* II,9,1; 25,2. Juszminosz velünk született istenismeretről beszél, ezt inkább az emberi természetbe oltott szemléletnek tartja, mintsem a világ rendjéből visszakövetkeztetés eredményének (II *Apol.* 6,3). Amint Pannenberg megjegyzi, a korakeresztény teológia csak elvétve alkalmazza Istenre az „arkhé” kifejezést (Tatianosz, *Beszéd a görögök ellen*, IV,3; Iréneusz, *Adv. Haer.* II,1,1; 2,3), mert a kortárs teológia a szót nem kizárólag az isteni lét megjelölésére tartotta fenn. Vö. Escribano-Alberca, I., *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, in HDG I/2a, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1974, 18-25.

operáló apofatikus teológiát, melynek fő forrása számukra a középső platonizmus képviselőinek írásai voltak. Ahogy fentebb láttuk, a görög filozófia Isten létének igazolásával egyszerre az isteni természet bizonyos lényegi sajátosságaira is következtetett. A bölcelet e természetes teológiájának eredményeit az apologéták jórészt összeegyeztethetőnek találták a szentírási kinyilatkoztatás isteneszméjével, s ezért beépítették tanításukba. Ez az integrációs törekvés összetett folyamat volt és sikerességét tekintve vegyes képet mutat. Túlnyomórészt a módosító és kritikus elsajátítás jellemezte az integrációt, melynek során a bibliai kinyilatkoztatás eredeti sajátosságát megfelelően megőrizték, sőt ennek fényében a bölceleti reflexió istenfogalmát is konzisztensebbé tették, illetve elmélyítették. Más esetekben a kapcsolódás inkább csak felületes összekapcsolást, külsődleges egymáshoz rendelést eredményezett. S voltak olyan témakörök is, melyekben a filozófiai istenfogalom bizonyos sajátosságainak az átvétele szinte feloldhatatlan nehézségekbe ütközött, s az integrációs kísérlet során nem sikerült kellően érvényre juttatni a bibliai kinyilatkoztatás istentapasztalatának a szempontjait. Tekintsük át, hogy a bölceleti isteneszme meghatározó ismertető jegyeihez hogyan viszonyult az apologéták teológiája.

### **Egység, szellemiség, egyszerűség**

A bibliai monoteizmuson nyugvó keresztény teológia természetesen kapcsolódni tudott a filozófiai monoteizmushoz, sőt korrigálni tudta annak következetlenségeit. Az isteni lét egységének az elgondolásában a görög filozófia számára folyamatosan szinte leküzdhetetlen akadályt jelentett az anyag: az isteni szellemi lét korrelatívumaként felfogott materiális princípium, mellyel az isteni szellem dinamikus egységet alkot (vö. Anaximandrosz, sztoa), vagy mellyel szemben áll (Anaxagoras, platóni hagyomány), mint a formanélküli anyagot megformáló, neki alakot adó és elrendező szellem. Ennek megfelelően az arkhé, a végső eredet és magyarázó elv állítása nem egyszer többes számban történt (a platóni arkhai: az anyag, az ideák, a démiurgosz), amely végső soron az arkhé egyetlenségét és egyetemes magyarázó erejét vonta kétségbe.<sup>13</sup> A bibliai teremtéshit alapján (2Makk 7,28; Ter 1,1-31) a keresztény teológia áttörte az anyagi és a szellemi korrelációjának a filozófiai szemléletét, amikor a 2. század során kidolgozta a *creatio ex nihilo* tanítását, melynek értelmében az egész anyagi és szellemi világot egyedül Isten, minden előfeltétel nélkül, szabadon, időbeli kezdettel teremtette. A szellemi és anyagi lét korrelációja helyére a teremtetlen Isten valamint a teremtett szellem és anyag közötti különbség lépett, melyet maga Isten szabadon hozott létre. Ezzel az anyag kikerült az arkhé pozíciójából és lehetővé vált Isten, mint egyetlen végső princípium állítása. A teremtés motívumával kapcsolatban hasonló jelentőségű módosítást végeztek az apologéták, amikor hangsúlyozták, hogy az isteni jóság, mint a világ keletkezésének a forrása Isten szabad szeretetét jelenti, mellyel létet ad nem-létezőnek. Míg a platóni világeredetmagyarázatban az isteni jó, mint az anyag kozmoszá rendezésének motívuma szükségszerűséget foglal magában – a jó szükségszerű tulajdonsága, hogy nem irigy, így szükségszerű a démiurgosz elrendező tevékenysége – a teremtés a teremtő Isten személyes, szabad és jó tette.

Az apologéták a teremtetlen Isten természetének a jellemzésére használták a szellem (pneuma, spiritus), az értelem (nousz, intellectus), a bölcsesség (szophia, sapientia) és a

<sup>13</sup> A platóni három princípiumból (démiurgosz, ideák, anyag) Arisztotelésznél és a középső platonizmus legtöbb képviselőjénél két princípium maradt meg: Isten, kinek értelme, logosza tartalmazza az ideákat, mint gondolatokat, valamint az anyag. Úgy tűnik, hogy a platonikusok közül Eudórosz kivétel, amennyiben az egy végső elv létezése mellett foglal állást. Nézete szerint tehát nemcsak az ideák, hanem az anyag is Istentől, mint az egy végső arkhétól ered. Ezt azonban nem időbeli teremtésként fogta fel, hanem Istentől való örök függésként, ahogy az ideák esetében is erről van szó. Alexandriai Philón a bibliai teremtéshit alapján az egész teremtett világ egy végső eredetének tekintette a teremtő Istent. Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 67, 80.

logosz kifejezéseket. Platónt és a platonikus hagyományt követve, ezen a ponton a sztoikus panteizmustól elhatárolódva, elsősorban Isten transzcendenciáját akarták kifejezni a megjelölésekkel az anyagi világhoz képest. Isten szellemi természete azt jelenti, hogy testetlen, érzékszervekkel felfoghatatlan, láthatatlan, kiterjedés nélküli, egyszerű (Tatianosz, Oratio IV,1-2, XV, 2; Jusztinosz, Apol II, 7, 9). A bibliai kinyilatkoztatás Istent tudatos, értelmes lényként tanúsítja, de nem nevezi értelemnek (nousz). Talán ennek is volt köszönhető, hogy a keresztény teológusok között nem volt egyetértés a fogalom megfelelő voltát illetően. Jusztinosz, Arisztidész, Minucius Felix, Kelemen, Órigenész mindenesetre használják a terminust. A Szentírás Istenre alkalmazza a pneuma, a logosz és a sophia kifejezéseket, általában birtokos szerkezetekben (Isten pneumája, logosza, szophiája), mely egyfajta különbözőséget sejtet a birtokos és a birtok között. Ugyanakkor néhány helyen, úgy tűnik, hogy Isten istenségét, magát az isteni természet jellemzi a „pneuma” kifejezés és ez összefüggésben áll a megismeréssel.<sup>14</sup> Így aztán Órigenész Isten szellemi természetét a nouszként értelmezi. A sztoikus felfogással szemben, mely szerint a pneuma egészen finom láthatatlan anyag, hangsúlyozza, hogy Isten sem nem test, sem nem kötődik a testhez, hanem önmagában osztatlan szellemi természet és teljes egészében értelem.<sup>15</sup> Az apológéták tisztában voltak ugyanakkor azzal, hogy ezek a pneuma és a nousz megnevezések sem képesek kifejezni Isten lényegét, mert Isten tiszta szellemi természete különbözik a teremtett és anyaghoz kötött szellemi természettől. Van ismeretünk Isten szellemi-értelmi tevékenységéről, ám a nousz kifejezést csak erre a tevékenységre, nem magának az isteni lényeknek a megjelölésére használhatjuk (Theophilosz, ad Autol I, 3; Iréneusz, Adv.haer. II, 13, 4-8). Mindenesetre a keresztény szerzők szinte kivétel nélkül elfogadták a test és a szellem, az érzékelhető és az ésszel felfogható platonikus megkülönböztetését és azt a tételt, hogy Isten valamiképpen az ésszel felfogható világhoz tartozik, vagy azzal rokon, vagy azon keresztül közelíthető meg.<sup>16</sup>

Az apológéták magukévá tették az isteni lét egyszerűségére vonatkozó filozófiai belátást is. A bölceleti reflexiót követve hangsúlyozták, hogy az egyszerűség következik Isten végső eredet mivoltából és változhatatlanságából egyaránt. Ami összetett, az nem lehet eredet nélküli első eredet, hiszen az összetett létező feltételezi alkotórészeinek létét. Ami összetett, az felbomolhat, azaz változhat, megszűnhet (Arisztidész, Apol. I,5; Tatianosz, Beszéd, V,2; XV,2). Iréneusz számára különösen is fontos Isten egyszerűségének állítása a valentiniánus gnózzissal szemben, mely az emberi értelem szellemi mozzanatainak sokaságát átviszi Istenre, s ezzel összetett létezőként gondolkodik róla. A lyoni püspök értelmezésében Isten egyszerűsége azt jelenti, hogy benne a tökéletességek és tulajdonságok teljessége az egység módján valósul meg, tulajdonságai és cselekvései egybeesnek egymással és magával Istennel.<sup>17</sup> Magát ezt az egybeesést, s vele Isten lényegét, már nem tudjuk önmagában elgondolni, inkább csak követelményként állítjuk. Isten egyszerűségének a tételéből az apológéták nem vonták le azt a messzemenő következtetést, hogy Istennek nincsenek és nem is lehetnek tulajdonságai. A keresztény teológusok a filozófusokhoz hasonlóan használnak olyan megfogalmazást, hogy „Istennek sem színe, sem alakja nincsen”, de az „alaknélküliséget” úgy értelmezik, hogy az az érzéki minőségektől és a mennyiségi meghatározottságoktól való mentességét jelenti.<sup>18</sup> Fenntartják azt a véleményüket, hogy Istennek van szellemi, a testi szemeknek láthatatlan, kimondhatatlan és leírhatatlan „alakja”

<sup>14</sup> Jn 4,24: „Az Isten lélek (pneuma: szellem)”. Vö. 2Kor 3,17; 1Kor 2,11.

<sup>15</sup> De Princ. I,1,3 sk és 6. vö. Pannenberg, W., Rendszeres teológia I, Osiris, Budapest 2005, 284, 292.

<sup>16</sup> Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 152.

<sup>17</sup> Isten „egészében elme, egészében szellem, (...) egészében hall, egészében lát, (...) egészében minden jó forrása.” Adv.haer. II, 13,3. Idézve: Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 121. vö. Adv.haer. II,28,5.

<sup>18</sup> Arisztidész, Apol. I,5; Jusztinosz, Dial. 4,1. Vö. Phaidrosz 247c; Plutarkhosz, de Iside 76; Kelszosz, frgm. VI, 64.

(Dial 4,1; ad Autol. I,3), bár Isten a létező fölötti. Isten „alagnélkülisége” tehát anyagtalanságát, de nem a mindenfajta tulajdonságtól való mentességet jelenti náluk. Órigenész kifejezetten beszél Isten sajátos tulajdonságairól (De princ. I,1: idia poiotesz), és a korai keresztény teológiában még nem bukkan fel a tulajdonságnélküliség, minőség nélküliség kifejezés (apoiosz) Istennel kapcsolatban. Az isteni tulajdonságok persze nem járulékos meghatározottságok. Úgy tűnik, hogy a korai keresztény teológusok közül egyedül Alexandriai Kelemen az, aki Isten egyszerűségének a tételéből levonja azt a radikális következtetést, hogy Isten minden meghatározás nélküli és túl van minden kategórián (Sztróm. II,6,1; V,11; V,81).

### Változhatatlanság

Az apologéták messzemenően követték a görög bölcsélet azon tételét, mely szerint Isten végső, eredet nélküli eredet mivoltából szükségképpen következik változhatatlansága és örökkévalósága. Isten azért változhatatlan, mert keletkezetlen, azaz kezdet nélküli. Minden, ami változik, keletkezik és elmúlik, hiszen a keletkezés és elmúlás is változás. A keletkezést és az elmúlást azonban az isteni létből ki kell zárni, s ezzel minden változást (Theophilosz, Ad Autol. II,4). A változás a nemlétből a létbe, s megfordítva, a létből a nemléthez való átmenet, ezért nem jellemezheti Istent, aki az igazi létező, aki van (Athénagorasz, Kérvény, 4,2). A keresztény szerzők Platón érvére is hivatkoztak Isten változhatatlanságának megalapozásakor. Ennek értelmében Isten nem szenvedhet változást mástól, csak úgy változhatna, ha önmagát változtatná meg. Ez azonban lehetetlen, mert tökéletes lévén, jobbra nem lehet; mivel pedig jó, nem teszi önmagát rosszabbá.<sup>19</sup> Ebben a megfontolásban Isten tökéletessége, vagyis jóságteljesége alapozza meg változhatatlanságát. Így a keletkezetlensége, vagyis végső eredet mivolta mellett tehát tökéletessége teszi lehetetlenné Isten megváltozását.

Isten változhatatlansága, amennyiben keletkezetlenségét és múlhatatlanságát, vagyis örökkévalóságát, valamint erőben, bölcsességben hatalomban való fogyatkozhatatlanságát jelenti, természetesen a bibliai kinyilatkoztatással messzemenően egybehangzó állítás (Iz 40,28; Zsolt 147,4-5). Az Ószövetség kifejezetten állítja Isten változhatatlanságát (Szám 23,19; Mal 3,6). Ám a filozófiai változhatatlanság túl keveset mond Istenről, amennyiben a történelmi kinyilatkoztatás Istene nem pusztán megalapozója és fenntartója a meglévő dolgok szabály szerinti, változatlan működésének, hanem az új lehetőségek végtelen tárházával rendelkezik, melyek megvalósítása szabadságát nyilvánítja ki. A keletkezetlen és halhatatlan Isten az élő, újat alkotó, a történelemben szabadon cselekvő, a történelmi eseményekre, az ember tetteire reagáló Isten (Zsolt 103,8-9; 78,38-39; Óz 11,1 k.; Ter 6,6). A bibliai kinyilatkoztatás Istene abban az értelemben változhatatlan, hogy hűséges a szövetségéhez, ígéreteihez, eredeti tervéhez, önmagához (Kiv 34,9-10; Szám 23,19; Mal 3,6). A hűsége lényegéből fakad, de változhatatlansága nem mechanikus szükségszerűség. A változhatatlanság filozófiai fogalma csak egy részét fedte le Isten örökkévalósága bibliai fogalmának és akadályokat gördített Isten világhoz való szabad viszonyulásának a megfelelő értelmezése elé. A filozófiai értelemben vett változhatatlanság fogalmának átvételével együtt az ehhez kapcsolódó örökkévalóság fogalma is, mint időtlenség (Ign. Pol. 3,2: „akhronosz”; Jusztinosz, Dial. 4,1; Apol. I,13,4) teret nyert a teológiában. E filozófiai fogalom is csak részben fedti le azonban a bibliai örökkévalóság fogalmát, mely utóbbi magában foglalja Isten hatalmát arra, hogy minden korban, időben jelen legyen a történelemben. Isten örökkévalósága létének kezdet és végnélküliségén túl azt is jelenti, hogy ő úgy van felette az időnek, hogy ismert előtte a múlt, a jelen és a jövő, történelmi cselekvése átíveli a korokat, és beteljesedéshez vezet a történelmet.

<sup>19</sup> Állam, II 380,1. Vö. Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 141.

A változhatatlanság filozófiai fogalmának térnyerése szükségessé tette, hogy azokat a bibliai szöveghelyeket, melyek arról beszélnek, hogy Isten valamilyen értelemben változik – érzelmei, elhatározásai (Ter 6,6; Kiv 32,14; 1Sám 15,29; Jón 3,10 stb.) – metaforikus, szimbolikus módon értelmezze a teológia és a változást minden esetben csak a teremtett világra korlátozza. Philón és a platonikus filozófia hatása alatt álló apologéták nyomán megszilárdult nézetté vált az az értelmezés, hogy a változó eseményekről Istennek tökéletes előretudása, időn kívüli tudása révén van ismerete. A változó események nem változtatják meg Istent, mert Isten cselekvése egyszerű és egyforma, ám a befogadókban különböző hatásokat vált ki (Órigenész, Princ. III, 1,10-11). Az isteni bölcsesség egyszerűségéről, de sokféle működéséről szóló ószövetségi szövegek (vö. Bölcs 7,22-8,1) krisztológiai és pneumatológiai olvasata lehetővé tette még azt az értelmezést, miszerint Isten a Logosán vagy a Lelkén keresztül úgy cselekszik a történelemben, hogy különbözőképpen hat a befogadó ember szükségleteihez alkalmazkodva és változó helyzetének megfelelően. Isten változhatatlanságának a tételéből egyenesen következett szenvedésmentességének az állítása is. Az isteni természetre jellemző „apathia” állítása elsősorban azt fejezte ki, hogy Isten akarata teljesen szuverén, semmiféle külső impulzus nem győzheti le, nem kell külső „hatást elszenvednie” (paszkhein), semmilyen szenvedély (pathosz) nem kerítheti hatalmába. A szenvedésmentesség ugyanakkor azzal a kockázattal járt, hogy Istent közömbösnek, érzéketlennek állítja be és ezzel az isteni szeretetet csorbítja. További nehézséget jelentett az inkarnáció és Jézus szenvedésének az értelmezése. A teológusok gyakran paradoxonokban igyekeztek egymás mellé állítani és összekötni a szenvedésmentességet és a szeretetből fakadó szenvedésre való képességet.<sup>20</sup>

### **Felfoghatatlanság, megnevezhetetlenség**

A görög bölcsleletben Isten egészen más természetét, transzcendenciáját a felfoghatatlan és a kimondhatatlan jelzők megfelelőbben tudták kifejezni, mint a tiszta szellemiség. A Platónra hivatkozó középső platonizmus hagyományához tartozó szerzők között általánosan elterjedt vélemény szerint Isten kimondhatatlan és lényegét semmilyen név nem tudja adekvát módon kifejezni. A megfelelő név hiányának gondolatával az apologétáknál is találkozunk (Jusztinosz, Apol II, 5,6). Arisztidész szerint csak a teremtményeknek van neve (Apol I,5). Theophilosz és Iréneusz szerint Isten név nélkülsége és lényegének kimondhatatlansága annak köszönhető, hogy Isten nagysága meghalad minden emberi megismerést (Adv.haer. II,13,3; IV,6,3; 19,2; 205; ad Autol. I,3). Isten egyszerűségéhez az emberi kijelentések, melyek mindig részlegesek, nem illenek (Adv.haer. II,13,4.8). Egyszerűsége miatt Istent semmilyen kategória nem képes megragadni – állítja Alexandriai Kelemen a kortárs filozófia meggyőződésével összhangban (Sztróm V,11). Isten felfoghatatlansága, ahogy megnevezhetetlensége is, tökéletességével van összefüggésben (Arisztidész I,2; Tatianosz, Orat. IV,2,5). A középplatonikusokhoz hasonlóan Athénagorász is egyszerre állítja, hogy Isten megismerhetetlen, ugyanakkor egyedül az értelem (nousz) számára megismerhető (Kérvény a keresztények ügyében, 10). Jusztinosz ehhez képest további megszorításokat tesz. Az Istennel való rokonság, mely Isten megismeréséhez szükséges, az emberi értelem, szellem (nousz) számára nincs eleve adva, hanem csak a megfontoltság és igazságosság révén valósul meg, azaz ha a Szentlélek felékesíti (Dial 4,1-2). Isten igazi megismerése a prófétáknak adatott meg az isteni kinyilatkoztatás által, ahhoz hasonlóan, ahogyan Platón a 7. levelében (Ep. VII. 341CD) arról beszél, hogy az igazságra érdemes szellemeknek hirtelen megvilágosítás révén lesz osztályrészük a megismerés. Órigenész Kelszosz analógia elvével, mint sajátosan keresztény tételt állítja szembe, hogy Isten az ember számára isteni

<sup>20</sup> Vö. Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 143.

megvilágosítás által válik megismerhetővé.<sup>21</sup> Iréneusz és Alexandriai Kelemen számára Isten felfoghatatlanságának állítása különösen is fontos, mint a krisztusi kinyilatkoztatás előfeltétele. A megtestesült Logosz hozta el Isten igaz és teljes ismeretét, melyre az ember a maga filozófiájával nem juthatott el. Ha az ember veleszületett, természetes istenismerete teljes lehetne, akkor fölöslegesekek lettek volna Isten parancsai és a megtestesülés. A természetes istenismeret azonban nem elég, a görögök csak hozzávetőlegesen (kata perifrászin), nem valódi tudással ismerték meg Istent (Adv haer. II, 14,7; Sztróm. VI,39,1). Iréneusz a gnosztikusokkal szemben hangsúlyozza, hogy Isten nagysága szerint ismeretlen az ember számára, de Krisztusban kinyilvánult szeretete révén megismerhetővé teszi magát számunkra (Adv. haer. II, 13,4). Az egyházatya itt kifejezetten megkülönbözteti az Isten szerető leereszkedése révén róla nyerhető ismeretet attól az ismerettől, mely Istent a maga teljes valójában, nagyságában ragadná meg. Ez utóbbiban még a Krisztusban hívő embernek sincs osztályrésze. Tertullianus pedig kimondja, hogy az ember éppen azáltal ismeri meg Istent, hogy felfoghatatlanként ismeri meg (Apol. 17,3).

Az Isten felfoghatatlanságának tétele a keresztény teológiában, ahogy a filozófiában is, nem jelentette Isten teljes megismerhetetlenségét. A bölcselet és a keresztény teológia is állította, hogy felismerhető Isten léte, s ezzel együtt bizonyos lényegi tulajdonságai, melyek nélkül nem beszélhetnénk éppen az isteni természet létezéséről. A létezés állítása ugyanis szükségképpen magában foglalja az illető létező természetének minimumfogalmát. A negatív teológia tehát nem teljes agnoszticizmust hirdetett, hanem az isteni természet megismerésére vonatkozó ismereteink erős korlátozottságát, annak belátását, hogy fogalmaink, elnevezéseink, állításaink nem adekvátak az isteni lényeggel. Az Isten megismerésének lehetőségére vonatkozó tagadások helyes értékeléséhez figyelembe kell vennünk, hogy a görög gondolkodásban az „ismeret” többnyire a teljes ismeretet, tökéletes tudást jelentette. Arisztotelész meghatározása szerint az ismeret az értelem azonossága tárgyával.<sup>22</sup> Ez az azonosságra, illetve azonosságra jutásra alapozott megismerés-felfogás nem hagyott teret a részleges, de valódi tudás számára. Ha tehát a tudás *teljes* tudást jelentett, akkor ennek fényében a negatív teológia olyan terminusai, mint „megismerhetetlen”, „felfoghatatlan”, ill. „megragadhatatlan” (akataléptosz) valójában azt jelentették, hogy Isten *teljes* megismerése lehetetlen.<sup>23</sup> Isten felfoghatatlanságának az a radikalizálása, mely Isten egyszerűségének okán minden határozomány, tulajdonság állíthatóságát tagadta Istenre vonatkozóan, csak elvértve bukkant fel keresztény teológusok (vö. Alexandriai Kelemen) egy-egy kijelentésében.<sup>24</sup> Összességében megállapíthatjuk, hogy az apologétáknál Isten – a filozófia által is állított –

<sup>21</sup> Kelszosz ellen, VII,42; VI,5. Órigenész a platóni megvilágosítás tanban az istenismerethez szükséges isteni segítség állítását ismeri fel, de hozzá teszi, hogy Platón előtt már Ózeás próféta, később pedig János megfogalmazta az isteni megvilágosítás tételét.

<sup>22</sup> De anima III,4,29b6 sk.

<sup>23</sup> Amint Stead megjegyzi, az akataléptosz fogalma a sztoikus kataléptiké phantasia kifejezés felől értelmezendő, mely egy észlelt tény tökéletes és bizonyosságot adó megértését jelenti. Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 147. vö. uo. 122, 127.

<sup>24</sup> E messzemenő radikális következtetés háttérben, melyet a filozófusok közül Plótinosz gondolt végig a legkövetkezetesebben, az a radikális fogalmi realizmus sejthető, mely szerint – mivel a fogalmak teljesen leképezik a valóságot – az ugyanazon létezőről tett különböző tartalmú állítások, melyek különböző tulajdonságokat írnak le, valós összetettségét feltételezik a létezőnek. A fogalmilag megragadott különböző tulajdonságok így Isten létének összetettségét tükröznék, ezért az isteni egyszerűség okán állítani kell Isten tulajdonságoktól való mentességét. A fogalmi realizmus előfeltevése, hogy az állítások kvázi-azonosítások, a prédikátumok hozzáadása az alanyhoz lerombolja az alany egységét. Így az alany azonosítása egy állítmánnyal (S est P) azt jelentené, hogy az alany valójában nem teljesen azonos önmagával (S est non-S). További összetettséget vinne az alanyba, ha különböző predikátumokat állítanánk róla (S est Q; S est R stb.). Minden egyes újabb állítmány tovább erősítené az alany önmagával való nem-azonosságát, arról nem is beszélve, hogy az egymástól különböző predikátumok egymáshoz viszonyítva is kölesönös nem-azonosságot tartalmaznak (P non est Q; P et Q non est R stb.). Vö. Stead, Ch., Filozófia a keresztény ókorban, 85; Pannenberg, W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, 36.

felfoghatatlanságának tétele kettős jelentőséggel bírt. Egyfelől, a természetes istenismeret korlátozottságának a megállapításával teret nyitott a teljesebb istenismeretre: a krisztusi, s egyáltalán a bibliai, prófétai, történelmi kinyilatkoztatás befogadására. Másfelől, nyomatékosan hangsúlyozta azt a tételt, hogy a krisztusi kinyilatkoztatás sem tárja fel Isten lényegét a maga teljes valójában, Istent teljes nagysága szerint. A kinyilatkoztatásból származó istenismeret tehát sem nem pusztán szimbolikus szemléltetése a filozófiai istenfogalomnak, sem nem Isten lényegének tökéletes megismertetése.

Az apofatikus teológiának már az apologéták írásaiban megfigyelhető azon funkciója, hogy a természetes értelem/filozófia határait belátva előkészít és megnyit a bibliai/krisztusi kinyilatkoztatás hívő befogadására, a korai keresztény teológusoknak azon az egyszerre hitbeli meggyőződésükön és értelmi belátásukon alapult, hogy az üdvtörténeti tapasztalaton nyugvó bibliai tanúságtétel eredeti és pusztán a filozófiai reflexióból levezethetetlen ismeretet tud közölni Istenről. A szentírási kinyilatkoztatás olyan Istenről beszél, aki egészen szabad, személyes, szeretetétől vezetve, konkrét történelmi eseményeken és személyeken keresztül, és végül felülmúlhatatlan módon a Vele egy Fiú-Jézusban és a Szentlélekben az emberhez fordult, és vele szövetséget kötött, aki így üdvözíti és részesíti isteni életében az embert. A bibliai kinyilatkoztatás Istene nemcsak annak végső eredete, ami a kozmoszban szabályszerűen ismétlődik és működik, hanem a történelemben szabadon cselekvő Isten, szabad eredete az egészen újnak, az előre nem láthatónak. Tevékeny alakítója a történelemnek, kegyelmes ajándékozója a létnek és az üdvösségnek. A görög kozmoteológiához illetve természetes teológiához képest a szentírási istenismeret eredeti és lényegi jegyei: Isten dialogikus személyessége; Háromságos egysége; szeretetből önálló létet ajándékozó teremtőisége; történelmet formáló szabad cselekvése; kegyelmes szeretetéből megmentő és üdvösséget ajándékozó mivolta. A szentírási istenismeretnek ezek az ismertetőjegyei a korai keresztény teológusok számára mércét jelentettek a bölcséleti természetes teológiához kapcsolódási pontokat kereső törekvésekben. Mindenesetre apologetikus célkitűzésüknek megfelelően elsődlegesen a görög bölcsélet kozmoteológiájának és a bibliai kinyilatkoztatástéológiának az összeilleszthetőségét hangsúlyozták.

## II. Istenismeret Nüsszai Szent Gergely teológiájában

### 1. Apofatikus teológia az antieunomiánus vitákban

Nem túlzás azt állítani, hogy az istenismeret lehetőségére vonatkozó keresztény reflexiónak és ezen belül a negatív teológia kidolgozásának mind a mai napig meghatározó belátásai és elméleti döntései a radikális, ún. eunomiánus arianizmussal folytatott viták során születtek meg a Kr.u. 4. század második felében. Áriusz és Aétiosz nyomán Eunomiosz az Atya és a Fiú viszonyának kérdésében az ún. anomoiosz álláspontot képviselte, melynek értelmében lényegét tekintve a Fiú nem hasonlít az Atyához. Egyedül az Atya nevezhető igaz Istennek, a Fiú nem az, hanem az Atyának a semmiből alkotott első és legkiválóbb teremtménye. Eunomiosz ezt a radikális álláspontot filozófiai érvekkel igyekezett alátámasztani és rendszerbe foglalni. Fennmaradt műveiből és szellemi ellenfeleinek, az ortodox teológusoknak a vitairataiból<sup>25</sup> Perczel István a következőképpen rekonstruálja Eunomiosz gondolatmenetének a lépéseit.<sup>26</sup> (1) Az Isten mindenek fölötti és mindennél egyszerűbb lényeg. (2) Mint ilyen, az ember számára tökéletesen megismerhető, azaz nincsen különbség az Isten lényegének isteni és emberi megismerése között. A küzikoszi püspöknek ez volt a legprovokatívabb és legmegbotránkoztatóbb tétele.<sup>27</sup> (3) A Ter 2,19-23 alapján azt kell állítanunk, hogy Isten megadta az embernek a dolgok lényege megismerésének és megnevezésének a képességét: a lényeg ismeretét mondja ki a lényegi név megnevezése. (4) Alapvető intuíciónk szerint az isteni lényegnek az a megkülönböztető, egyedülálló sajátossága minden teremtménnyel szemben, hogy soha nem jött létre és nem született meg. (5) Ekképpen az isteni lényeg a nem-születettség definiálja. (6) Az Atya fogalma szerint nem-született, a Fiú ellenben fogalma szerint született; ezért igazán csak az Atya mondható Istennek, míg a

<sup>25</sup> Eunomiosz, küzikoszi püspök irodalmi munkásságából kevés maradt ránk, főként annak köszönhetően, hogy Arkádiosz császár 398-ban kiadott rendelete értelmében elégették az elítélt eretnek szerző írásait. Mindazonáltal fennmaradt teljes egészében első műve, a Védőbeszéd (Apológia), töredékesen a később írt Védőbeszéd a Védőbeszéd mellett című munkája, valamint az a hitvallása, melyet 383-ban nyújtott be Nagy Theodosziosz császárhoz. Ezen kívül még néhány apróbb töredék. Vö. Perczel, I., Az istenismeret útjai Keleten és Nyugaton, in Bugár M. I. – Pesthy, M. (szerk.), Ókeresztény szerzők, kortárs kérdések: kulturális diverzitás és antropológia, Studia Patrum 3, Budapest 2010, 155-175, itt: 160k.

<sup>26</sup> Perczel, I., Utószó, in Aranyszájú Szent János, A Felfoghatatlanról és az Egyszülött dicsőségéről, Odigitria-Osiris, Budapest 2002, 266-267.

<sup>27</sup> Szókratész Egyháztörténetében így foglalja össze Eunomiosz botrányos állítását: „Isten semmivel sem tud többet önmön lényegéről minálunk, és a lényege nem inkább ismert az ő számára és kevésbé a mi számunkra, hanem pontosan ugyanazt tudja ő is, mint amit mi tudunk erről a lényegről, és megfordítva, pontosan ugyanazt találod mibennünk, amit ő tud.” Szókratész, Egyháztörténet, IV, 7, in Ókeresztény írók, 9., (szerk. Vanyó I., ford. Baán I.), SZIT, Budapest 1984, 276. Eunomiosz tökéletesen megfelelteti Isten a róla alkotott fogalmunknak. „Amilyen mértékig világosan látjuk ennek a fogalomnak a tartalmát: egység, rész-nélküliség, nem-születettség stb., olyam mértékig ismerjük az Isten lényegét. Márpedig az egyszerűség értelem szerint nem tűr meg önmagán belül semmilyen sokszersűséget, amilyen például a Háromság gondolata, a nem-születettség pedig nyilvánvalóan kizár mindennemű születettséget – márpedig a Fiú attól Fiú, hogy az Atyától születik.” Perczel I., Isten felfoghatatlansága és leereszkedése. Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája, Atlantisz, Budapest 1999, 146. Eunomiosz 2. tételének a háttérében, ahogy Perczel István erre rámutat, az arisztotelészi lényegfogalom Istenre alkalmazása áll. Arisztotelész szerint ugyanis „a lényegre nem érvényes a több vagy kevesebb fogalma”. (Kategorikák 3b 33-4a 9). Nos, ez az isteni lényegre is igaz. Ebből Eunomiosz azt a következtetést vonta le, hogy az isteni lényeg vagy teljesen megismerhető, vagy egyáltalán nem ismerhető meg – a többé vagy kevésbé megismerés lehetetlen. Ha az ember megismerheti az Isten, akkor az isteni lényeg egyszerűsége és lényeg mivolta miatt, teljesen, kimerítő módon megismeri, ahogy Isten önmagát. Ám az ember megismerheti Isten – különben nem hihetnénk benne és nem imádkozhatnánk őt – tehát megismerheti az isteni lényegét. Vö. Perczel, I., Az istenismeret útjai Keleten és Nyugaton, 162köv.



Fiú a teremtmények szintjéhez tartozik, bár lényegét leszámítva minden egyébben hasonló az Atyához. Eunomiosz filozófiai-teológiai ismeretelméleti tételeinek cáfolatára és a nikaiai szentháromságos hit védelmében a legnagyobb teológusok ragadtak tollat: Nagy Szent Baszileiosz, Teológus (Nazianzoszi) Szent Gergely, Nüsszai Szent Gergely, később Mopsztuesztiai Teodor és Alexandriai Kürillosz, Szír Szent Efrém, Szent Hilarius és Marius Victorinus. Szent Ambrus és Szent Ágoston műveiben is érződik még ez a polémia. Aranyszájú Szent János az eunomiánus nézeteknek inkább egy az egyszerűbb nép körében terjedő változatával folytatott küzdelmet. Az ortodox álláspont e védelmezői közül most Nüsszai Gergelynek az istenismerettel kapcsolatos leglényegesebb gondolatait és érvelési stílusát vizsgáljuk meg. Elegendő lesz az ő írásaira összpontosítani a figyelmünket ahhoz, hogy kirajzolódjanak előttünk a keresztény negatív teológia sajátosságai.

## 2. Isten végtelensége és felfoghatatlansága Nüsszai Gergelynél

A „filozófus” elnevezéssel megtisztelt kappadókiai atya írásaiból főként az *Eunomiosz ellen* és a *Mózes élete* című munkáját vizsgáljuk meg, s ezek tükrében vázoljuk a szerző negatív teológiájának a főbb vonásait.<sup>28</sup>

Amint fentebb láttuk, Eunomiosz alaptétele szerint az ember kimerítő módon, a megragadó fogalmi megragadással (gnószisz kataléptiké) képes megismerni és meghatározni Isten lényegét. Ennek az ismeretelméleti álláspontnak az ontológiai előfeltevése az volt, hogy az isteni lényeg véges.<sup>29</sup> Véges, tehát meghatározható, definiálható. Eunomiosz annak a filozófiai hagyománynak az örököse, mely szerint a határtalanság, a végtelenség valami negativitás, tökéletlenség, amennyiben a határtalan valami formátlan, áttekinthetetlen, s ezért megragadhatatlan. A nüsszai teológus ezzel az ontológiai-ismeretelméleti állásponttal szemben úgy védekezett, hogy az isteni lényeg végtelenségét/határtalanságát tökéletességként állította, s ebből a végtelenségből indokolta az isteni lényeg megismerhetetlenségét a véges emberi értelem számára. Gergely apofatikus teológiájának kulcsfogalma tehát a „végtelen” (aorisztosz), illetve a „határtalan” (apeirosz), melyek gyakorlatilag egyjelentésű fogalmak nála. Hozzájuk társul a hasonló értelmű „körülírhatatlan/körülhatárolatlan” (aperigraptosz) fogalma. Somos Róbert megállapítása szerint az egyik páratlan jegye a Gergely-féle gondolkodásmódnak, hogy a végtelen/határtalan fogalma gyakran definíciókban és felosztásokban szerepel, ami a hellén filozófiában egyáltalán nem létezik. A másik jellemzője a fogalom Gergely-féle használatának, hogy tökéletességet jelez, a jó dolgok körére érvényes. Platónnál a határtalan valami meghatározatlanul sok, valami nem-egész, kozmikus és erkölcsi szempontból rossz, az anyaghoz van köze. Ellentéte a határooltságnak, rendnek, egységnek, formának, szellemnek. Arisztotelész a potenciális végtelent ismeri: ilyen a határtalan idő, a növelhető számsor vagy a végtelen oszthatóság. A végtelen lehetőségként az anyaggal rokon.

<sup>28</sup> A Gergely fő műveként számon tartott írása az „Eunomiosz ellen” címet viseli. Ez a mű egyfelől Baszileiosz Eunomiosz ellen korábban írt munkájának a védelmében készült, másfelől Eunomiosznak Nagy Theodosziosz császárhoz benyújtott hitvallásmagyarázatának a cáfolatát adja (a mai kiadásban a mű második könyve). Nem egységes könyvként íródott, hanem eredetileg önálló írások összefűzésekként keletkezett. Már Baszileiosz írt egy cáfolatot adó választ Eunomiosz „Apológia” (360) c. művére (Adversus Eunomium, 364). A küzicsoszi püspök azonban csak Bazil halála után válaszolt erre, mégpedig agresszív, támadó hangnemben „Az Apológia Apológiája” című munkájában. Gergely ezután látott hozzá az újabb cáfolat megírására, 381-ben (Contra Eunomium első könyve), melyet később folytatnia kellett, amikor Eunomiosz újra támadásba lendült. Így 381/82-ben készítette el a mai kiadásokban 13. könyvként (vagy 12b-ként) szereplő részt, majd 382-384 között a 3-12a könyveket. Vö. Vanyó, L., Az ökeresztény egyház és irodalma, in Ökeresztény írók, 1., SZIT, Budapest 1980, 619k. Gergely írásának két fő témája az istenismeret lehetőségének valamint az Isten születetlenségének és Krisztus születettségének a kérdése. Emellett Jézus Krisztus istenemberi természetéről szóló fejtegetésekkel is találkozunk a műben. A Mózes élete c. munkája a nüsszai teológus öregkori remekműve, melyet 390-92 között írt, s témája a keresztény tökéletesség.

<sup>29</sup> Vanyó, L., Gergely, Nüsszai, in 185.

A megismerés mindig szilárd határokkal, formával rendelkező létezőnek a megismerése; a határtalan ezért megismerhetetlen és a következtetés, bizonyítás nem mehet a végtelenbe. A határtalan/végtelen kettős jelentésével találkozunk Plótinosznál. Platón követve egyrészt úgy látja, hogy a határtalan, mint mértéktelenség és meghatározatlanság, a forma és alak hiánya a rosszal és az anyaggal kapcsolatos. Másfelől a fogalom pozitív értelmet is nyer, tökéletesség, amennyiben a minden létezés végső ősforrásának, a létezésen túli Egynek a végtelen, alkotó erejét, létrehozásra irányuló képességét, határtalan erejű cselekvését jelenti. Plótinosz sohasem magát az Egyet mondja végtelennek, hanem annak cselekvő erejét szemben a görög bölcsellett, ahol az apeirosz uralkodó jelentése valamiféle negativitással kapcsolódik össze.<sup>30</sup> Az Egynek nem „tulajdonsága” vagy természete a végtelenség. Legfeljebb a létezéshez és a megismeréshez képest mondható meghatároz(h)at(a)lannak, határtalannak, mivel túl van a meghatározott, határral rendelkező és fogalmilag megragadható létezőkön. Gergelynél a végtelen/határtalan fogalma annyiban érintkezik részlegesen a Plótinosz-féle fogalom e második, az isteni Eggyel kapcsolatos, pozitív jelentésmozzanatával, amennyiben a végtelenség a kappadókiai teológusnál is tökéletességet jelent és alapja a fogalmi megismerhetetlenségnek.

Nüsszai Gergely az „apeirosz” fogalmát (analóg értelemben) alkalmazza általában a szellemi létezőkre. Az anyagi, kiterjedt, mennyiség, alak és minőség által meghatározott létezőkkel szemben az anyagtalan, szellemi létezők határtalanok, amennyiben nem térbeliek, nem térben körülírt és test által határolt a létük és tevékenységük sem ilyen. A teremtett szellemi létezők abban az értelemben is határtalanok, hogy a jóban való részesedésüknek, növekedésüknek nincsen határa, Istent szemlélve folytonosan előrehaladnak a jóban. Ez a határtalan/végtelen növekedés magában foglalja a jó iránti vágy határtalanságát; majd a vágyból és megismerésből kialakuló *szereket* határtalanságát. Az erény annyiban határtalan, amennyiben az isteni életben való határtalan részesedés folyamata; a tökéletes isteni jószág felé futó tökéletességben előrehaladás szüntelen dinamizmusa.<sup>31</sup>

A teremtett szellemi létezők e potenciális értelemben felfogott, azaz szüntelen törekvőként és kifeszülő aktusként értett határtalanságának mozgató alapja és iránypontja Isten. A hellén filozófia meghatározó áramlataitól eltérően Gergely magát Istent is végtelennek (aorisztosz) és határtalannak (apeirosz) mondja a tökéletesség értelmében. Amint Somos Róbert rámutat, előtte már Baszileiosz és Nazianszoszi Gergely is alkalmazta ezeket a jelzőket Istenre, mégpedig abban a sokféle jelentésben, melyeket a nüsszai teológusnál is megtalálhatunk.<sup>32</sup> Mindazonáltal a „filozófus” kappadókiai különösen is sokszor hangsúlyozza Isten végtelenségét. A leggyakrabban Isten örökkévalóságát jelzi a „határtalan” Gergelynél. A nüsszai teológus Eunomiosszal szemben állítja, hogy Isten határtalansága/végtelensége mint örökkévalóság többet mond Istenről, mint a születetlen (agennétosz) önmagában, mert tartalmazza azt is, hogy Isten vég nélküli (ateleütétosz).<sup>33</sup> Az örökkévaló (időtlen, halhatatlan) egyébként abszolút értelemben alkalmazható kifejezés Istenre, önmagában mond róla valamit, nemcsak a hozzánk való viszonyában (mint pl. a Védő, Segítő stb.). Isten természete szerint határtalan, éppen ezért lényegét lehetetlen

<sup>30</sup> Somos, R., A „végtelen Isten” fogalma Nüsszai Gergelynél, in Theológiai Szemle 33 (1990) 257-269, itt: 261. Lásd Somos Róbert áttekintését a fogalom filozófiai használatáról a fenti bölcselőknél. Uo. 257-261.

<sup>31</sup> Uo. 262-263. Lásd különösen a következő műveket: Mózes élete (Vita Moysi, 3,12), Az ember teremtéséről (De hom. Op. 21. 201 B-C), A lélekről és a feltámadásról (De an. et ress. 81 C), Kommentár az Énekek énekéhez (In Cant 173,7).

<sup>32</sup> Isten végtelensége, mint örökkévalóság; az isteni lényeg és természet végtelensége; az Atya határtalan bölcsessége; isteni teremtető végtelensége stb. Uo. 266.

<sup>33</sup> Gergely szerint sem a születetlen, sem a vég nélküli nem fejezheti ki az isteni lényegét, mert a különböző fogalmi tartalmak Istenre alkalmazása sértené az isteni lényeg egyszerűségét. Ezen érv mögött szélsőséges fogalmi realizmus húzódik meg, ami egyébként nem jellemző Gergelyre. CE I, 217-222.

fogalmilag megragadni és értelmezni.<sup>34</sup> Isten végtelensége, határtalansága az oka annak, hogy semmiféle teremtmény nem képes Isten lényegének a megismerésére.

A Gergely-féle teológia/filozófia szerint a legalapvetőbb létbeli különbség nem a szellemi és az érzéki/anyagi között van, hanem a teremtetlen és a teremtett lét között. Egyedül Isten teremtetlen létező, minden egyéb, legyen az szellemi, anyagi, vagy a kettő összetétele, mint az ember, teremtett létező. A teremtményeket kivétel nélkül az időbeliség jellemzi: van kezdetük, saját végük felé tartanak, létezésük tartama mérhető, egymásutániségben bontakozik ki. Isten határtalan teremtő ereje kijelölte a teremtmények határait, létezésük mértékét, meghatározta növekedésüket. A teremtmények nemcsak időben és térben meghatározottak, hanem a lét meghatározott, eszmeileg mérhető fokán állnak. Az emberi gondolkodás mértéke és határa is az idő, diszkurzív megismerésével nem érheti el azt, aki túl van az időn, kinek transzcendens erejében minden dolog mintegy egyetlen pillanatban egyszerre van jelen, a múlt és a jövő mindent átfogó megismerésének egyszerre tárgya. Isten létének nincs időbeli kiterjedése, egymásutániséga, nem is mérhető, megelőzi és felette áll az időnek. Ezért az emberi értelem számára megragadhatatlan: a diszkurzív gondolkodás nem képes az idő előtti és fölötti megismerésére. Az isteni létben nincs tér, idő, forma, nagyság, melyek az emberi megismerés horizontját és tárgyát alkotják, ezért az emberi gondolkodás határához érkezik a felfoghatatlan isteni léttel szemben, mely örökkévaló, idő és térfölötti. A tér-időbeliséghez kötődő emberi értelem az örökkévalóságot csak tartamként, a végtelenséget csak kiterjedésként, a létet csak mint a lét legfelső fokát tudja a maga számára megjeleníteni, s ezért nem tudja megragadni az időtlen örökkévalót, a kiterjedés nélküli végtelenséget és a fokozatosságot meghaladó önmagában tökéletes isteni létet.<sup>35</sup> Az emberi értelem adekvát tárgyai kizárólag a tér-időbeli és az érzéki észleléssel tapasztalható teremtmények.<sup>36</sup> Ám még ezeket sem képes teljesen, kimerítő módon megismerni.<sup>37</sup>

„A teremtett és a teremtetlen természet között különbség a végesség és végtelenség különbségével azonos. Az ember szellemi teremtményként is véges, bár a szellemnek térbeli korlátai nincsenek, de időhatárait nem tudja legyőzni, legföljebb megkísérli átlépni az örökös istenkeresés eksztáziszában.”<sup>38</sup> A teremtett, véges és az időbeliség által meghatározott ember nem képes a teremtetlen, végtelen és időfeletti isteni lényeg megragadására. Ugyanakkor képes a teremtett világból kiindulva igaz állításokat tenni Istenről, helyesen megfogalmazni Isten bizonyos tulajdonságait. A világegyetem rendjéből helyesen következtet a bölcs Törvényhozóra; a csodálatos dolgok sokaságából Isten hatalmára; a mindenség Tőle való függéséből arra, hogy az Ő létének nincsen oka. Mivel saját véges természetének határait az ember nem tudja átlépni, a természetes értelemre alapozó istenismeret mégis inkább azt tudja megmondani Istenről, hogy mi nem Isten, mint azt, hogy micsoda. A világban tapasztalható

<sup>34</sup> CE II, 38,17.

<sup>35</sup> PG 45,368A, 201D, 321C, 336A. Vö. E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 158.

<sup>36</sup> CE I, 26, 69-70. Gergely szerint a szellemi megismerés az érzéki észlelésből indul ki. A szellemi és nem anyagi létezőket az érzékelhető anyagi létezőkben kifejtett hatásuk alapján ismerjük fel. Ám nem a lényegüket ismerjük meg, hanem csak azt, hogy léteznek és nem anyagi természetűek (PG 46,40C). Így az ember lelke nem ismerheti meg önnön lényegét sem, ahogyan a szem sem láthatja önmagát, csak azt, ami tőle különbözik (PG 46,509B). Istenre még inkább igaz, hogy lényege szerint nem ismerhetjük meg, csak művei alapján következtetünk létére és bizonyos tulajdonságaira (PG 44,72C; 44,1263D). Vö. E. v. Ivánka, Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter, Einsiedeln 1964, 155k.

<sup>37</sup> Gergely szerint az ember nemcsak saját lelkét, illetve testének és lelkének egységét nem képes megérteni, de még egy olyan jelentéktelen kis állatnak a pontos működését sem, mint amilyen a hangya. Ha egy ilyen apró teremtményről nincsen tökéletes tudása, akkor hogyan merészelné azt gondolni, hogy az isteni lényeket ismeri. Vö. CE X, 1,220.

<sup>38</sup> Vanyó, L., Gergely, Nüsszai, in186. Az emberi megismerés lehetőségének korlátozottságára vonatkozóan bővebben lásd: Vanyó, L., Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája, Litteratura Patristica 3, Jel, Budapest 2010, 66-70.

rosszat távol tartva tőle változatlan tisztaságnak, a halált és elmúlást tagadva róla halhatatlannak mondhatjuk őt.<sup>39</sup> Gergelynél e negatív teológia jellegzetes kifejezései Istenről a következők: kezdet nélküli (an-arkhosz), határtalan (a-peirosz), végtelen (a-orisztosz), születetlen (a-gennétosz), keletkezetlen (a-genetosz), felfoghatatlan (a-kataléptosz), körülírhatatlan (a-perigraptosz), láthatatlan (a-oratosz), testetlen (a-szómatosz).<sup>40</sup> Az ember tehát Gergely szerint képes a teremtett világból kiindulva igaz állításokat és tagadásokat tenni Istenre vonatkozóan. Ám sem az állításai, sem a tagadásai nem magát az isteni lényeket ragadják meg vagy határozzák meg. Már önmagában az a tény, hogy a Szentírás sok különböző kifejezéssel jellemzi Istent, elegendő annak belátásához, hogy ezek egyike sem ragadja meg magát az isteni lényeket. Istenre a Szentírásban alkalmazott kifejezések – igazságos, testetlen, irgalmas, halhatatlan, bíró, hatalmas, hosszantűrő, hűséges stb. – nem pontosan ugyanazt jelentik: jelentésük nem ellentétes, de nem is esik teljesen egybe egymással. Ha így lenne, fölöslegesen használná a Biblia ezt a sokféle kifejezést Istenre. Az ember képtelen egyetlen eszme fényében megragadni Isten lényegét, Isten létének misztériumát. A „születetlen” kifejezés sem képes erre, nem határozza meg az isteni lényeket, mert nem tudja magában foglalni az összes többi Istenről szerzett igaz ismeretet, és a sokféle bibliai kifejezés gazdag jelentéstartalmát. Az Istenre alkalmazott különböző nevek (tulajdonságok) az ember felől más-más oldalról, szempontból jellemzik Istent, de nem magát az isteni lényeket ragadják meg. Ezért sokaságuk és különbözőségük nem osztja meg az isteni lényeket, mely önmagában egyszerű és minden összetételtől mentes.<sup>41</sup> A következtető értelem képes annak felismerésére, hogy Isten a teremtésben megmutatkozó tulajdonságokat nem pusztán birtokolja, hanem azonos velük, nemcsak jó, bölcs, igaz, hanem maga a Jóság, Bölcsesség és Igazság, maga a Lét, ám nem képes mégsem ezt együtt és egységben elgondolni, nem tudja magát az isteni lényeket megragadni.<sup>42</sup>

Noha a véges ember nem lépheti át véges és időbeli létének határait, ám az lehetséges, hogy a végtelen Isten töltse be a véges teremtményi lét határait. Ezért annyira fontos Gergely számára a megtestesülés. A megtestesülésben a végtelen Isten a véges emberi lét horizontjában jelent meg, az emberi megismerés horizontjában, az időben, mintegy „lekicsinyítve” önmagát (kataszmikrúnón heauton) anélkül, hogy istenségét sérelem érné. Isten a megtestesült Igében adekvát módon fejezte ki önmagát az ember számára, az ember csak a megtestesült Isten-Ige által ismerheti meg igazán, tévedésmentesen és biztosan Istent.<sup>43</sup> Végső soron tehát Nüsszai Gergelynél az apofatikus teológiának, mint a természetes istenmegismerés határainak a belátása, előkészítő szerepet tölt be: megnyit az üdvtörténeti kinyilatkoztatás istenismeretének a hittel való befogadására.<sup>44</sup> Ám a megtestesült Isten-Ige sem magát az isteni lényeket nevezte meg és adta tudunkra az Atya nevének a kinyilatkoztatásával. Az isteni lények felfoghatatlan és kimondhatatlan marad az ember számára. Az „Atya” név a Fiúhoz való viszonyt jelzi, ahogyan az isteni lények megvalósul az Atyában, nem magát az isteni lényeket. Az üdvtörténeti kinyilatkoztatás sem önmagában az isteni lényeket tárja fel, hanem annak felfoghatatlanságát tanúsítja; a krisztusi kinyilatkoztatás hitet ébreszt az üdvösség eléréséhez szükséges istenismeret közvetítésével.<sup>45</sup>

Gergely az isteni lények végtelenségének és ezzel összefüggésben felfoghatatlanságának bizonyítására egyaránt használ szentírási, retorikai és filozófiai érveket. A nüsszai püspök sorra vesz jó néhány olyan bibliai szöveget, ahol az ember Isten neve után

<sup>39</sup> CE XIIB, ??,298 (412).

<sup>40</sup> Vanyó, L., Gergely, Nüsszai, in187.

<sup>41</sup> CE XIIB, ??, 298 (412).

<sup>42</sup> PG 44,781B, 725A, 333A. Vö. E. v. Ivánka, Plato Christianus, 157köv.

<sup>43</sup> Uo. 186-187.

<sup>44</sup> Vanyó, L., Nüsszai Szent Gergely teológiai antropológiája, Litteratura Patristica 3, Jel, Budapest 2010, 70-76.

<sup>45</sup> CE II, 3,103.

kérdez, illetve ahol Isten önmagáról istenségét kifejező kijelentést tesz. A Mózesnek adott „névkinyilatkoztatás” – „Én vagyok, aki van” (Kiv 3,14) – vagy az Izajásnál szereplő egyes szám első személyű isteni önkijelentés – „Én vagyok az első és az utolsó” (Iz 41,4; 44,6; 48,12) – más bibliai tanúságokkal együtt (vö. Zsolt 102,27-28) Gergely olvasatában az örök, változatlan és végtelen isteni létet fogalmazza meg. Az isteni létnek nincs kezdete és nincs vége, nem határolja a nem-lét semmilyen szempontból. Az isteni névkinyilatkoztatás és önkijelentés tehát az isteni lét végtelenségéről, határtalanságáról tanúskodik, ami felfoghatatlanná teszi az isteni lényeket. Gergely értelmezésében e felfoghatatlanságot fejezi ki a Mánoahnak osztályrészül adott theofánia is (Bír 13,2-25). Mánoah a Sámson születését hírül adó és neki megjelenő Úr anyyala neve után érdeklődik, hogy tiszteletét fejezhesse ki iránta. Az Úr anyyala azonban nem fedi fel nevét, helyette arra utal, hogy neve csodálatos és titok fedi (Bír 13,18). Gergely szerint az istenség felfoghatatlanságát jelzi a válasz. Az egyetlen név, amely a felfoghatatlan isteni természethez illik az a kimondhatatlan csodálat, mely szívünkben ébred Isten iránt, aki titokzatos dolgokat művel.<sup>46</sup> A bibliai érvelés során azok a szentírási helyek is fontosak az egyházatya számára, ahol arról lehet olvasni, hogy Istennek már a tulajdonságai is mérhetetlenek, művei és ajándékai is felfoghatatlanok.<sup>47</sup> Így Isten nagysága (Zsolt 145,3) és igazságossága (Iz 51,7) határtalan; bölcsessége, tudása, gondolatai, szándékai kifürkészhetetlenek (Róm 11,33). Már az is meghaladja az ember felfogóképességét, amit az őt szeretőknek készített (1Kor 2,9). Mennyivel inkább felfoghatatlan tehát az isteni lényeg, ha már üdv gondozásának útjai és felénk kinyilvánult tulajdonságai is határtalanok és meghaladják az emberi értelmet. Emellett az a fortiori érvelésre alkalmas bibliai helyek mellett azokra a szentírási szövegekre alapozza apofatikus teológiáját, melyek egyöntetűen arról szólnak, hogy Istent nem láthatja színről színre az ember: Mózes nem láthatja az Urat szemtől szemben (Kiv 33,20); Istent soha senki nem látta (Jn 1,18); Őt senki nem látta és nem is láthatja, mert megközelíthetetlen fényben lakozik (1Tim 6,16).<sup>48</sup> Gergely konklúziója: ha az isteni természet végtelensége okán nem ismerhető meg és nem határozható meg, akkor hallgatással kell tisztelni a minden emberi szót és gondolatot meghaladó Istenséget. Akkor nem kell szégyenkezniük a hívőknek az effajta tudatlanságuk miatt. Ezzel kapcsolatban a nüszsai püspök visszautasítja, sőt visszájára fordítja az eunomiánusok vádját, akik a szamaritánusokhoz hasonlították a Nikaiai hitvalláshoz hű keresztényeket, feléjük címezve Jézusnak a samariai asszonyhoz intézett szavait: „Ti azt imádjátok, akit nem ismertek” (Jn 4,22). Gergely először is kijelenti, hogy a hívők azt imádják, akit ismernek, hisz ismerik Isten dicsőségének a magasságát, noha nem képesek Isten összehasonlíthatatlan nagyságának az értelmi megragadására, hisz Isten nagysága nem ismer határokat. E szerény, de igaz ismeret és istentisztelet, Pál apostol intésének megfelelő: „Senki ne becsülje magát a kelleténél többre, hanem józanul gondolkodjatok ...” (Róm 12,3). A samariai asszonyhoz intézett jézusi szó nem az Isten lényegének az ismeretét hiányolja a szamaritánusoknál, hanem az istenismeretük torzulására mutat rá, és azt tisztítja meg. A szamaritánusok azzal, hogy Isten tiszteletét helyhez kötik, a testi létmódra jellemző térbeli körülhatároltságot tulajdonítanak Istennek. Jézus ezt utasítja vissza. Gergely szerint valójában az eunomiánusok az új szamaritánusok, akik nem helyileg határolják körül Istent, hanem

<sup>46</sup> CE VIII, 1,200-201; vö. CE V, 1, 173. A bibliai hely fordítása a SZIT-ben (1987): „Miért kérdezősködöl nevem felől, mikor azt titok fedi?”. A LXX-ban: ??? Gergely arra már nem vállalkozik, hogy a bibliai történet végén Mánoah szájából elhangzó kijelentést értelmezze, mely így hangzik: „Egészen biztosan meg kell halnunk ... mert Istent láttuk” (Bír 13,22).

<sup>47</sup> Néhány hely az „Eunomiosz ellen” című írásából, ahol biblikusán érvel: CE III,5; VII,7; X,1.

<sup>48</sup> Gergely azonosítja a megközelíthetetlen fényt/világosságot a Fiúval. Ha a János-evangélium szerint a Fiú az igazi világosság és az Atya a Fiúban van, akkor a páli kijelentésben szereplő „megközelíthetetlen világosság”, melyben az Urak Ura lakozik, magát a Fiút jelenti. Eunomiosszal szemben ebből az következik, hogy (a) nemcsak az Atya, de maga a Fiú is lényege szerint megközelíthetetlen; (b) a Fiú egyenlő méltóságú az Atyával. Vö. CE XII, 2,243; XII, 5,247.

fogalmilag, amikor a születetlenség kifejezéssel határozzák meg az isteni lényeket, s nem vesznek tudomást arról, hogy Isten végtelensége túlszárnyal minden fogalmi meghatározást és teremtményi megértést. A jézusi szó így valójában rájuk érvényes: azt imádják, akit nem ismernek, nem ismerik ugyanis Isten végtelenségét és felfoghatatlanságát.<sup>49</sup> A gergelyi biblikus érv bennfoglalt filozófiai előfeltevése az, hogy a fogalmi lényegmeghatározás mindig lehatárolás, körülírás, határvonás. Ez pedig szükségképpen ellentmond Isten végtelenségének, az isteni lényeg lehatárolhatatlanságának.

Az Isten végtelensége melletti érvek sorában retorikai argumentumokat is találunk. Ezek az érvek a szemléletre, az érzéki tapasztalatra és a képzeletre építenek. Valójában olyan szemléletes példák, melyek összehasonlítást, analógiát tartalmaznak. Az egyik ilyen kép a tenyér, illetve a marok és a tenger képe.<sup>50</sup> Amint az emberi kéz nem képes markába zárni és kimeríteni a tengert, úgy az emberi értelem sem képes fogalmaiba és nyelvi kifejezéseibe zárni a felfoghatatlan és kimondhatatlan isteni természetet. A tenger „végtelenségének” a képzelete szolgál itt hasonlatul az isteni lényeg végtelenségéhez. Nyilvánvalóan ez nem több, mint egy retorikai példa, hisz Isten végtelensége nem mennyiségi jellegű és nem a térbeli kiterjedés szerinti. Egy másik, ugyancsak a térbeliséghez kötődő példájában Gergely a határ fogalmát szemlélteti, pontosabban a határolt és a határoló viszonyát.<sup>51</sup> A madárnak a levegő, a halnak a víz a közege, mely magába foglalja és határolja. A határoló mindig nagyobb, mint a határolt. Az, ami határol, meg is határozza a határoltat, és uralmat gyakorol fölötte. Mivel az isteni természet fölött nem gyakorolhat uralmat semmi, és nem határozhatja meg semmi, ezért nem lehet határolt, hanem csak határtalan. Ez a hasonlat is kötődik a térbeliséghez és a mennyiséghez, és ebben az értelemben nem felel meg az isteni természetnek, de szemléltető képként utalhat az isteni lényeg végtelenségére.

Nüsszai Gergely nem dolgozta ki a végtelen szabatos filozófiai analízisét. Amint láttuk, Istenre alkalmazva több értelemben is használja a fogalmat. Ugyanakkor írásaiban található filozófiai jellegű következtetéseket, melyekkel az isteni lényeg végtelenségét igyekszik beláttatni. Az egyik érve az isteni természet változhatatlan jóságából vagy tökéletességéből vezeti le az isteni lényeg végtelenségét.<sup>52</sup> Arisztotelész nyomán abból indul ki, hogy a változás, a többé-kevésbé válás feltételezi egy tulajdonság ellentétének befogadását, az általa való korlátozását. Az isteni természet azonban változhatatlan, jósága, tökéletessége nem fogyatkozhat meg. Ez azt jelenti, hogy ellentétét, a rosszat nem fogadhatja be, az nem korlátozhatja. Következésképpen az isteni természet jósága korlátlan, határtalan, azaz végtelen. A másik érve az isteni természet egyszerűségére támaszkodik. Az előző érvehöz hasonlóan abból indul ki, hogy egy dolgot az ellentétének a jelenléte korlátozhatja. Ám, mivel az isteni természet egyszerű, ezért nem lehetnek benne ellentétes tulajdonságok. Következésképpen az isteni lényeket nem korlátozza semmi, azaz végtelen. Mindkét gondolatmenet arra mutat rá, hogy Isten végtelensége önmagában alapozódik meg, amennyiben kizár önmagából minden lehatároltságot. Az isteni lényeg nem valami másik létezőhöz képest határtalan, végtelen, hanem önmagában elgondolva mentes minden lehatároltságtól.

<sup>49</sup> CE III, 5,147.

<sup>50</sup> CE VII, 4,198.

<sup>51</sup> Mózes élete, 115-116?????. Ez a retorikai, szemléletre alapozott érv még egy további filozófiai elemet tartalmaz, amennyiben az isteni Jóság határtalanságát akarja igazolni, amit a vele ellentétes rossz nem határolhat le. Somos Róbert feltételezése szerint a nüsszai teológus forrása itt feltehetőleg Nazianszosi Gergely 2. teológiai beszédének 10-11. fejezete lehet. Vö. Somos, R., A „végtelen Isten” fogalma Nüsszai Gergelynél, 264.

<sup>52</sup> Mózes élete, ???

### 3. Mózes élete

#### 3.1. A tökéletesedés határtalan dinamizmusa

Az idős nüsszai püspök, Gergely, Kaiszariosz szerzetes felkérésére írt művének középponti témája a tökéletes életmód kialakításának a mikéntje, hogyan juthat el az ember, konkrétan a keresztény ember a tökéletességre (645, 646, 649).<sup>53</sup> A szerző ennek megmutatásához Mózes életútjának, mint mintának a vázolását végzi el figyelmesen végigkísérve azt az utat, melyet a nagy ószövetségi alaknak be kellett járnia a bibliai tanúságtétel alapján. Ez a tárgyalásmód egyfelől azt jelenti, hogy Gergely értekezése alapvetően egy exegetikai munka; ahogyan a szerző többször utal rá, értekezése az ószövetségi szövegek (elsősorban a Kivonulás és a Számok könyvének szövegei) spirituális, egyszerre allegorikus és morális értelmének a kibontása Szent Pál tipológiai szövegolvasásának szerves folytatásaként. E szellemi jelentéstöbbletre való rákérdezés vezérlő szempontja végig a tökéletességre való eljutás hogyanja. Mózes alakjának a tökéletességre jutás példaképeül való kiválasztása másfelől azt is jelenti, hogy a szerzőnek van egy előzetes, szentírási gyökerezettségű eszméje a tökéletességről, melyre a címzettet el akarja vezetni. A mű végén kettős meghatározásban jelenik meg e bibliai és keresztény tökéletesség eszmény. Mózes azért állhat a tökéletességre jutás példaképeként előttünk, mert a Szentírás úgy jellemzi, hogy élete végéhez jutva méltó lett arra, hogy „Isten szolgájának hívják” mégpedig cselekedetei alapján (736). Minden ellenséges erőn és kísértésen diadalmaskodva, a világ minden dolgánál erősebbé válva lett Isten szolgája. A tökéletesség pontosan ebben áll a keresztény ember számára is. Isten szolgája az, akit nem ront meg a rossz, aki egész életében a romolhatatlanságot élte, s aki ezért semmiféle romlást nem fogad be; aki romolhatatlansággal, változatlansággal és büntelenséggel ékesítette lelkét (737). Az ilyen ember valóban megőrizte magán az isteni ismertetőjegyeket, Isten képére és hasonlatosságára formálódott, az ősmintához hasonlóvá vált. A Szentírás szerint maga Isten Mózeset „Isten barátjának” nevezi (Kiv 33,11 és 33,17). Ez a tökéletesség másik bibliai meghatározása Gergely szerint. Annak az embernek az élete jut teljességre, az az ember válik tökéletessé, akit Isten barátjának ismer el. Aki az egyetlen kívánatos és értékes dolognak azt tartja, hogy Isten barátja legyen. Aki nem a büntetéstől való félelemből, nem pusztán a jutalmazás reményében kerüli a rosszat és teszi a jót, hanem azért, hogy Isten barátja lehessen és e barátságban megmaradhasson (738). Méltóvá válni Isten szolgálatára, sőt barátságára – ez a legmagasabbrendű, s ezért tökéletes indítéka az erkölcsi tökéletesedésnek.

Gergely alaptétele, hogy a tökéletességre eljutással az ember soha nem készül el. A lélek útja a tökéletesség felé az életmód fokozatos javítása. (734) A tökéletesedés állandó folyamat, szüntelen előrelépés, önfelülmúlás. A tökéletesedésnek, az erényes életnek nincs határa, az erény egyetlen meghatározása a határtalanság (647). Mózes életútja ezt példázza. A nüsszai püspök a tökéletesség vagy erénymegszerzés szüntelen, sőt fokozódó dinamikáját olvassa ki Pál apostol vallomásából: „Felejttem ami mögöttem van, s az előttem levő után rugaszkodom” (Fil 3,14; 646). Ugyanerre a határokat nem ismerő törekvésre történő felszólítást látja megfogalmazódni a jézusi mondatban: „Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes!” (Mt 5,48; 647). Gergely a tökéletesedés, az erény határtalanságának alaptételét filozófiailag is alátámasztja. Semmilyen jónak nincs határa önmagában; határt csak a vele ellentétes rossz vonhat vele szemben. Az erkölcsi jónak, tökéletességnek sincs önmagában határa; csak az ellentéte, az erkölcsi rossz képez határt vele szemben. Ha ez így

<sup>53</sup> Mózes élete, 645, 646, 649. Már Alexandriai Philón is Mózeset állította a tökéletesség példaképének a „Mózes élete” c. munkájában. A két mű összehasonlításához lásd: Boros, I., Mózes látta a láthatatlan Istent. Mózes teofóniája Nüsszai Szent Gergely Mózes élete c. művében, Baán I. (szerk.), A Szent atyák nyomdokait követve: In memoriam Vanyó László, Budapest 2003, 55-69, itt:???

van, akkor a jóra és tökéletesre való törekvés sem ismerhet határokat, hiszen maga a célja, a törekvés iránypontja sem határolt. Gergely e következtetést még kiegészíti azzal a gondolattal, hogy mivel elsődlegesen és sajátos értelemben az isteni természetről kell állítanunk, hogy egészen jó, mely minden rosszat kizár, ezért az isteni természetet határtalannak és meghatározhatatlannak kell felfognunk. Következésképpen, „aki az igazi erényre (tökéletességre, tiszta jóra) törekszik, az az isteni természetben részesedik. Az őt megismerők számára mindenképpen kívánatos, hogy részesedjenek belőle, a részesedésnek pedig határa nincsen, szükségképpen a részesedő vágyának sem lehet határa, hanem a határtalanig terjed.” (647) Az emberi természetnek éppen az a sajátossága, hogy a megismert jóból mindig többet akar magának elnyerni.

Gergely tehát a határtalanságok következő sorát állítja fel: a jó önmagában – a jóra (erényre, tökéletességre) törekvés – az isteni természet, mint elsődlegesen és sajátos értelemben jó – az isteni természetben való részesedés – a részesedés vágya. Ehhez az etikai, illetve az akarat dinamizmusának a síkján összefüggő sorhoz csatlakozik a műben egy ismeretelméleti határtalanság-sor is. Ahogy az isteni természetben való etikai értelmű részesedés, úgy az isteni természet megismerése is határtalan folyamat. Az ok egy és ugyanaz: maga az isteni természet határtalan és meghatározhatatlan, ezért az ember megismerő tevékenységétől is állandó önmeghaladást, továbblépést kíván az istenismeret. Mózes ennek az ismeretelméleti szüntelen dinamikának is példája. A két sík, erényes élet és istenismeret szorosan összetartozik; a két határtalan dinamika is elválaszthatatlanul összefonódik. A vallásosság erénye mindkettőt magában foglalja: az Istenre vonatkozó helyes ismeretet és az erkölcsileg helyes magatartást. (701; 668) Ennek megfelelően Mózes a vallásosság erényének tökéletes megvalósítójaként egyfelől szemléli az Isten dicsőségét, másfelől átveszi Istentől a törvényt.

### 3.2. Az istenismeret határtalan dinamizmusa

A Mózesnek osztályrészül jutott három theofánia spirituális exegézisével mutatja meg Gergely a helyes istenismeretben való előrehaladás, a vallásosság erényében történő tökéletesedés útját. Közülük az első az égő csipkebokor jelene Mózes meghívásának elbeszélésével és Isten nevének kinyilatkoztatásával. Az égő, de el nem égő csipkebokorból sugárzó fény és a közepéből megszólaló hang a kinyilatkoztatás eseményét jelzik: Isten az igazságot közli önmagáról, megvilágosítja Mózes prófétai lelkét az igaz istenismerettel. A Kiv 3,14 görög fordítása alapján – „Egő eimi ho ón”<sup>54</sup> – Gergely értelmezése szerint az igazság, a helyes istenismeret tartalma az, hogy egyedül Isten az „igazi létező”, vagy másképpen az „igazán létező lét”. Az igazság megismerése ennek megértését jelenti, az igazság az (igazi) létező biztos felfogása. Az igazi létező az, amely „mindenek fölött álló lényeg, a mindenség oka, akitől minden függ” (670); amely mindig ugyanaz, nem változik, semmire nem szorul, az egyedül kívánatos, amelyben minden más részesedik. Ezzel szemben a többi létezőnek mondott dolgok csak részesednek a létben és egymásra is szorúlnak létezésükhöz. A kinyilatkoztatott igaz istenismeretnek a tagadó mozzanata abban áll, hogy „az érzékek által felfogott és értelemmel szemlélt dolgok közül egyik sem igazi létező” (670). Sem az érzékelhető, sem az értelemmel felfogott szellemi létezők körébe nem helyezhető el Isten, az igazi létező, kinek lényege fölött áll mindennek. Az igazi létező felismerésének, a kinyilatkoztatott isteni igazság befogadásának akadálya a hazug képzet, mely létezőként tünteti föl a nemlétezőt, igazi létezőként a látszólagosan létezőt. Gergely szerint ez a megtévedés, a hazugság képze az első bűn következménye, melytől meg kell szabadulni a kinyilatkoztatott igazság befogadásához, az igazi létező felismeréséhez. Ezt a megtisztulást

<sup>54</sup> „Isten erre azt mondta Mózesnek: 'Én vagyok az, aki vagyok'. Aztán azt mondta: Ezt mondd Izrael fiainak: Az 'Aki van' küldött engem hozzátok.” (Kiv 3,14)



jelképezi Mózes gesztusa, amikor az isteni fölszólításra leveti saruját, s úgy közeledik a magát kinyilvánító Istenhez és fogadhatja be tanítását. Gergely hangsúlyozza a theofánia krisztológiai jelentését. A földi bokorból sugárzó fény az emberi természetig leereszkedő, a mélységben előragyogó, testben megjelenő Igét jelenti, aki a János-evangélium szerint az igazi világosság és igazság, Istennek, az igazi létezőnek a kinyilatkoztatása.

Az istenismeretben való előrehaladásnak a második állomását szimbolizálja Gergely értelmezésében a Sínai hegyen történt theofánia (Kiv 19,1-20,26; 24,1-31,18). A szöveg spirituális olvasatában a hegyre felmenetel, a felhő homályába történő belépés és a mennyei sátor szemlélése alkotja a kimondhatatlan istenismeret eljutás három központi képét. Az istenismeret hegyére történő felmenetel előkészület az Istennel való találkozásra, a theológiára (699). Gergely két fontos mozzanatát különbözteti meg a közvetlen előkészületnek: a megtisztulás és a kinyilatkoztató szó befogadásának a szakaszát. Röviden azonban szót ejt egy távolabbi előkészületről is: a felmenetelt megelőzően előbb még el kell jutni az istenismeret hegyéig. Isten nagy tetteinek a megtapasztalásaiként a pusztai vándorlás előzetes eseményei alkotják a Sínai hegyhez vezető út állomásait. Gergely spirituális exegézisében ezek az események – megtisztulás a Vörös tengeren átkelve, Massza vizének megízlése, mennyei kenyér vétele stb. – a keresztény élet beavató szentségeiben való részesedés jelképei.<sup>55</sup> A beavató szentségek mintegy bevezetőül szolgálnak a mélyebb istenismeret megszerzéséhez. Gergely a már megkeresztelt embert tartja szem előtt, ennek az embernek az istenismeretben való előrehaladásáról elmélkedik, spirituális exegézise egyben műsztagógia is. A felmenetelre közvetlenül a ruhák kimosása (megszentelődés) készít elő, mely az erkölcsi megtisztulást, a cselekedetek szennyének eltávolítását jelképezi. Ugyanakkor a megtisztulásnak van egy ismeretelméleti dimenziója is. A mindent felülmúló isteni természet szemlélésére (698) indulónak meg kell tisztulnia az érzékelésből származó ismeretektől – az érzéki megismerést jelképező állatokat távol kell tartani a hegytől –, az értelemnek maga mögött kell hagynia a szokványos gondolatokat, a korábbi felfogásából és érzéki tapasztaláson alapuló, benne még visszamaradt véleményt (vö. 1Kor 2,9). Csak ezen erkölcsi és intellektuális megtisztulás után lehet elindulni az istenismeret hegyén fölfelé. A felmenetelt egyre erősödő harsonazengés kíséri. Gergely értelmezésében ez az isteni természetről szóló igehirdetés, a törvény, a próféták, az evangélium és az apostoli prédikáció szavaiban adott isteni kinyilatkoztatás befogadása a Lélek által. A tiszta szívű és éles hallású ember felfogja az igehirdetés hangját, befogadja azt az ismeretet, mely „a létező dolgok szemléléséből alakul ki Isten hatalmára vonatkozóan, s ez elvezethet addig, ameddig gondolat elhatolhat, ahol Isten van” (702). Mózes és a keresztény ember így, ezen előkészület és felemelkedés után érkezik el az istenismeret csúcsára, ahol megtörténik az Istennel való találkozás.

E találkozás kulcsmetaforája a felhő homályába történő belépés. Gergely számára mély szellemi tartalom, az istenismeret lényegének a kifejezője az általa idézett szentírási kijelentés: „Bement Mózes a homályba, ahol Isten volt” (Kiv 20,21; vö. Kiv 24,15-18). Az Úr a felhő homályában találkozik Mózesrel (vö. Kiv 19,9), Isten a „homályt tette meg rejtekének” (Zsolt 17,12). A felhő homályja annak jelképe, hogy Isten önmagában, vagyis az isteni természet úgy, ahogy önmagában van, láthatatlan, szemlélhetetlen, értelemmel felfoghatatlan, „mindenhonnan a felfoghatatlanság veszi körül homályként” (700). A felhőben, a homályban az ember nem lát. A szentírási theofánia szerint Mózes sem látja a felhő homályába lépve Istent, Isten arcát. Hallja a hangját, beszél vele, átveszi a törvényeit, de nem szemlélheti Istent úgy, ahogyan van, mert természete szerint Isten valósága túl van az emberi megértés lehetőségein. Gergely, a bibliai leírás megfogalmazási módjától eltérően, de annak tartalmával teljes összhangban, paradox formulával beszél arról, hogy Mózes „a homályban látta Istent” (701). Ez a „látás” azonban éppen annak a belátását fejezi ki, hogy

<sup>55</sup> „letisztítottak magukról mindent, ami idegen” (697) Endre von Ivánka

„Isten természetében az, aki felette áll minden ismeretnek és felfogásnak” (uo.), éppen „a nemlátásban látható be”, hogy Isten természete felülmúl minden megértést. Ezt a látó nemlátást, ezt a belátó felfoghatatlanságot fejezi ki Gergely a „ragyogó homály” képével: Mózes számára a felhő homálya ragyogóan fényes homállyá változott, amint megértette „az isteni lényeg megismerésének elérhetetlenségét” (700). A János-evangélium tanúságtétele alapján – „Istent soha senki nem látta” (Jn 1,18) – Gergely az isteni lényeg felfoghatatlanságának állítását az emberen túl minden szellemi teremtményre is kiterjeszti. De vajon az istenismeretnek ez a homálya nem áll ellentétben az isteni név kinyilatkoztatásának a fényével (Kiv 3,2-4)? Gergely a Mózesnek adott első két theofánia egymáshoz való viszonyát, az istenismeret világosságának és homályának a kapcsolatát dinamikusan értelmezi, az istenismeretben előrehaladó ember, pontosabban keresztény ember tapasztalatának elmélyülését látja ebben a mozgásban. A „vallásos ismeret először fény azokban, akikben létrejön” (700). Az igaz istenismeretre eljutás, annak megértése, hogy egyedül Isten az igazi lét(ező), igazi megvilágosodás, a tévedés sötétségétől való megszabadulás. Ettől a sötétségtől lényegileg különbözik az istenismeret (ragyogó) homálya, mely a fokozatosan előrehaladó értelem osztályrésze lesz. „Minél inkább megközelíti a szemlélődést, annál inkább látja, hogy az isteni természet nem szemlélhető. Maga mögött hagy tehát minden látszatot, nemcsak az érzékelés által felfogottakat, hanem azokat is, melyeket – úgy tűnik – az értelem pillantott meg, mind beljebb hatol, amíg a gondolkodás kíváncsisága révén el nem ér a láthatatlanhoz és felfoghatatlanhoz, és ott látja meg Istent.” (700). Gergely szerint a második theofánia arra tanít, hogy aki együtt akar lenni Istennel, annak túl kell lépnie minden láthatón, az érzékekkel és az értelmi (be)látással láthatókon is. Annak „hinnie kell, hogy az isteni természet ott van jelen, ahová a fogalmi felfogás el sem ér”.<sup>56</sup> Mint fentebb láttuk, az apofatikus teológiának ez a tagadó mozzanata csírájában és részben már benne volt az első theofánia tapasztalatában is. A második theofánia apofatikus eleme ezt tovább mélyíti, amikor arra figyelmeztet, hogy Istennek, mint „az igazi létezőnek”, vagyis az érzékelhető és a szellemi létezők fölötti létezőnek, az „igazán létező létnek” az állítása/kinyilatkoztatása/felismerése még mindig nem jelenti az isteni természetnek a valódi elgondolását úgy, ahogyan önmagában van, nem jelenti, az „igazán létező lét” mibenlétének a megértését. Nem jelenti, és nem is jelentheti soha. Gergely a Sínai hegyen Mózesnek adott első parancsolat (Kiv 2,4-5) tartalmát – „Ne készíts magadnak faragott képet és semmiféle képmást ...!” – úgy értelmezi, mint a ragyogó homály apofatikus istentapasztalatának a tiltó rendelkezésként való érvényre juttatását: az indikatív negációból imperatív negáció lesz. Minden olyan törekvés, mely nem számol azzal, hogy az igaz istenismeret a „homályba” lépve érhető el, Isten bálványképét faragja.<sup>57</sup> Isten egyszerre megvilágosító világosság és homályba burkolózó elrejtőzés. A fogalmi, körülhatároló gondolkodás el nem érheti a körülhatárolhatatlan és végtelen isteni természetet, homályba rejtőzik előle. A hit azonban Isten felszólítására beléphet ebbe a homályba és a homály ragyogóvá válik, az ember együtt lehet Istennel.

Az istenismeret szellemi hegyére való felmenetel azonban nem itt, nem a ragyogó homályban, nem az apofatikus istenismeret láthatatlan szentélyében ér célba. „De nem állt meg itt sem, hanem előre haladt a nem kézzel épített sátorba. Mert itt ért célba az, aki ilyen felfelé vivő úton magasztalódott fel” – fogalmaz Gergely (701). A második theofánia istenismeretének harmadik, bizonyos értelemben egy még magasabb csúcspontot jelentő

<sup>56</sup> Mózes élete, 658. A műben megfogalmazódó apofatikus teológia szóhasználatához lásd Tóth Judit táblázatát: Tóth, J., Apofatikus teológia Nüsszai Szent Gergely *Mózes élete* című művében, in Nemeshegyi, P. – Rihmer, Z., *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről* (Kecskemét, 2001. jún. 21-23), Budapest 2002, 83-90, itt: 90.

<sup>57</sup> Uo. 701. A minden megismerést felülmúló isteni természet nem hasonlítható semmilyen megismert dologhoz sem. Plótinoszhoz hasonlóan Gergely is hangsúlyozza, hogy az isteni természetre vonatkozóan kerülni kell olyan kérdéseket, mint hogy honnan van, milyen, hogyan létezik. Uo. 658.

szimbóluma a nem kézzel épített sátor. A „nem kézzel épített sátor”, illetve a „mennyei sátor” gondolatát Gergely a Zsidóknak írt levélből veszi. Ott a mennyei szentélyt jelenti, az igazi sátor, „amelyet az Úr emelt, nem ember”, ahová Jézus saját áldozatával főpapként, a mennyei szentély papi szolgálaként lépett be a halálból való föltámadása és megdicsőülése által (Zsid 8,1-3). Gergely a Zsidóknak írt levél felől olvassa a Kivonulás könyvének szövegét (Kiv 25-31), mely arról beszél, hogy az Úristen Mózesnek utasítást ad a szent sátor építésére és pontosan leírja az elkészítés szabályait, valamint a benne végzendő istentiszteleti rendet. Nüssza püspöke az újszövetségi levélből kölcsönzi azt a gondolatot is, hogy Isten a hegyen megmutatta Mózesnek azt a mennyei mintát, melynek alapján el kell készítenie a földi sátor (702; vö. Zsid 8,5). A nem kézzel épített mennyei sátor és a mennyei minta lesz az a két vezéreszme, mely meghatározza Gergely spirituális exegézisét. Az ószövetségi szöveget újraolvasó Zsidó-levél krisztológiai látószögében gondolkodva és azt továbbfejlesztve az egyházatya értelmezésében maga Krisztus lesz a mennyei sátor és minta. „Ez a sátor pedig Krisztus, Isten ereje és bölcsessége (1Kor 1,24), aki saját természete szerint nem kézzel alkotott, de felvette a teremtményi mivoltot, amikor közöttünk akarta felállítani azt a sátrat, hogy egy és ugyanaz a sátor bizonyos értelemben teremtetlen és teremtett legyen.”<sup>58</sup> Mózes a minden misztériumot magában foglaló sátor képében előzetesen már tanítást kapott Istentől Krisztusról. Mózes a homályba elérve meglátja ezt a nem kézzel épített mennyei sátrat, Isten megmutatja neki Krisztust, titokzatos ismeretet kap Krisztus személyének és üdvözítő művének misztériumáról. Az istenismeretben való előrehaladás dinamikájának a szempontjából fontos ez a krisztológiai mozzanat. Mózes, az istenismeret hegyén a homályban nem látja Istent; amit lát, az éppen az, hogy az isteni természet önmagában nem szemlélhető. Ugyanakkor ebben a ragyogó homályban tartózkodván mintegy látomásban láthatja, szemlélheti a mennyei mintát, a nem kézzel épített sátor, Krisztust, akiben az önmagában láthatatlan, felfoghatatlan, teremtetlen isteni természetű Ige a mi létezési módunkat felvéve a teremtett emberi természetben jelent meg és láthatóvá, szemlélhetővé lett. Gergely Mózes példáján tehát azt akarja megmutatni, hogy a keresztény istenismeret a szükséges apofatikus csúcsponton túl elérkezik a Krisztusban feltáruló istenismeret teljességéhez. A keresztény Mózesrel együtt belép az emberi istenismeret homályába, ahol maga a rejtőző Isten mutatja meg neki Krisztust, akiben feltárja misztériumát.

A Mózesnek osztályrészül jutott harmadik theofánia (Kiv 33,11-23) értelmezését Gergely azzal a csodálkozó kérdéssel indítja, hogy vajon Mózes miért kéri Istent arra, hogy mutassa meg magát, arcát neki. Miért nem volt elég az, hogy az Úr korábban már többször megjelent neki, beszélt vele szemtől szembe és világosan láthatta őt, színről színre”, mint amikor barátjával beszélget az ember?<sup>59</sup> Miért törekszik továbbra is arra, hogy lássa Istent? A szerző először is tisztázza, hogy a látás nem testi érzékelést, egy testi alak, forma látását jelenti – hiszen a romolhatatlan és testetlen Isten természete esetében ez értelmetlenség lenne<sup>60</sup> – hanem a szellemi megismerés értelmében veendő, spirituális értelmezést igényel.

<sup>58</sup> Uo. 703. A „sátor felállítása” gondolat háttérében feltételezhető a János-prolóógus megfogalmazása, mely szerint az „Ige testté lett és közöttünk ütötte fel sátorát” (Jn 1,14). Gergely Jézus Krisztus isteni és emberi természetének jelképeként értelmezi az ószövetségi szöveg leírásában a szent sátor berendezési tárgyainak színarany és fa „természetére” tett sok-sok utalást. A spirituális és kezdetben tipológiai olvasat egy részletekbe menő allegorikus egzegézissé válik. A krisztológiai értelmezéshez aztán csatlakozik az ekkleziológiai dimenzió is, amikor a Mózes által a mennyei minta alapján elkészített földi szent sátor az Egyház jelképévé lesz. Vö. uo. 706 k.

<sup>59</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy a Biblia szó szerint nem azt állítja, amit Gergely kérdésében neki tulajdonít, hogy tudniillik Mózes „színről színre” (szemtől szembe) látta Istent, hanem csak azt, hogy az Úr szemtől szembe beszélt vele (Kiv 33,11). A közvetlen, szemtől szembe, színről színre (arctól archoz, „négy szemközti”) történő beszélgetés nem foglalja magában szükségképpen a látást is, a „színről színre” látást.

<sup>60</sup> Az alakkal rendelkező testi létező összetettség során keletkezik, részeire bomlik fel s így természete szerint romlandó. Isten azonban nem állhat részekből, nem összetett, nem keletkezik és romolhatatlan. Tehát nem lehet testi és alakja sem lehet (716).

Mózes a korábbi theofániáktól lelkesülten, az isteni dicsőséget sugározva és ebbe ragadtatva „még mindig eped a vágytól, kielégítetlenül kívánczik a még több után, s amit akarásával elért, annál még jobbra vágyik, és még mintha nem lett volna része benne, azért könyörög, arra kéri Istent, hogy jelenjen meg neki, nem úgy, ahogyan ő részesedhet benne, hanem ahogyan Isten önmagában van.” (717) Gergely ezt a szüntelen, sőt fokozódó vágyat az Isten szellemi látására két irányból értelmezi. Platón nyomán a szerelmes lélek vágyakozásához hasonlítja, akiben „a felfogott szépség mindig a még rejtett szépség utáni vágyat lobbantja lángra”.<sup>61</sup> A képekben megjelenő szépség szeretetétől lángra gyúlt lélek magának az ősképek az élvezetére vágyik, arra, hogy magában a szépségben színről színre gyönyörködjék. A megjelenő isteni szépség megismerésétől csak még inkább erősödő szerelmi vonzódás szüntelen fokozódó dinamikájának oka magában az isteni természetben keresendő, mely határtalan és végtelen. Jósága és szépsége miatt a feléje vonzó lelket gyönyörködteti, de paradox módon, mivel határtalan jóság és szépség az Isten, a lélek vágyakozását nem elégti ki vagy szünteti meg, hanem még tovább fokozza.

A véges nem tudja felfogni a végtelent, az isteni szépség megismerése nem meríti ki soha az isteni szépséget. A lélek szerelmes vágyakozásának fokozódó lendületét az isteni szépség és jóság megismerésének és meg nem ismerésének, a határtalan isteni szépség megjelenésének és meg nem jelenésének, megmutatkozásának és rejtekezésének a kettőssége tartja életben. A vágyakozás nem tud betelni, csak növekedni, mert a megjelenő-megismert vágyott mindig nagyobb, mindig több a megismertnél-megjelenőnél; s minél inkább ismertté, kinyilvánulttá válik, annál erősebbé fokozza a vágyat. Az „a valódi istenlátás, hogy a vágy sohasem elégül ki. Ami által mégis látható, az a több utáni vágyakozás fellángolása. Az Istenhez felvezető út így sohasem szakad meg, mert a jónak a végét nem lehet megtalálni, s a jó utáni vágyat semmilyen kielégülés nem oltja ki.”<sup>62</sup> Az isteni szépség és jóság felé futó lélek útja szüntelenül tágul. Gergelynek a „tágulás”-ból vett képét kiterjeszthetjük magára az emberi lélekre is: a megismerés és vágy nagyságának mértékében maga a lélek is szüntelenül tágul a végtelen Isten mind teljesebb, de sohasem teljes befogadására. Az istenismeretben való előrehaladás tehát ugyanazt a dinamikát mutatja, mint az erkölcsi tökéletesedés, az erényessé válás. Egyikkel sem készül el sohasem teljesen az ember, mindegyik határtalan dinamizmus, mely az iránypontként megjelenő isteni természet határtalanságában gyökerezik. Végző soron az emberi léleknek egy olyan fogalmával találkozunk Gergelynél, melyre egyszerre jellemző a határoltág és bizonyos értelemben a határtalanság. Az emberi lélek teremtettségénél fogva véges és határos; ugyanakkor istenképűségében gyökerező Istenre irányuló dinamikája miatt a megismerésben és szeretetvágyban elért határait szüntelenül meghaladó, s ebben az értelemben (potenciálisan) határtalan. Ez a határtalanság természetesen más jellegű, mint az isteni természet határtalansága és végtelensége.

Ahogy az első kettő, úgy itt a harmadik theofániánál is találkozunk az istenismeret krisztológiai dimenziójával. A spirituális exegézis jegyében Gergely szellemi értelemben olvassa az istenjelenség részleteit is. Mózes nem láthatja Istent szemtől szemben, nem láthatja az arcát, hanem csak Isten dicsőségét, Istent mintegy „hátról”. Isten egy mellette lévő

<sup>61</sup> Uo. 718. vö. Platón, Lakoma 201d.

<sup>62</sup> Gergely az istenismeret és Isten utáni vágy dinamikájának e kettősség-egység szerkezetét olvassa ki a harmadik theofánia jelenetéből. Isten teljesíti Mózes kérését, megmutatja magát neki, de másképpen, mint ahogy Mózes kéri; nem úgy mutatja meg magát, hogy ezzel kielégítené Mózes istenismeret vágyát. „Mert nem láthatod arcomat. Nem láthatja ugyanis az ember arcomat és éljen” (Kiv 33,20: „De arcomat nem láthatod, mert nem láthat engem ember úgy, hogy életben maradjon.”). Az igazi istenlátás abban áll, hogy a reá tekintő, őt megismerő ember vágya sohasem csillapodik. Aki olyan ismeretet kérne Istentől, mely megszüntetné vágyakozását Isten még mélyebb ismerete után, az hamis ismeretet kérne Istentől, hisz Isten mindig nagyobb, mint amit felfoghatunk róla. Ez a hamis ismeret pedig képtelen az élet közlésére, sőt halálos lenne. Egyedül az igaz istenismeret közvetítheti az életet. Ezért Isten nem úgy teljesíti Mózes vágyát, ahogyan azt kéri, hanem úgy, hogy általa igaz istenismerete és élete legyen.

helyre, sziklára és szikla hasadékába állítja Mózeset, s jobbjával befedi, amikor elvonul előtte. Gergely olvasatában Krisztus a határtalan és végtelen Istenhez futók futásának a helye, a jóban való állhatatosság sziklája és a sziklahasadékba rejtett és remélt minden javak foglalata, Isten jobbjának teremtő ereje. Őhöz kell csatlakozni, benne kell alapot vetni ahhoz, hogy az ember megláthassa Isten dicsőségét. Az elvonuló Istent mintegy „hátról” látni azt jelenti, hogy Isten nyomában járunk, engedjük, hogy Ő vezessen; Krisztus nyomába szegődünk (Lk 9,23; 28,22), s általa magát Istent követjük. „Isten követése, mivel Ő vezet, azonos Isten látásával” – vonja le következtetését a nüsszai püspök (722). Annak megengedése, hogy Isten vezessen minket, Isten parancsainak megtartása, a Krisztus életformájában való osztozás, magatartásának, személyének követése, az igaz istenismeret útja. A követésből mély ismeret, a cselekvésből megértés, az Isten/Krisztus mögött járásból tapasztalat fakad. A teljesebb istenismerethez ez lényegileg szükséges. A keresztény életgyakorlat az elmélyült istenismeret forrása. Ezen a ponton a tökéletesedésben (erényben) és az istenismeretben való előrehaladás teljes egységbe kerül egymással. A mesterét követő tanuló számára nagy kegyelem, hogy Isten nyomában járhat. Így válik Isten szolgájává és barátjává Mózeshez hasonlóan.

### III. Istenismeret Dionüsziosz Areopagitész teológiájában

#### 1. Dionüsziosz teológiai stílusa

Az Isten megismerésének és a világhoz való viszonyának kérdését illetően az egész későbbi teológiai hagyomány szemléletét döntően meghatározta annak az 5. és 6. század fordulóján élt szír szerzetesnek a teológiája, aki a Szent Pál apostol által az athéni Areopágoszon megtérített Dénes neve alatt adta közre műveit (ApCsel 17,34).<sup>63</sup> A bibliai alak mögé rejtőzködő és teológusi-egyházi küldetésével teljes mértékben azonosuló szerzetes, Areopagita Dénes életműve, különösen az apofatikus spekulatív teológia és a keresztény misztika kibontakozásának a területén (hasonlóképpen az angyaltanban) nagy hatással volt mind a keleti, mind a nyugati tradícióra. Keleten először Antiókhiai Szeverosz követői hivatkoztak szívesen rá, majd Maximosz Hitvalló magyarázta írásait, a III. Konstantinápolyi zsinat említi nevét, Damaszkuszi Szent János összegezte angyaltanát. A keleti teológusok közül Areopagita Dénes gyakorolta a legnagyobb hatást a nyugati teológiára: Nagy Szent Gergely átvette angyaltanát, Scotus Eriugena fordította latinra írásait (kb. 852) és tette sok szempontból magáévá és széles körben ismertté teológiai szemléletét. Tőle merítették, illetve őt kommentálták többek között a szentviktoriak, Bernát, Nagy Szent Albert, Bonaventura, Aquinói Tamás, Eckhart mester, Tauler, Cusanus, a spanyol misztikusok. A plótinuszi és prokloszi filozófiai örökség a legszerveesebb módon Dénes közvetítésével épült be a

<sup>63</sup> A corpus areopagiticum keletkezési idejét mára már általánosan elfogadott módon K.u. 480-510-re teszik, az egyértelműen kimutatható prokloszi filozófia hatása miatt. Az Areopagita Dénes név használatát illetően egyetérthetünk Balthasar értelmezésével, mely szerint itt nem hamisításról van szó (Ál-Areopagita, Pszeudo-Dionüsziosz), s nem is pusztán arról, hogy valaki apologetikus okokból és tekintélyszerzés céljából más nevet használ. A névváltás „a sajátosan dionüszioszi alázat és misztika síkján” érthető, „ott, ahol magának a személynek mindenestül el kell tűnnie, és el is akar tűnni, hogy azonosulhasson – teljességgel és minden erejéből – isteni küldetésével, mert a személy csak így olvadhat bele maradéktalanul (mint a dionüszioszi hierarchiákban) saját *taxisz*ába és funkciójába (...). TE II/1, 152. A név mögé rejtőzésnek tehát magának a dionüszioszi teológiából eredő oka van: a küldetéssel való maradéktalan azonosulás fejeződik ki benne, valahogy akképpen, ahogyan egy szerzetes felveszi egy szent patrónusnak a nevét, vagy ahogyan a próféták tanítványai saját ígértetésüket a mester szavaiként adják közre, hisz az ő szellemében és hagyományában állva végzik küldetésüket. Valószínűsíthető, hogy saját, az újplatonizmustól a keresztény hitre térésére utalhat a szerző azzal, hogy önmagának a Pál apostol által megtérített Areopagita Dénes nevet adja, a megtérésében pedig fontos szerepet játszó Hierotheoszt, későbbi apátját, Pál apostol tanítványaként állítja be. Vö. uo. 153-154. Noha Dionüsziosz nem folytat hagyományos értelemben polemizáló apológiát senkivel, mert meggyőződése szerint az igazság felmutatása és jelenléte önmagában elég a tévedések megcáfolására (Ep. 7, 1077-180A), műveinek egy-egy szakaszában világosan érzékelhető az a szerzői szándék és rejtett, közvetett apológia, mely az újplatonikus filozófia államvallássá emelésének Julianus császár-féle programjával és vonzerejével még egy évszázaddal később is érezhető szellemi hatásával szemben fogalmazódik meg. Így megfordítja Julianus császár keresztény hit ellenes megfogalmazását – Jézusban a keresztények olyan valakit tisztelnek Istenként, akit sem ők, sem atyáik nem láttak (lásd Julianus kiáltványa az alexandriaiakhoz; vö. Enneászok II,9, 18, 17-20; Ivánka, E. v., Plato Cristianus, 251 sk.) – és az újplatonikus filozófiának a köztes isteni lényeket állító tételének a kritikájává változtatja: olyan köztes isteni lényeket tisztelnek a pogányok (a platonikus filozófusok?), melyeket sem ők, sem atyáik soha nem láttak (Vö. DN XI,6). A Proklosz-féle köztes teremtszervező isteni lényekkel szembeni állásfoglalás és ezzel együtt a teremtő Isten egyetlenségének az állítása (vö. DN V,2) mellett, a napkultusszal szembeni polémia szintén újból és újból megjelenik Dionüsziosznál (DN IV,4; V,8). A szerző e kettős viszonyulása az újplatonikus filozófiához – alapos ismerete és messzemenő beépítése a keresztény teológiába, ugyanakkor politeista elemeitől való elhatárolódása – ismét csak megvilágíthatja névváltásának indokát. Areopagita Dénes annak a Pál apostolnak lett a tanítványa, aki az Areopágoszon nem a görög filozófiát felhasználva igazítja ki az athéniek istenfogalmának, kultuszának helytelenségeit és hirdeti meg számukra az általuk ismeretlenként tisztelt Istent, Jézus Krisztus Atyját. A szír szerzetes ebben a szellemben, Pál apostol tanítványaként, Areopagita Dénessel azonosulva követője az apostol teológiájának.

keresztény teológiába. Ránk maradt írásai, elveszett, de részben ismert tartalmú munkáival együtt egy szisztematikusan felépített és kidolgozott teológiai szintézist körvonalaznak.<sup>64</sup>

Dionüsziosz teológiai stílusa kontemplatív. Célja nem a bibliai üdvtörténelem elbeszélése és értelmezése, hanem „az időtlen theória magasából akarja szemlélni az örökkön jó Isten lényege szerint időtlen (és csak végpontját tekintve véges) kiáradását”.<sup>65</sup> Gondolkodása örök isteni tartalmakra irányul, minden formát leold történelmi kötöttségeiről, és az örökkévalóság síkjára emel. Ez a történelmi esetlegességeket, egymásutániságot, időbeliséget, az üdvtörténeti események és isteni cselekvések elbeszélését mellőző kontemplatív szemléletmód egyfelől szorosan érintkezik a görög filozófia theória eszméjével, az örök igazságok szellemi szemléletével; másfelől egyenes és tudatos folytatása a jánosi teológiának, mely a szinoptikusokétól eltérően inkább kontemplatív, mintsem narratív természetű.<sup>66</sup> A negyedik evangélium látásmódjában a kinyilatkoztatás epifánia: az örökkévaló jelenik meg a maga teljessége szerint Jézus minden egyes tettében, jelében, szavában. Már a kánai csoda legelső jelében kinyilvánul Jézus teljes isteni dicsősége. Nemcsak az események láncolatának a végén, az élettörténet elbeszélésének a végére jutva tárul fel Isten titka Jézusban, a Fiúban, hanem már kezdettől tündöklük ez a titok. A János-evangélium nem annyira narráció, mint inkább ikonok sora, képcsarnok. Elsősorban nem Jézus történetét mondja el, hanem Jézust szemléli, akiben kinyilvánul az örökkévaló Isten. Ahogy a János-evangéliumban minden történeti esemény és kinyilatkoztatott szó önmagában ablak az örökkévalóra, Jézus minden egyes tette és beszéde önmagában ikon, vagyis teljességgel hordozza és feltárja az Isten titkát, úgy Dionüsziosz is az időbeli kinyilatkoztatások szent fátylain keresztül az örök titkokat szemléli. A kontemplatív látószögben az idő hármas dimenziója összesűrűsödik: a múlt és a jövő a jelenben koncentrálódik, a jelen súlya megnövekszik, a jövőé lecsökken. Mivel Jézusban a maga egészében kinyilvánul, megjelenik az istenség teljessége, az örökkévalóság az időben, a János-evangélium szerint az eszkatológikus események már a jelenben megtörténnek. Ehhez a jánosi prezentális eszkatológiához hasonlóan Dionüsziosz számára is a mindenkori jelen, az örökkévaló jelenléte a döntő, a beteljesedés valamiképpen már itt van. Ennek megfelelően átalakítja az eszkatológikus páli kijelentést, amikor a jövőidejű és célhatározói értelmű (kötőmódban álló) ígét jelen idejűre és kijelentő módúra változtatja: így lesz a történelem végére vonatkozó „hogy Isten legyen minden mindenben” (1Kor 15,28) mondatból „Isten (van) mindenképpen mindenben” kijelentés (vö. Ef 4,6).

A dionüszioszi kontemplatív teológiai szintézis szerkezetét a plótinosi filozófia által kidolgozott lét dinamika hármas mozzanata határozza meg: az önmagában maradás (moné), a

<sup>64</sup> Fennmaradt művei: Az isteni nevekről (DN), A mennyei hierarchiáról (CH), Az egyházi hierarchiáról (EH), Misztikus teológia (MTh), Levelek (Epist. 1-10). Elveszett, de tartalmilag jól rekonstruálható írásai: A teológia vázlat (DN I,5; II,3-4; XI,5), Az igazságos és isteni ítéletről (DN VIII), Szimbolikus teológia (Ep. 9,6; DN I,8; IV,4-5; IX,5; CH XV,6). Egyéb általa említett munkái, melyeknek a tartalma nem, vagy csak nagy vonalakban ismert: A szellemi és érzéki megismerés tárgyairól (EH I,2), Az Isteni himnuszokról (CH VII,4), A lélekről (DN IV,2), Az angyalok természetéről és rendjéről. A korábban írt munkákra való hivatkozások és összefoglaló ismertetéseik alapján elég jól rekonstruálható a művek keletkezési sorrendje. A szerző néhány helyen jelzi (MTh III) az írások közötti tematikus logikai összefüggéseket is. Így pl. a „Vázlat”, az „Isteni nevek” és a „Szimbolikus teológia” szorosan összetartoznak és szervesen kiegészítik egymást. Az első Jézus megtestesüléséről és neveiről (béke, kapu, feltámadás, világosság stb.), a második Isten szellemi megnevezéseiről (jó, létező, élet, bölcsesség, erő stb.), a harmadik az érzékelhető valóságokból vett és Istenre alkalmazott kifejezésekről (érzelmek, testrészek, formák stb.) tárgyal. Vö. Balthasar, H.U.v., Teológiai esztétika, II/1, 157-167.

<sup>65</sup> TE II/1, 157.

<sup>66</sup> Dionüsziosz utolsó levelének címzettje János apostol. „A János apostolhoz intézett csodálatos utolsó levél ellenben valószínűleg közvetlenül az imádság és a szemlélődés gyümölcse, szeretetből fakadó hódolat, amely mintegy jelentőségeltelí kézzegyként zárja le a művet, s közvetve bár, de Dionüsziosz és János teológiájának belső rokonságát tanúsítja” – fogalmaz Balthasar. TE II/1, 154.

kiáradás (prohodosz) és a visszaáradás (episztróphé). Isten önmagában és mindennekfelett megmaradva ajándékként kiárasztja önmagából, mint forrásból a létet, létrehozva és fenntartva a létezőket, és önmagához, mint célhoz visszavezeti a létezőket. Ez a három mozzanat együtt és egymást áthatva valósul meg az isteni létben és cselekvésben. Ennek megfelelően a teremtményi lét szükségképpen egymástól elválaszthatatlanul tartalmazza a három mozzanatot, hiszen teremtményként létezni egyszerre jelenti a létet a lét forrásától ajándékként kapni, benne megmaradni és a lét forrására irányulni. Megjegyezzük, hogy a János-evangélium látásmódjával ezen a ponton ismét hasonlóságot fedezhetünk fel. Jézus a megtestesült örök Igeként az Atyától jön és az Atyához tér vissza, úgy, hogy mindig megmarad az Atyában és az Atya őbenne; Emberfiaként a mennyből száll alá, a mennybe megy fel és mindig a mennyben marad (Jn 13,3; 14,10-12.20; 15,10; 16,28-32; 17,21-23; 3,13).<sup>67</sup> Dionüsziosz egész teológiáját ez az alapszerkezet határozza meg. Írásai hol az egyik, hol a másik mozzanatot fejtik ki részletesebben, de egyik műve sem rendelhető hozzá kizárólag egyetlen mozzanathoz, hanem feltételezi vagy röviden össze is foglalja a másik kettőt. Isten megismerésének a hármas útja is e triadikus szerkezethez igazodik. Az állító (kataphatikus; via affirmativa) teológia alapja, mely Isten szellemi és szimbolikus neveit tárgyalja, Isten forrás-léte, vagyis elsősorban a kiáradás (prohodosz) mozzanathoz kötődik, mely a teremtés, a gondviselés és a megtestesülés eseményében valósul meg. A tagadó (apophatikus; via negativa) teológia főként az Istenhez való felemelkedés, visszaáramlás, visszatérés (episztróphé) mozzanatához tartozik. A misztikus teológia (via eminentiae; via unitiva), mint az állításokat és tagadásokat egyaránt meghaladó, a létezés és megismerés feletti, önmagában maradó Istennel való értelemfeletti egyesülés útjaként elsődlegesen az önmagában maradás mozzanatához köthető. Ahogy a létmozgás hármas mozzanata nem szétválasztható, hanem a létezést együtt konstituáló mozzanat, úgy az Isten megismerésének hármas útja sem három egymástól elkülöníthető ösvény, még csak nem is ugyanazon út három egymást követő szakasza, hanem a megismerés három, egymást egyidejűleg és kölcsönösen feltételező módja.

E hármas mozzanatóú lét-dinamika voltaképpen nem más, mint a Meg-nem-jelenő megjelenése. A lét valójában theophania: Istennek, mint a mindennek feletti és önmagában nyugvónak a kiáradás és a visszaáradás mozgása révén történő megjelenése a létezőkben. Mivel Isten egyszerre a létezés feletti és a minden létezőben minden, mivel benne azonos az önmagában nyugvás és az önmagából kilépés, ezért komolyan kell venni megjelenését és megjelenés felettségét. Ahogy Balthasar fogalmaz: „a megjelenés valóságos és tényleges megmutatkozás (nem maja, nem képzelgés), de mindenkor a Meg-nem-jelenő, az áttekinthető és körüljárható jelenséggé sosem alakítható, mindig nagyobb és mindig rejtettebb Isten (valóságos) megjelenése.”<sup>68</sup> A kiáradásban valóságosan megjelenik, megmutatkozik, ám mivel kiáradásában is felette marad e kiáradásnak, kiáradása egyben a visszatérés mozgása is. Minden az Egy és Egyetlen megjelenése, minden létezőben az Egy mutatkozik meg, ám mint örök és változatlan Egy örökké rejtett titok marad. A létezők felfedik és elfedik, a létezőkben feltárul és elrejtik, „egyetlen jelenségben sem ragadható meg kimerítően és egyetlen jelenségben sincs jelen mindenestől, a megjelenés és a meg-nem-jelenés viszonyaként megnyilvánuló szépségének tiszteletteljes csodálata pedig meg-nem-jelenésének imádságában gyökerezik.”<sup>69</sup> Dionüsziosz teológiai esztétikájának és liturgia-értelmezésének itt a gyökere. Ahogy a szépség már a világ szférájában is mindig megjelenés, a szellemi mélység, a titokzatos lét és élet megjelenése az érzékelhetőben, anélkül, hogy a kinyilvánuló mélység az

<sup>67</sup> Szent Pál leveleiben teremtéskrisztológiai himnuszok és tömör hitvallásszerű szakaszok is több esetben mutatnak a fentihez hasonló szerkezetet: Isten vagy Krisztus úgy szerepel, mint akitől, akiért, aki által illetve akiben létesül minden. Vö. Kol 1,14-17; 1Kor 8,6-8; Róm 11,36.

<sup>68</sup> TE II/1, 167.

<sup>69</sup> Uo. 168.



érzékkelhető jelenséggel azonos lenne, a megjelenés és a meg-nem-jelenés egysége és aránya, mely tiszteletet, gyönyörködést és tetszést vált ki, úgy és még inkább, magasabb síkon igaz ez Isten és a világ viszonyában: a teológia szépség, Isten dicsősége a megjelenés feletti Isten megjelenése a létezőkben, mely hódoló dicséretet, elismerést vált ki, Isten dicséretére indít. A szellemi és érzéki viszonya képe Isten és a világ viszonyának, a szellemi megjelenése az érzékkelhetőben hasonlósága Isten megjelenésének a világban anélkül, hogy a két viszony és megjelenés közötti még nagyobb különbség eltűnne: Isten transzcendenciája és immanenciája egyedülálló. A megjelenés feletti isteni megjelenés, a lét mozgása mint rejtőző theophania az istenismeretre vonatkozóan egyképpen megköveteli, „hogy a megismerésre vágyó egyre mélyebben hatoljon *be* a képbe és lendüljön egyre inkább a kép *főlé*”.<sup>70</sup> Az önmagát megjelenéseiben kinyilvánító Isten alászálló mozgása az a kép, melybe a kataphatikus teológiával (isteni nevek tulajdonítása) behatolva föl lehet és kell emelkedni e kép fölé az apophatikus (minden név tagadását elvégző) és a misztikus teológiával. Ez a teológia mindhárom mozzanatával együtt lényege szerint szent liturgia. Mivel Isten benne van mindenben és felette áll mindennek, ezért maga az emberi létezés és megismerés, sőt minden létező önmagával arányos létezése és megismerése ünnep. A teológia folytatja ezt a liturgiát, tudásával szépen, azaz arányosan, Istent dicsérve viszonyul a szépség isteni titkához. „A teológia nem tesz mást, mint folytonosan és szüntelenül csodálva imádja a megjelenései ellenére is kifürkészhetetlen szépséget.”<sup>71</sup> Ezzel az angyalok istenismeretéhez közelít, az ő istendicséretükhöz csatlakozik. Dionüsziosz teológiáját teljes egészében átlengi a himnikus, liturgikus hangvétel. Teológiája mindenkor doxológia, a megjelenéseiben is megjelenés feletti Isten szépségének emelkedett, elragadtatott dicsérete.

## 2. A név nélküli Isten: az apofatikus teológia mint a misztikus teológia előkészítője

Az Istenről tagadásokkal beszélő teológia Dionüsziosz minden művében jelen van. Szerves és elengedhetetlen része az Istenről állításokkal beszélő, az érzéki világból és a szellemi valóságokból kiinduló teológiának is. Dionüsziosz a kataphatikus és az apophatikus teológia egymáshoz való viszonyáról, valamint céljáról, helyi értékéről a *Misztikus teológia* című rövid írásában elmélkedik. Az állító teológia úgy beszél Istenről, hogy az isteni leereszkedést, vagyis okságot követve az elsőktől elindulva a középsőkön, vagyis a szellemi valóságokon keresztül érkezik el az utolsókig, azaz az érzékileg észlelhetőig, s e leereszkedés során egyre több névvel illeti Istent, beszéde az okozott létezők sokaságának a gyarapodásával egyre bőségesebb lesz. A tagadó teológia ellenkező utat jár be. A legutolsó, azaz az érzéki létezőktől kiindulva, a középső, vagyis a szellemi létezőkön keresztül emelkedik fel az elsőig, illetve magához Istenhez. Jó szobrász módjára eltávolít mindent, ami eltakarja a létezőkben Isten megismerését, ami nem illik hozzá. Így egyre szűkszavúbb lesz, mígnem egészen elhallgat. Így jut el a létezőn, a megismerésen és a kimondhatóságon túli Istenhez (MTh II, III: 261-263). Istenhez, aki minden létező oka és minden fölött áll; nem tartozik sem az érzékkelhető, sem az elgondolható létezők közé. A gondolati felemelkedés tetőpontja annak belátása, hogy Isten felette áll az állításoknak és a tagadásoknak is. „A létezőkre vonatkozó minden állítást róla mint minden dolog okáról kell állítani és kimondani. De mint minden fölött állóról még sajátosabban mindezt tagadni kell, s nem kell azt hinni, hogy a tagadások ellentétesek az állításokkal, hanem, hogy Ő sokkal előbbi a tagadásoknál, és fölötté áll mindenféle tagadásnak is meg állításnak is.” (MTh I: 260) Jóllehet a tagadás közelebb visz Istenhez, mint az állítás, de nem éri el, mert a tagadás is tartalmazza az alany-állítmány összetettséget, így nem illik az egészen egyszerű Istenhez; a tagadás is, mint valami létezőt feltételezi Istent, akihez bizonyos tulajdonságok nem illenek. Mivel ugyanazon emberi beszéd logikáját (S est

<sup>70</sup> Uo. 172.

<sup>71</sup> Uo. 173.

P; S non est P) követi mind az állítás, mind a tagadás, nem állnak szemben egymással. Túl kell tehát emelkedni mindkettőjükön. Istennek ezt a mindeneken túliságát fejezi ki Dionüsziosz az összehasonlító mód halmozott használatával (MTh I,1: „isteninél istenibb, jónál jobb stb.) és a „hüper” prepozíciós összetételekkel (létezés/lényegfeletti, értelemfeletti, mindenekfeletti, természetfeletti).

A kataphatikus és apophatikus teológia a misztikus teológiát készíti elő. Önmagukban elégtelenek, ám ugyanakkor szükséges előkészületek. Ahogy az állítás és a tagadás feltételezik egymást, úgy a misztikus teológia sem lehet meg ezek nélkül. Dionüsziosz a gondolkodó megismerésen végigmenve, nem azt kikerülve megy azon túl olyan megértéshez, amely túl van az elképzelő, fogalomalkotó, diszkurzív megismerésen. Így léphet be Isten rejtőzködő jelenlétebe, egyesülhet vele értelemfeletti módon. Nem a rendkívüli lelki élmények, hanem a gondolkodás önmaga határait belátó alázatának misztikája ez, mely alkalmassá tesz a misztikus szemlélésre, egyesülésre. E misztikus istenismeret nem szűkül le a személyes élmény bensőségességére, hanem – mivel minden lét részese az első Ok létadó erejében – a gondolkodáson túli megismerés/szemlélődés fénye kisugároz minden megismerés- és létmódra, az egész kozmoszra. Az Egyház sakramentális-intézményes valósága is ebbe a misztikus szemlélődés adta keretbe illeszkedik bele. A misztikus szemlélődéstől elválaszthatatlan Isten dicsérete. A misztikus egyesülésből liturgia fakad.<sup>72</sup>

Dionüsziosz misztikus teológiája nemcsak az újplatonikus filozófiából merít, de tudatosan kapcsolódik Nüsszai Gergely *Mózes élete* című munkájához. Mózes nála is a misztikus ismeretre jutó keresztény példája, a felemelkedés ugyanazon állomásait járja be, mint Gergelynél (megtisztulás, elkülönülés, harsonák hangját hallja, fényességet lát), mígnem Gergely Mózeséhez hasonlóan belép a felhő homályába és ragyogásába, a rejtekező Isten jelenlétebe, ahol valóságosan jelen van az, aki mindenben túl van. Mindketten alapvetően ugyanúgy értelmezik a felhő ragyogó homályát: Mózes a felhőben „elválk mindattól, ami látható és ami lát, és behatol a megismerhetetlenség valóban misztikus homályába, melyben kizár minden megismerő megragadást ... és azáltal, hogy semmit sem ismer, értelemfeletti módon ismeretre tesz szert.” (MTh I: 261) Ez a misztikus ismeret a „fénylőnél is fénylőbb homály”, „az isteni homály természetfeletti sugara”. Természetesen, különbségek is érzékelhetők a két szerző értelmezésében. Gergelytől eltérően Dionüsziosz például hangsúlyozza, hogy Mózes nemcsak nem láthatja Istent, de még csak nem is társaloghat vele (MTh I: 260). A szír szerzetes számára fontos annak nyomatékossítása, hogy a misztikus szemlélődésben elnémul a szó, az értelem szava és a kimondott szó; a találkozás teljes csendben történik (titkokat tanító csend; a misztikus teológiának nincs szava; a beszéd egészen elnémul). A nem látás mellett a nem hallás még jobban nyomatékozza az értelmi, gondolkodó megragadás teljes hiányát. Egy másik különbség, hogy míg Gergely a *Mózes élete* c. munkájában egyáltalán nem beszél misztikus egyesülésről, de még misztikus szemlélésről sem, vagy egyáltalán egyesülésről, addig Dionüsziosznál ez kulcsfogalom: ebben az egyesülésben ér véget a felemelkedés. Az egyesülés azt jelenti, hogy miután Mózes megszabadult saját magától és mindentől (levetett mindent: MTh I,1: 259), elvált mindattól, ami látható és ami lát, immár: „Egészen azé, aki mindenben túl van. Rajta kívül senkié: sem a magáé, sem másé.” (MTh I,3: 261)

### 3. A soknevű (mindennevű) Isten

Noha Isten nem valamiként (megismerhető) létező, hanem túl van a létezőn, s ezért név nélküli, Dionüsziosz ismételtelen kijelenti, hogy Isten minden létező oka (aitia vagy aition: DN I,1; I,3; I,5; I,7; MTh I,2; IV; V), s ennél fogva soknevű, pontosabban minden létező minden

<sup>72</sup> Ivánka, E.v., Einleitung, in Von den Namen zum Unnenbaren, 23-31.

névvel megnevezhető. Mind név nélkülsége, mind mindennevűsége végső (első) forráslétéből következik. Az első princípium ahogy nem lehet maga (valamiként meghatározott, megértett) létező és így a létezésen és meghatározó megismerésen túli név nélkülinek kell lennie, úgy az első princípiumnak minden létezőt meghatározó forrásnak, s a meghatározás révén sokféleképpen megnevezhetőnek is kell lennie, különben egyáltalán nem lehetne első princípium.

Isten végső és egyetemes oksága alapozza meg Isten megnevezhetőségét, soknevűségét. Mivel meghatározást adó létforrásként minden dologban megjelenik, minden dologban ő a mindenek, ezért sok névvel illelhető, sőt minden létezőről elnevezhető. A minden létező egyaránt jelenti az érzékelhető és a szellemi létezőket. Dionüsziosz Istennek az érzéki világból vett elnevezéseit dolgozza ki a teológiai szimbolikájában, a szellemi tartalmakból vett neveit a teológiai eidetikájában. E kettő, bár megkülönböztethető, még sincs közöttük éles határ, hisz egyfelől ugyanaz az ember rendelkezik mindkét megismerő képességgel; másfelől nincs olyan érzékileg észlelt létező, mely ne lenne hordozója, képe, tükre szellemi tartalomnak, mely ismét csak képe, tükre a benne megjelenő Istennek, mint létmeghatározó forrásnak. Az érzéki-anyagi létezők éppen annak révén válnak számunkra vallási-teológiai szimbólumokká, hogy a bennük kifejeződő szellemi tartalomra tekintettel olvassuk őket.<sup>73</sup> Az Isten okságán, vagyis a proodosz mozzanatán alapuló teológiai szimbolika és eidetika mint az Istennek állító (apophantikus, kataphatikus) teológiája ugyanakkor nem különíthető el az episztophé mozzanatához kötődő, Istent név nélküliként és hallgatással tisztelő tagadó (apophatikus) és misztikus teológiától. Az állításnak már mindig is belső mozzanata a tagadás és a felülemelkedés.

Mivel Isten az érzéki dolgokban is megjelenik meghatározást adó forrásként, az érzéki szimbólum alkalmazása lehetséges és szükséges. Mivel azonban Isten nem valami létező, és legkevésbé azonos az érzéki létezővel, ezért az érzéki szimbólum rá vonatkoztatása a legkevésbé sem megfelelő. Ám éppen az érzéki világból vett képek mindenkor fogyatékosága, Istenhez nem illősege árulkodik arról, hogy ezeket szellemi értelemben kell érteni: „a látható szépségeket a láthatatlan főség utánzataként, az érzékelhető illatokat a szellemi kisugárzás jelképeként, az anyagi fényeket a szellemi fénykiáradás képmásaként” (CH I,3: TE II/1,183). Ugyanakkor az érzéki szimbólumok nem merőben önkényes helyettesítő jelekként működnek, nem allegóriákként foghatók fel, hanem bennük valóban megjelenik a szellemi és isteni valóság: megfelelő látásmóddal magukban az érzéki dolgokban szemlélhető Isten. A kozmikus szimbólumok mellett (pl. a négy elem és a fény) a szimbolikus teológia tárgyalja Istennek a Bibliában olvasható jelképes ábrázolásait: Isten arca, keze, alakja, haragja, szomorúsága, a tevékenységeivel és tulajdonságaival kapcsolatos egyéb jelképek (isteni helyek, könyv, vegyítő korsó, tűz, víz, szél, felhő, illat stb). Az egyház szentségei is szimbólumok, „magukban foglalják és létrehozzák azt, amit jelölnek” (EH III,3,12: TE II/1,185).

A teológiai eidetika Istennek a szellemi tartalmak alapján történő megnevezéseivel foglalkozik. „Az isteni nevekről” című munkájában miután megnevezte a teológiai megismerés forrásait és módjait (szent hagyomány, imádság, mester és tanítvány kapcsolata) és tisztázta az állító teológia határait (1-3.f.), a következő szellemi tartalmakat vonatkoztatja Istenre, mint neveket. Első helyen a „jó” elnevezést említi (4.f.), melynek szinonimájaként kezeli a szépet (felcserélhetők: DN IV,7; IV,8; IV,10, IV,18) és velük összefüggésben tárgyalja a szeretetet, mint éroszt és agapét. Ez a kezdés egyfelől nem meglepő, hiszen a jóság Isten forráslétének az elnevezése, Isten egyetemes okságát jelöli, mely megalapozza az állítások lehetőségét, így a szellemi tartalmak Istenre vonatkoztatásának a lehetőségét is. Ugyanakkor ez a kezdés mégsem egészen magától értetődő, mert Dionüsziosz filozófiai

<sup>73</sup> TE II/1, 181.

forrásai, Plótinosz és Proklosz fejtegetéseinek kezdőpontja nem a Jó, hanem az Egy. A szír szerzetes az Egyről (tökéletesség és egység), mint isteni névről művének csak a legvégén, gondolatmenete zárásaként beszél (13.f.). Mindazonáltal e sorrendiség jelentőségét kár lenne eltúlozni, hiszen a két újplatonikus szerzőnél az Egy és a Jó ugyanazt a mindent meghatározó végső princípiumot jelöli, a Jó az Egy másik neve. A Jó úgy, mint az Egy a létezőknek egyszerre eredete (arkhé) és célja (telosz). A Jó, vagyis a jóság és a tökéletesség felé irányultság egyben az egység és érthetőség alapelve. A cél, melyre egy dolog irányul, az irányuló dolgot érthetőséggel, egységgel, azonossággal ruházza fel, azzá a megkülönböztetett valamivé teszi, ami; saját tökéletességére, a jóra, mint célra irányultsága meghatározza a dolog mibenlétét, és a sokféle létmozzanatát egyesíti. Hogy a létező nem meghatározatlan sokaság halmaza, hanem egységes egész, egy meghatározott valamiként létező, a jóra irányultságának is köszönhető. A Jó egyesít és érthetővé, azaz valamiként létezővé tesz, ahogy az Egy is. Proklosz szerint minden jó egyesít, és minden egyesülés jó, ezért a tiszta Jó és a tisztán Egy ugyanaz, mely által a létező eggyé, jóvá, érthetővé, létezővé lesz (El.Th., prop. 13.). Az Egy és a Jó ugyanazt az első és végső princípiumot jelenti, mint a létező érthetőségének és valamiként létének az alapját, mely első princípium egyszerre eredet és cél. A létmozgás hármassá mozzanata, melynek révén a létező konstituálódik, ezért egyszerre, egymástól elválaszthatatlanul valósul meg az ok és az okozat viszonyában. Az okozat azonos marad az okkal abban az értelemben, hogy az okozat nem más, mint az ok megjelenítése (moné). Az okozat előjön, kiárad az okból annyiban, amennyiben az előjövétel az a differenciálódás, melynek köszönhetően az okozatok elkülönбöződnek egymástól, s így az októl (proodosz). A visszatérés az okozat viszonyulása az okhoz, mint saját javához, tökéletességéhez, mely a létező elfogadó együttműködését igényli (episztrophé). E visszafordulás sem időben, sem ontológiailag nem másodlagos az előjövételhez képest, hanem annak belső mozzanata. Az eredetben ott van kezdettől a cél; a cél pedig maga az eredet.<sup>74</sup> Az Egy és a Jó ugyanaz, ezért nincs különösebb jelentősége annak, hogy Dionüsziosz első helyen a Jó, gondolatmenete zárásaként pedig az Egy isteni nevet tárgyalja. A szír szerzetes kifejezetten magáévá teszi azt a látásmódot, mely szerint a Jó (vagy másként a Szép) eredete és célja minden létezőnek: minden belőle származik, benne van és feléje irányul (DN IV,4; IV,10) a maga létmódja szerint (DN I,5; IV,4).

Az újplatonikus felfogás szerint minden létező a maga létmódja szerint, saját működési módjának megfelelően tér vissza saját eredetéhez, törekszik a Jóra. Az élettelen létezők pusztán a létezésükkel, vagyis az okaikban való részesedésre való alkalmasságukkal, sajátos tulajdonságaik és viselkedésük bizonyos hajlama révén (pl. a kő lefelé esik, ellenáll a nyomásnak), melynek köszönhetően az egyik létező inkább ilyen természetű, mintsem másmilyen. A növény az életfunkciók tevékenységével (táplálkozás, szaporodás, növekedés) irányul a Jóra, az értelmes létezők okuk jóságának a megismerése által.<sup>75</sup> Ez a sajátos létmód szerinti aktivitás, a Jóra irányuló más-más módon megvalósuló törekvés a létezők konstitúciójának, önazonosságának, mivoltának lényegi eleme. Létezni annyi, mint valamiként létezni; valamiként létezni annyi, mint meghatározott egységként létezni; meghatározott egy valamiként létezni annyi, mint érthetőnek lenni; érthetőnek lenni pedig valami jó és szép, és annyi, mint valami Jó és Szép (tökéletesség) végett létezni. Az érthető formával, mértékkel határral, aránnyal rendelkező létező szép létező. Maga a Jó annyiban szép, amennyiben a Jónak köszönhető, hogy az érthető formájú létezők szépek. A Jóhoz, vagy Széphez, mint az eredethez való visszatérő odafordulás az érosz, a vágyakozás, a törekvés.

Dionüsziosz magáévá teszi ezt az újplatonikus szemléletet. Megfogalmazása szerint a Jó vagy a Szép egyszerre eredet és cél, minden létezőben mint a létező szépsége van jelen, de

<sup>74</sup> Perl, 35-42.

<sup>75</sup> Proklosz, El.Th., prop.39. Perl, 39.

úgy, hogy maga felé hív minden dolgot.<sup>76</sup> A szépség minden dolog eredete, célja és paradigmája. A szép Jó vagy jó Szép saját szépsége iránti szerető vágyakozás révén tartja össze, mozgatja a létezők egészét és adja meg nekik értelmes meghatározottságukat (DN IV,7). Isten e Jó vagy Szép. Ő, mint minden nyugalmi állapot és minden mozgás feletti Szép és Jó hozza létre, tartja fenn és vezeti véghez a létezők szellemi és érzékileg észlelhető mozgását, de a dolgok megmaradását és nyugalma is. „A Jó és Szép az, amire minden levő törekvése, vágya és szeretete irányul. Evégett vágyakozik – öhozzá visszafordulva – az, ami lejjebb van, arra, ami följebb van; az egyenrangú az egyenrangúra; ami följebb van, arra, ami csekélyebb, a közösség végett, hogy gondoskodjék róla; s ezért irányul minden létezőnek a vágya saját magára, hogy meglétét biztosítsa; és minden cselekvő és működő a Jó és Szép felé tartva cselekszik és működik.”<sup>77</sup> Az idézett szakasz arról tanúskodik, hogy Dionüsziosz szerint az Istenre, mint Jóra és Szépre irányuló vágyakozás a léthierarchiában meglévő mindenféle mozgást átfog; nemcsak a magasabbra, hanem az alacsonyabb felé, sőt a létezők önmagukra irányuló mozgását is. A szír szerzetes látásmódjában tehát a hiánylét betöltését célzó felfelé vagy az egyenrangú felé törekvő öntökéletesedés erotikus mozgása, a létben maradás önszeretet mozgása és az alacsonyabbhoz forduló gondoskodó szeretet mozgása együtt szép egészet, egységes kozmoszt alkot, mert mindeme mozgás az isteni Jóból és Szépből veszi eredetét. Nyoma sincs ebben a szemléletben az érosz és az agapé, a kiegészülésre vágyakozó és az ajándékozó (gondoskodó) szeretet szembeállításának. Az előbbi a végső Jóra irányul, az utóbbi a végső Jót utánozza, mindkettő szép. Mindez sajátja az újplatonikus filozófia létszemléletének, mellyel Dionüsziosz teljes összhangban állónak látja az újszövetségi teremtéshimnuszok és doxológiák kijelentéseit arról, hogy minden Istenből, Isten által, Istenért és Istenben van (1Kor 8,6; Róm 11,36).<sup>78</sup> Azon a ponton észlelhetünk különbséget a platonikus-újplatonikus (arisztotelészi és az egész görög filozófiai) tradícióhoz képest, ahol Dionüsziosz arról beszél, hogy magában az isteni Jóban, Istenben is van érosz-szeretet. „Ő maga, a mindenség oka túlcserélődő jóságában mindent szeret, mindent megalkot, mindent teljessé tesz, mindent megtart, mindent magához fordít; és maga az isteni szeretet (erosz) a Jó által jó, mert a Jó szeretete (erosza). Hiszen a szeretet, a létezők jótevője, mely a Jóban mindent megelőzően túlárado bőségben állt fenn, nem hagyta őt teremtmény nélkül önmagában nyugodni (menein), hanem kimozdította (ekínésze), hogy mindeneket létrehozó túlárado létéből cselekedjen és munkálkodjon.”<sup>79</sup> Dionüsziosz az első, aki magára Istenre alkalmazza az érosz szót a filozófia és teológia történetében. Platónnál, Arisztotelésznél, Plótinoszánál az isteni Jó vagy Szép, illetve Isten, mint az önmagát gondoló gondolkodás célként önmagukra irányítják, vonzzák az ember és a létezők éroszát, vágyó szeretetét, de magát Istent nem jellemzi az érosz-szeretet. Az érosz náluk az Isten, az isteni felé mozgó erő, illetve maga a vágyakozás mozgása, amely valami hiányból fakad. Proklosz sem tulajdonít magának az isteni Egynek gondoskodó érosz-szeretetet (erosz pronóétikosz), legfeljebb csak bizonyos alacsonyabb alárendelt isteneknek.<sup>80</sup> Dionüsziosz szóhasználatát egyértelműen keresztény hite és a bibliai szövegeknek Isten szeretetéről szóló szakaszai inspirálták. Amint a fenti idézetből kiolvasható, Isten érosz-szeretete túlárado jóságából fakad, nem valamiféle hiányból. A jóság gondoskodó és jótevő szeretete cselekvésre, létadásra indítja, mozditja a Jót. Az isteni túlárado jóság e cselekvésre „kimozdító” érosz-szeretetét Dionüsziosz kifejezetten eksztatikus isteni szeretetnek nevezi és az érosz-szeretetet azonosítja

<sup>76</sup> DN IV,7. A „hív” (kalein) és a „szép” (kallosz) szójátéka, a kallosz eredeztetése a kalein igéből Proklosztól származik. Perl, 125.

<sup>77</sup> DN IV,10. Ivánka Endre fordítása (Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnenbaren, Johannes Verlag, Einsiedeln 1990, 62-63) és a görög eredeti alapján Jakab Krisztina fordítása.

<sup>78</sup> DN IV,10.

<sup>79</sup> DN IV,10. Uo. 65.

<sup>80</sup> El.Th., prop. 120, 122; Perl, 45sk.

az agapé-szeretettel. „Az isteni szeretet azonban eksztatikus is (eksztatikosz ho theiosz érosz), nem engedi meg, hogy a szeretők önmagukhoz tartozzanak, hanem a szeretetthez. S ez abban is megmutatkozik, hogy a magasabb lények gondoskodásuk révén az alacsonyabbakhoz tartoznak, az azonos rangúak összetartozásuk által (egymáshoz), ugyanakkor a legalacsonyabbak az isteni visszafordulásnak köszönhetően a legelsőkhöz (a magasabbakhoz tartoznak).”<sup>81</sup> Az eksztatikus isteni szeretet tehát önmagukból kilépésre, a másikkal fordulásra, a másikkal tartozásra készíti a teremtményeket. Dionüsziosz Szent Pál apostolban pillantja meg annak kiváló példáját, akit lenyűgözött az isteni szeretet s annak eksztatikus erejében részesedve, önmagától mintegy kisajátítva kijelentette: „Élek, de már nem én, hanem Krisztus él énbennem” (Gal 2,20). Ezekben a szövegekben az eksztatikus szeretet „isteni” jelzője még jelenthetné csupán az Isten felé vonzódó, s ebben az értelemben isteni szeretet eksztatikus mozgását, mely a teremtményt önmagából kilépésre ösztönzi. Ám a szír szerzetes ennél tovább lép, amikor egyértelműen pontosítja, bár tisztában van kijelentése vakmerőségével, hogy az eksztasizs magát az Isten szeretetét jellemzi, melynek csak tükröződése a teremtményi létezés tartományában megvalósuló eksztatikus szeretet-mozgás. „Annak kijelentését is meg kell azonban mernünk kockáztatni, az igazság tisztelete kedvéért, hogy maga a mindenség okozója is a mindenség iránti szép és jó szeretetének köszönhetően szerető jóságának túlaradásában kilép önmagából (Ps 115,11) a létező dolgok összességéről való gondoskodása révén, s őt magát mintegy elbűvöli a jóság és a jóindulat és a szeretet, és a szeretet létezés/lényegfeletti eksztatikus hatalma a mindennek feletti és mindenektől elemelkedettségéből lehozza a mindenkben léthez, anélkül azonban, hogy önmagából kilépne.”<sup>82</sup> A fenti állítás paradoxona: szeretetében Isten kilép önmagából és nem lép ki önmagából. Kilép, amennyiben kiárasztja jóságát és így létrehoz; nem lép ki, amennyiben önmagában marad, önmaga marad, nem változik, hanem éppen túlcsonduló kiáradásában és magához vonzásában önmaga, vagyis maga a jóság. A jóság önmaga mozgásaként az, ami. Az érosz a jó önmagát és mindent mozgató mozgása a jótól, a jóban a jóhoz, a proodosz vagy eksztasizs (kiáradás-kilépés), az episztróphé (visszatérés) és a moné (önmagában maradás) ritmusában. Ez a „létmozgás” nem az arisztotelészi értelemben vett mozgás, vagyis nem átmenet a lehetőségi létből (potencialitásból) a megvalósult létbe (aktualitásba). A létező létesítése a Jó által nem mozgás, hanem azt jelenti, hogy a Jó maga túlaradás, eksztázis.<sup>83</sup>

A Jó (szép és érosz) után Dionüsziosz a lét, az élet és a szellem három isteni nevet értelmezi (5-7a f.). Ez a hármas séma megtalálható már Proklosznál, aki azonban valamiféle „istennel”, mint önálló létezőkkel azonosítja be őket. Dionüsziosznál világos, hogy azok a léttartalmak, melyekben a részesülnek a létezők (lét, élet, szellem, bölcsesség stb., azaz a metokha), nem önálló közvetítő létezők, hanem közvetlenül Istentől eredő létmeghatározások, lét és működési módok. A létközlés közvetlen forrása Isten, mint a jó teljessége, nincsenek közbülső, hierarchikusan rendezett létmeghatározók.<sup>84</sup> A prokloszi hármasság után a bölcsesség, a hatalom és a béke isteni nevek következnek, melyek alapjául a konstantini

<sup>81</sup> DN IV,13. Dionysius Areopagita, Von den Namen zum Unnenbaren, 64.

<sup>82</sup> DN IV,13. Uo. 64sk.

<sup>83</sup> DN IV,14. Uo. 65. A vélemények megoszlanak arra vonatkozóan, hogy a terminológiai újdonságon túl Dionüsziosz felfogása az eksztatikus isteni érosz-szeretetről jelent-e valódi, a keresztény hitből fakadó tartalmi újdonságot a plótinósi-prokloszi Jóról alkotott felfogáshoz képest. Perl amellet érvel, hogy a plótinósi Jó forrás, cél, és minta okságához viszonyítva, vagyis a Jó filozófiai értelemben vett önmagát kiárasztó és ebben önmagát konstituáló mozgásához és mozgásfelettségéhez képest Dionüsziosz nem mond újat. A plótinósi Jó túlaradásával teljesen azonos a dionüszioszi Jó/Szép eksztatikus érosz-szeretete. Mások, mint John Rist, Cornelia J. de Vogel vagy Beierwales a kettő között tartalmi különbséget is lát.nak. A kérdés eldöntése annak behatóbb vizsgálatát igényelné, hogy a Jó kiáradása, eksztázisa mennyiben szabad vagy szükségszerű esemény Plótinósnál és Dionüsziosznál, illetve, hogy ezek a kifejezések egyáltalán alkalmazhatók-e elgondolásuk visszaadására. Vö. Perl, 45-52; 125-127.

<sup>84</sup> TE II/1, 189. Vö. Ivánka, E.v., Plato christianus, 259sk.

teológia – szophia, dűnamisz, eiréné – hármassága szolgálhatott (7b, 8., 11. f.).<sup>85</sup> E hármasságba illeszti bele Dionűsziosz egyfelől Platón Parmenidéséből vett ellentét-nevek (Parmenidész, 137c-145a: hasonlóság-kűlönbözűsűg, azonosság-kűlönbsűg, nyugalom-mozgás stb.) Istenre alkalmazhatűsűgának a tárgyalását (9.f.), műsfelűl az idűt és teret  tfogű nevek t (10.f.: Pantokratűr, a „napok öregje”, idű és aion). Az Egyrűl szűlű befejezű szakasz elűtti fejezetben (12.f.) a Szent r sbűl sz rmazű fokozű nevek t vizsgálja: szentek Szentje, Királyok királya, Urak ura, Istenek Istene elnevezéseket.

---

<sup>85</sup> Amint Ivánka Endre felhívja a figyelmet, Nagy Konstantin császár Konstantinápolyban három templomot  p t tetett a Hagia Szophia, a Hagia Dűnamisz és a Hagia Eir n  tiszteletére. Dionűsziosz  r s bűl  rezhetű a polemizálás azon törekvésekkel, melyek a szentháromsági személyekkel azonosították be ezeket az elnevezéseket: az Atyával a dűnamiszt, a szophi val az Igét, az eir n vel a Szentlelket. V . Ivánka, E.v., Plato christianus, 239sk.

## IV. Istenismeret Szent Ágoston teológiájában

### 1. Az önismeret és az istenismeret összefüggése

Teológiai gondolkodásának s azon belül teológiai-filozófiai ismeretelméletének alapirányultságát a fiatal Ágoston *Soliloquia* című korai művében programszerűen így fogalmazza meg: „Istent és a lelket vágyom megismerni. Semmi többet? Semmi többet.”<sup>86</sup> A bölcs és boldog életre vágyó frissen megtért és kereszténnyé lett Ágoston az önismeret és az istenismeret révén akar eljutni a bölcsességre és a boldogságra. Ágoston ezzel az egész életművét meghatározó alaptörékvéssel annak a görög filozófiának a hagyományához csatlakozik, mely Szókratésztől kezdődően a delphoi „gnóthi szauton” felirat jegyében elsődleges feladatának tekintette az ember önvizsgálatát, a lélek gondozását, az igaz ismeret és az erények kritériumainak meghatározását, a testtől való függetlenedést, mint a halál begyakorlását, valamint a lélek harmóniájának és belső egységének biztosítását.<sup>87</sup> Az önismeret a lélek önmagába tekintéseként a lélek szellemi természetének és a későbbi filozófiai értelmezés szerint egyben isteni eredetének-lényegének, illetve Istenhez való hasonlóságának a felfedezését is jelentette, mert a szellemi lélek gondolkodó önmagára irányulását többnyire isteni tevékenységként fogták fel.<sup>88</sup> Noha Ágostonnál szó sincs arról, hogy az ember, illetve az emberi lélek szellemisége egyben a lélek istenségét is jelentené – Ágoston kezdettől fogva állítja a teremtő Isten és a teremtett ember, a teremtetlen isteni természet és teremtett szellemi lélek közötti alapvető különbséget – mégis az istenismeret és az önismeret útja nála is a lehető legszorosabban összetartozik. Igaz istenismeretre valamiképpen az igaz önismereten keresztül vezet az út; ahogy megfordítva is igaz: az ember igazi önismerethez csak az igaz istenismeret fényében érkezik el. A platonikus filozófia s különösen a plótinosi bölcsélet nyomán Ágoston is elengedhetetlennek tartja Isten megismeréséhez a külső, érzékileg észlelhető dolgoktól a belső szellemi valóságok felé fordulást, a lélek önmagába térését, önnön igaz szellemi természetének a felismerését, megtisztulását, önmagának a szétszórtság állapotából való összeszedését. E kívülről befelé, majd a lélek belsejéből felfelé irányuló mozgás az önismeret és az istenismeret útja: a külvilágtól önmagába visszatérő lélek saját bensőjében és önmaga felett felismerheti Istent (Conf. VII,17,23).

A gondolati és a megfogalmazásbeli hasonlóságok dacára észre kell vennünk azonban a döntő különbséget is Ágoston és Plótinosz felfogása között az önismeret és az istenismeret viszonyát illetően.<sup>89</sup> Plótinosz számára a lélek legbensőbb magjában azonos az istenséggel, ő maga isteni természetű, csak az különbözteti meg tőle, amit az önmagához való visszatérés során el kell hagynia, le kell tennie. Ezzel szemben Ágoston értelmezésében a lélek nem isteni

<sup>86</sup> *Soliloquia*, 1.2.7. Beszélgetés önmagammal (ford. Ladocsi Gáspár), in Aurelius Augustinus, *Fiataalkori párbeszéddek*, ÓÍ 11, SZIT, Budapest 1986, 205.

<sup>87</sup> Kharmidész 164d, 165d, 166e sk; Phaidrosz 229e; Apológia 29e, 30b; Phaidon 64a. Vö. Horn, Chr., *Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus*, in *Gott und sein Bild – Augustins De Trinitate im Spiegel gegenwärtiger Forschung* (szerk. Johannes Brachtendorf), Schöningh, Paderborn 2000, 81-104, itt: 81 sk.

<sup>88</sup> Vö. Alkibiadész I, 129e; Cicero, *De finibus* V 55; *Tusculanae disputationes* I 52; V 70. Arisztotelésznél a noészisz noészéosz, vagyis a tökéletesen megvalósuló önelgondolás, mint tiszta aktus, isteni tevékenység. Lásd: *Metaphysik* 1074b 34 sk. Megjegyezzük, hogy az „ismerd meg önmagad” delphoi felirat eredeti értelme és szókratészi értelmezése inkább az ember végességére és az istenektől/istenitől való különbségére figyelmeztetett. Vö. Reale, G.,

<sup>89</sup> A hasonlóságokhoz lásd: Conf. X 27; Trin VIII 7,11; X 8,11 és *Enneadész* VI 9,7; I 6,9. Ivánka, E. v., *Plato christianus*, 191.



valóság, nem azonos az istenséggel, hanem a lélek lényege abban áll, hogy képes odafordulni Istenhez és az odafordulás által képes Istenhez hasonlóná válni. Az Istenhez hasonlóná válás az alapja Isten megismerésének. Az Istenhez odafordulás pedig úgy történik, hogy a lélek visszatér önmagához, megismeri igazi természetét, saját lényege szerint kíván élni, azaz: „alávetve annak, ami fölötté van és (legyen) fölötté annak, aminek eléje van helyezve, más szóval: alávetve annak, aki uralkodik fölötté, és (legyen) fölötté annak, ami fölött uralkodnia kell.” (Trin X 5,7; 293 sk) Ha a lélek megismeri önmagát, igazi természetét, akkor nyílik lehetősége és támad fel benne a törekvés arra, hogy „Isten által Istenhez hasonló legyen” (294). Ha nem ismeri önmagát, igazi természetét, akkor „magától akar olyan lenni, mint ő (Isten), s ezzel elfordul tőle, egyre lejjebb süllyed, pedig többnek és többnek gondolja magát” (uo). Ágostonnál az igaz önismeret, mint az igaz istenismeret előfeltétele és szerves eleme két dolgot foglal tehát magában. Egyfelől annak megismerését és elismerését, hogy maga a lélek nem isteni természetű, nem azonos Istennel. Istennek alá van rendelve és csak Isten által lehet Istenhez hasonló. Másfelől saját természete kiválóságának a megismerését, amely abban áll, hogy eszes-szellemi természete révén fölé van rendelve sok teremtménynek, s ami még fontosabb: képes a legfőbb isteni természet befogadására és a benne való részesedésre.<sup>90</sup>

Elfordulás a külvilágtól, visszatérés a lélek bensőjébe, felemelkedés a lélek fölé Istenhez, mint az Igazsághoz és Szépséghez – ez az ágostoni igazságkeresés és megtalálás mozgásának az iránya is: kívülről befelé, belülről felfelé haladás. A platonikus filozófia nyomán Ágoston is meg van győződve arról, hogy az érzékelés, melynek tárgyai a változékony anyagi létezők, nem lehet forrása a biztos, igaz és általános ismeretnek, nem nyújt valódi tudást. Hasonlóképpen a képzelet sem, mely az érzéki észlelés képeiből építkezik. Az akadémiai szkepszissel szemben, mely kétségbe vonta bármely biztos ismeret lehetőségét, Ágoston a saját tudat tényének, a saját gondolkodásnak, emlékezésnek, akarásnak és a gondolkodó, emlékező, akaró alany létezésének a közvetlen és megcáfolhatatlan bizonyosságát állította, végigelemezve, hogy magának a kételkedés aktusának a véghezviteléhez milyen feltételeknek kell szükségképpen teljesülniük.<sup>91</sup> Hasonlóképpen cáfolhatatlanul érvényesek a logika alapelvei (azonosság, ellentmondás elve), a matematika alaptételei, az etika (és esztétika) alapszabályai. Olyan végső mércék, melyeket annak is feltételeznie kell, aki tagadni akarná őket. Általános érvényű, változhatatlan, szükségszerű és örök igazságokat tartalmaznak. Ezek az igazságok, végső mércék, ahogy az öntudat intuíciójának bizonyossága is, nem az érzéki észlelésből származnak, mely a maga részéről mindig csak változékony, gyakran szubjektív, és megkérdőjelezhető ismeretet nyújt. Az igazság tehát nem a külső észlelhető dolgokban van, hanem a lélekben kell keresni. Ámde a változhatatlan és örök igazságok helye és forrása nem lehet maga a változékony lélek sem. A lélek nem kigondolja és megalkotja, hanem megtalálja, sőt szükségképpen alkalmazza a végső logikai, etikai, matematikai (esztétikai) elveket, igazságokat. Az igazságok végső forrása és érvényességük biztosítéka túl van az emberi lelken. A változhatatlan igazságok végső forrása az egyetlen, örök és változhatatlan Igazság, Isten. A teremtő Isten örök eszméi, gondolatai a végső igazságok. A végső igazságoknak, mint az isteni értelem tartalmainak, a mundus intelligibilisnek az egysége, egybefoglalója Isten örök Bölcsessége, Igéje.

Ágoston a saját tapasztalatából győződött meg arról, hogy a lélek szellemi természetének az ismerete, s ebben az értelemben az igaz önismeret szükséges az isteni természet igaz megismeréséhez. Ahogy a *Vallomásokban* arról beszámol, manicheista korszakában úgy képzelte el Istent, mint egy tereket betöltő, a világban széjjeláradó, mindenben benne lévő és mindeneket magában foglaló, végtelen kiterjedésű, határtalan anyagi valóságot. Ez az elképzelés azonban azzal a nehézséggel járt, hogy a térben

<sup>90</sup> „Quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est.” Trin XIV 4,6.

<sup>91</sup> Vö. Contra Academicos III,19; De beata vita 7; De libero arbitrio II,7; De vera religione 73; De Trin X 14; De civ. Dei XI 26.

kiterjedőként elgondolt Isten fogalma az isteni valóság oszthatóságát foglalta szükségképpen magában. Isten a nagyobb kiterjedésű testekben nagyobb, a kisebbekben kisebb részt jelenítene meg magából, jelenléte követné a testi méretek arányait, s így mintegy maga is részekre oszlana. Hasonló problémát jelentett a manicheisták dualizmusa, mely szerint az anyagi és a szellemi, a rossz és a jó közötti harc jellemzi a mindenség és a lélek állapotát. Ez az elképzelés azonban szintén összeegyeztethetetlennek látszott Istennek, mint egy mindent betöltő, végtelenül kiterjedő anyagi valóságnak a gondolatával, hiszen ez utóbbi azt feltételezte, hogy Isten valósága keveredik vagy megromlik a szellemivel harcoló anyagi testekben.<sup>92</sup> Nos, Ágoston akkor tudott véglegesen szakítani a belső ellentmondásokkal terhelt manicheista materiális isteneszmével, amikor a platonikus olvasmányai és a keresztségre felkészítő katekéziseiből származó ismeretek alapján felfedezte az emberi lélek szellemi természetének a sajátosságait, mely kiindulópontot jelentett számára egy konzisztens isteneszme kialakításához.<sup>93</sup> Az emberi értelem működésének, a lélek és az igazság szellemi természetének az ismerete – nincs kiterjedése, nem anyagi, jelenléti módja „totum in toto, totum in qualibet parte”, oszthatatlan valóság, közvetlen jelenlét önmaga számára, empirikusan nem érzékelhető stb. – döntő lépést jelentett az isteni természet helyes ismeretéhez. Az Ágostonnál így körvonalazódó isteneszme a következő lényegi jegyekkel és szempontokkal rendelkezik, melyek a 386-os megtérésétől és a helyes isteneszmének az ezzel együtt végbement szellemi felfedezésétől kezdve mindvégig, egész életművében konstans elemekként jelen vannak.<sup>94</sup>

1) Isten maga az igazság „világossága” és a jóság teljessége, tökéletes szellemi létező: anyagtalan, örök, változhatatlan, mindenütt és oszthatatlanul jelenlévő. Forrása minden tökéletességnek és igazságnak. 2) Gondviselésével mindent önmaga, az igazság és jóság teljessége felé vezet. 3) Isten maga a lét és forrása minden létezésnek. Minden létező, amely nem maga a lét, annak köszönheti létezését, hogy részesedik az Istentől származó létajándékban. 4) Isten és a lélek kapcsolatára vonatkozóan Ágoston két alapvető igazságot fedez fel. Egyfelől, a lélek szellemi, nem anyagi természete és az anyagi testtől való különbözősége, „afeletti” (uralkodói) helyzete az isteni természet helyes megismeréséhez vezet. Másfelől, maga a szellemi lélek változékony, sem létezése, sem igazság megismerése nem érhető önmagából. A lélek túlmutat önmagán Isten felé, aki lévén maga az igazság és a lét, végtelenül felülmúlja a lelket. A lélek és az Isten, az igazság fényében megismerő és a létben részesedő szellemi léleknek valamint magának az Igazság fényének és a lét forrásának, vagyis az Igazságnak és Létnek a paradox kapcsolatát, Isten immanenciáját és transzcendenciáját a lélekkel való viszonyában Ágoston az „intimior intimo meo et superior summo meo” (Isten bensőbben jelen van a léleknek mint ami legbensőbb a lélekben, s ugyanakkor messze felülmúlja mindazt, ami a lélekben a legnagyobb) formulába meghaladhatatlan tömörséggel sűríti bele. Ezért a léleknek vissza kell térnie önmagába és egyszersmind felül is kell emelkednie önmagán, ahhoz, hogy az igazságot, magát az Istent

<sup>92</sup> Confessiones VII, 1, 1-2; VII, 2,3. Vö. Ayres, L.- Barnes, M.L., art. „God”, in Augustine through the Ages. An Encyclopedia (ed. Allan D. Fitzgerald), Michigan-Cambridge 1999, 384-390, itt: 384.

<sup>93</sup> A lélekismeret és az istenismeret szoros kapcsolatát, egyiknek a másiktól való függőségét a manicheista korszakára visszatekintve így fogalmazza meg Ágoston: „Megkérgesedett szívemmel, magam sem láttam tisztán magamat, mindent semminek véltem teljesen, ha nincs térbeli terjedelme (...). Nem figyeltem arra, hogy e képeket kialakító értelmi működésem nem ilyen valami bennem és e képeket bizony nem alakítaná, ha nem volna maga is nagyszerű dolog. Tehát téged is, életem élete, így gondoltalak: nagy vagy, mindenünnen végtelen tereken ...”. Conf. VII,1,2. Vallomások (ford. Városi István), Gondolat, Budapest 1987, 179. Ágoston csak tág értelemben beszél a platonikusokról, anélkül, hogy pontosan meghatározná azokat a szerzőket vagy írásokat, akik illetve amelyek forrását jelentik filozófiájának és szellemi isteneszméjének (Contra Academicos, 3,17,37 sk). A platonikusokhoz tartozás általában jelentette az igazság és a lélek anyagtalanságának és valóságának, a megbízható ismeretszerzés lehetőségének valamint a létezők létben való részesedésének az elfogadását.

<sup>94</sup> Az isteneszme itt következő jegyeivel találkozunk többek között a Vallomások VII könyvének 10 fejezetében (Conf. VII,10,16), ahol Ágoston személyes istenélményét írja le. Vö. Ayres, L.- Barnes, M.L., art. „God”, 384.

megismerje. 5) Már Ágoston korai írásaiban megjelenik az a gondolat, hogy Istenről nemcsak annyit kell állítanunk, hogy felülmúlja azt, ami bennünk a legmagasabb, tudniillik az értelmet, hanem azt is, hogy nála nincs magasabb rendű létező. Isten magasabb rendű minden létezőnél, fölötte áll mindennek, nincs semmi, ami őfölötte állna.<sup>95</sup>

## 2. Az Istent és az önmagát kereső ember

Szent Ágoston személyes életében és teológiai munkásságában is elválaszthatatlanul összetartozik az Isten és az ember önnön igazi természetének a keresése. Ezt a szerves egységet talán semmi sem mutatja be jobban, mint a hippói püspök *Vallomások* című műve. A *Confessiones* spirituális és intellektuális igénnyel íródott önéletrajz, melynek keretében Ágoston vallomást tesz személyes istenkeresésének útjáról és egyben filozófiai-teológiai értelmezését is adja ennek a keresésnek. Az egyházatya gondolatmentének kiinduló kérdése az, hogyan kereshetünk bármit, ha nem tudjuk, hogy mi az, amit keresünk; ha pedig ismerjük azt, amit keresünk, akkor mégis miért kell keresnünk. A keresésnek ez a paradoxona nemcsak igazi önmagunk, azaz igazi természetünk keresésére, hanem az istenkeresésre is igaz. Ágoston teológiai-kegyelemtani válasza a keresés dialektikájának kérdésére az, hogy az ember istenkeresésben maga Isten az elsődleges és a főcselekvő. Ő az, aki előzetesen keresi és magához vonzza az embert, aki csak ezért keresheti Őt. Az ember keresése nemcsak Istenre irányul, de Istentől is származik. Isten az ember bensőjében közelebb van hozzá, mint ő saját magához, serkenti és vezeti az ember keresését, hogy megtalálja Őt. Az ember az, aki önmagán kívül, a külvilághoz kötődve, távolra űzi önmagát Istentől és valódi önmagától. Innét, ebből az állapotból kell visszatérnie Istenhez és önmagához, melyre Isten kegyelmének vonzása képesíti. Ezért a visszatérés, az Istenre találás, az újra felfedezés ill. a felismerés jellegével bír. Ágoston filozófiai válasza a keresés dialektikájának kérdésére a *Vallomásokban* az a belátás, hogy megismerésünk folyamatának döntő mozzanata a felismerés (recognitio), amely valamiféle előzetes ismeretet feltételez. Ez érvényes az önismeretre és az istenismeretre is. A hippói püspök a memoria működéséhez kapcsolja a megismerésünknek ezt az előzetesség-szerkezetét.

Ágoston eszmélődéseiben az általános ismeretelméleti vizsgálódás szorosan összekapcsolódik a személyes, egzisztenciális kérdéssel: Ha Isten kezdettől és folyamatosan jelen volt az ő keresésében, ha maga a keresés Tőle indult el, akkor Istennek valamiképpen ismertnek kellett lennie a kereső Ágoston számára. Nem lehetett azonban teljesen ismert, úgy, ahogy megtérésekor és most a *Vallomások* megírásakor már ismeri Őt. Ugyanakkor a megtéréseben nyert kifejezett és a most megfogalmazott istenismerete a „ráismerés” és a „felfedezés” jellegével bír, ilyesfajta tapasztalattal telített: „Igen, most már látom, hogy ez az,

<sup>95</sup> „Non ... mihi placet Deum appellare, quo mea ratio est inferior, sed quo nullus est superior. ... Hunc plane fatebor Deum, quo nihil superior esse constiterit”. De libero arbitrio, II,14 (354). Ágoston A szabad akaratról c. művében egy istenérvet vázol (Uo. II,39; 271sk), amikor kimutatja, hogy az emberi ész felett van valami, tudniillik az örök, változhatatlan, mindenki számára elérhető igazság, amely egyszersmind a legfőbb jó, melynek birtoklása boldoggá teszi az embert. Ha fölötte létezne egy még magasabb rendű valóság, akkor az lenne az Isten; ha nincs ilyen, akkor ő maga, az igazság és jóság teljessége az Isten. A két lehetőség azonban nem egyenértékű. Az első föltételezés további igazolásra szorul; a második érvényes mindaddig, amíg az első nem bizonyítódik. Akármelyik is legyen azonban igaz, Isten léte bizonyítást nyert. Az ágostoni érvelés logikája a létezők tökéletesség szerinti hierarchikus rendjére épül, és a kívülről befelé majd felfelé haladó gondolati mozgást követi. A lélek uralja a testet (élet, irányítás, érzékelés, használat), az értelem a lelket (ítélkezik az érzékelés adatairól, képeiről), az értelem pedig az örök, változhatatlan igazság(ok) uralma alatt áll (logikai, etikai, matematikai törvények összessége az örök törvényben), melyet Istennek nevezhetünk. E hierarchikus rend ismerete és a hozzá való tudatos igazodás tesz egyszersmind bölccsé és boldoggá, vagyis az örök igazságban gyönyörködővé.

amit mindig is kerestem”.<sup>96</sup> Istent felismerni, Őrá ismerni, mint keresése valódi céljára és belső mozgatójára azt jelenti, hogy Ágoston felfedezi életének folytonosságát, koherenciáját Istenben. Rádöbben, hogy még a legghiúbb önkeresésének, eltévelyedéseinek és illúziók kergetéseinek mélyén is valójában Istent kereste. Olyan igazság felfedezése ez most, amely egykor homályos volt számára, most azonban kinyilvánult előtte. Saját múltja az igazság fényébe kerül, valós jelentése tárul fel előtte, s ezzel koherens egésszé áll össze, új önazonosságra talál. Ágoston ezt az Istent felismerő, ráismerő és önmaga új/igazi identitását megadó megismerést a memoria működésével értelmezi. Ezt tenni, annál is kézenfekvőbbnek látszik, mivel az autobiográfikus, narratív önazonosság, koherencia kialakításában az emlékezetnek döntő szerepe van: a visszaemlékezés elengedhetetlen feltétele a múltbeli és a jelenbeli Én azonossága biztosításának, a „ráismerés” és a „felismerés” aktusának.

A hippói püspök azonban az általános ismeretelméleti szinten az istenismeretet illetően is döntő szerepet szán a memóriának. Az istenkeresés és megtalálás eseményét az emlékezet felől értelmezi. A megismerés síkján keresni valamit, amit az ember még nem birtokol, aztán felismerően rátalálni a keresettre, olyan, mint annak felidézésén iparkodni, amit az ember elfelejtett. Valamiképpen a memória aktusa. Ágoston a Vallomások 10. könyvében három fejezeten át azt kutatja, hogy emlékezet működésének melyik formája állítható analógiába az istenkereséssel és rátalálással. Előbb elégtelenként elutasítja azt a fajta felejtés-visszaemlékezés típust, amikor valaki egy korábban kifejezetten ismert dolgot elveszít, vagy elfelejti, hogy hová tette, de aztán megtalálja (vö. elgurult drachma evangéliumi története a Lk 15-ben; Conf. 10,18). Már közelebbi analógia az istenkereséssel az emlékezet működésének az az esete, amikor valaki a megfelelő szót igyekszik megkeresni egy gondolat kifejezésére (10,19). A keresett szó tudja megadni a gondolat megfelelő artikulációját. Amíg nincs meg a megfelelő szó, addig a gondolat sem kész, nem kellően artikulálódott. Ezért mondhatjuk, hogy míg nem találjuk meg a megfelelő szót, addig nem ismerjük azt, amit keresünk. Ugyanakkor, bizonyos értelemben, legalább abban a negatív értelemben mégiscsak ismerjük azt, amit keresünk, hogy képesek vagyunk elvetni a gondolatunk kifejezésére alkalmatlan szavakat. S ha a kísérletezés során belebotlunk a megfelelő szóba, akkor képesek vagyunk felismerni, hogy voltaképpen éppen azt kerestük.<sup>97</sup> Végül Ágoston a boldogságkeresésben tevékeny memória működésében találja meg a megfelelő analógiát az istenkeresés értelmezéséhez; sőt, a boldogságkeresést azonosítja az istenkereséssel, mint annak eredeti formájával (10,20). „Ha ugyanis téged, Istenemet kereslek, a boldog életet keresem. ... Nem boldog életre kívánczik-e minden ember? ... Hol ismerték meg, hogy ilyen nagyon vágyakoznak feléje? ... Csupán azt keresem, vajon emlékezetünkben van-e boldog élet. Nem ragaszkodnánk hozzá, ha nem volna róla valamelyes tudomásunk. ... Ha lehetséges volna, hogy az embereket egy nyelven megkérdezzük: akarnak-e boldogok lenni? Minden habozás nélkül igennel felelnének. Ez azonban lehetetlen volna, ha az emlegetett névvel jelölt fogalmat nem őrizné emlékezetünk.” (Conf. 10,20,29).

Isten és a boldog élet, következésképpen az istenkeresés és a boldogságra törekvés azonosítása egymással a Vallomások 10. könyvének a következő fejezeteiben (Conf. 10,21-24) a „boldogság – öröm – igazság – Isten” fogalmak összekapcsolásán nyugszik. A boldogság szó hallatán a megtapasztalt öröm jut az ember eszébe, s ezt emlékezetében felidézve vágyakozik a boldogság után. A boldog élet örömeire vágyik. Az ember sok mindenben találhatja örömét, ám az közös minden emberben, hogy valamiképpen az igazság,

<sup>96</sup> Uo. 60.

<sup>97</sup> Vö. Trin. 10,4. Turner ezt az ágostoni példát a keresztretjévféjtéssel állítja párhuzamba és világítja meg. Ebben az esetben a keresendő kifejezésnek ismerjük néhány paraméterét: a formáját (hány betű) és talán bizonyos részeit. Amit keresünk és amit helyesnek ismerünk fel, az az a válasz, ami kitölti a megkívánt formát. Ez művelet hasonlít ahhoz, amit Ágoston mond, hogy tudniillik részben emlékszünk a keresett szóra, részben elfelejtettük azt. Turner „heurisztikus” ismeretnek nevezi ezt az ismerettípust. Uo. 62 köv.

s nem a hamisság szerinti örömet akarja. Vagyis az emberek nem akarnak csalódní az örömben, nem akarják, hogy kiderüljön, tévedtek vagy mások becsapták őket. Az emberek szeretik az igazságot, amennyiben „nem akarják megcsalátásukat” (10,23,33). Előfordulhat ténylegesen, hogy az ember hamis örömeket kerget, melyek valójában tönkreteszik őt és másokat. Ám nincs olyan ember, aki ha csalódik igaznak hitt örömeiben, továbbra is meg akar maradni ennél a hamis örömnél, s ne az igazit keresné. Az ember tehát nemcsak a boldog életre törekszik, hanem az igazságra is. E kétféle törekvés összekapcsolódik egymással. Igazság nélkül nincsen maradandó, valódi öröm, azaz boldog élet. A boldog életre való törekvésben bennfoglaltan és szükségképpen ott van az igazságra való törekvés is. Az ember szükségképpen vágyódik a boldog életre, s még a legvisszásabb és torz boldogságkeresés is valamit tükröz abból, hogy miben áll az igazi boldogság. Ágoston meghatározása szerint a boldog élet nem más, mint éppen „az igazságon való örvendezés”. (10,23,33). S mivel minden igazság forrása Isten, aki maga az Igazság, ezért a boldog élet az Istenben való, az Igazságon való háborító akadály nélküli örvendezés (10,23,34; 10,22,32, 10,24,35). Így végső soron minden törekvés mélyén az ember magára Istenre vágyakozik, nem feltétlenül és tudatosan mint Istenre, de mindig mint az igazi boldogságra való vágyakozást átélve. Ezért Isten bennfoglalt ismerete mindig jelen van a boldogságra vágyódó emberben, még akkor is, ha csak negatív formában, tudniillik, mint elégedetlenség, mely bármiféle törekvést kísérhet. A boldogságra vágyakozás tapasztalata szerkezetét tekintve megegyezik a gondolat megfelelő kifejezését kereső memória fentebb leírt működési módjának a szerkezetével, az ismerés/nem-ismerés dialektikájából fakadó felismerés valósul meg mindkét esetben. Mindegyiket a következő mozzanatok jellemzik: előzetes bennfoglalt ismeret, tematikus nem-ismeret, a nem-megfelelő felismerésének és a megfelelőre való rátalálásnak a képessége. Turner megállapításával egyetértve állíthatjuk, hogy Ágoston felfogását a memória működéséről az istenkeresésben betöltött szerepét illetően végső soron a boldogságra törekvés logikájának az elemzése határozza meg, mely egyben értelmező kulcs a hippói püspök saját istenkereső útjának a megértéséhez is. A Vallomásokat író Ágoston felfedezi, hogy egész élete tudva-nem tudva istenkeresés volt. Annak a keresése, akit nem ismert világosan, de mégis feléje törekedett. E vágyakozás megvalósulásának újra és újra célt tévesztésének fájdalmas tapasztalata a leválasztás, megkülönböztetés negatív módján segítette a vágyakozás valódi céljának, Istennek a felismerése felé. Útja során folytonosan Istenre „emlékezett” a szüntelen elégedetlenség formájában mindazzal kapcsolatban, amit konkrétan célként tűzött maga elé. „Ez az elégedetlenség ’emlékezés’, mert egyidejűleg vágyakozás azután, amit nélkülöz, s ugyanakkor a cél elérése kudarcának a felismerése, mely legalábbis negatív módon magában foglalja a cél igazi természetének az ismeretét. Az emlékezés egyszerre Isten megismerése és nem megismerése, megismerés a nem-ismerés formájában – mondhatjuk.”<sup>98</sup>

### 3. Istenképesség és istenismeret

Az emberi lélek önmaga és Isten megismerésének az együttes célkitűzését Ágoston *A Szentháromságról* c. művében az emberi lélek istenképességének a távlatába állítva törekszik megvalósítani. Ez a majd 16 éven át készített mestermunka olyan sokszólamú kompozícióhoz hasonlít, melyben a filozófiai és teológiai motívumok, gondolatsorok, érvelések folytonosan egymásból épülnek, egymásnak felelnek, egymást erősítik, váltakozva hol az egyik, hol a másik lép előtérbe, majd húzódik háttérbe. E művében Ágoston a Szentháromság egy Isten titkának spekulatív továbbértelmezése kiindulópontjául az embert választotta. E választás teológiai-biblikus megalapozására azok a szentírási szövegek szolgáltak, melyek az embert, mint Isten képére és hasonlatosságára teremtett lényt mutatják be. Ebből a szempontból a

<sup>98</sup> Uo.66.

legfontosabb ószövetségi hivatkozási hely a Ter 1,26-27 volt Ágoston számára.<sup>99</sup> Az újszövetségi szövegek közül pedig esősorban azok a páli kijelentések, melyek arról szólnak, hogy a keresztségben az ember „Istenhez hasonlóvá alkotott, megigazult és valóban új teremtmény” (Ef 4,23); a Krisztusban új ember „állandóan megújul Teremtőjének képmására a teljes megismerésig” (Kol 3,9); mi, keresztények „fedetlen arccal tükrözzük vissza (tükörben szemléljük: speculantes) az Úr dicsőségét, dicsőségről dicsőségre átváltozva hasonlókká leszünk hozzá, az Úr Lelke által” (2Kor 3,18).<sup>100</sup> Ágoston e mondatok fényében, melyek az ember – a megigazult keresztény ember – Istenhez való hasonlóságáról, istenképiségéről és az Istenhez való folyamatos hasonlóvá válásáról, megújulásáról beszélnek, olvasta és értelmezte a szeretethimnusz végén található kijelentést arról, hogy „Most csak tükör által, homályosan (per speculum in aenigmate) látunk, akkor azonban majd színről színre” (1Kor 13,12).<sup>101</sup> A hippói püspök egymásra vonatkoztatta az imago (similitudo) és a speculum kifejezéseket. Értelmezése szerint az a szentírási állítás, hogy az ember imago Dei (illetve similitudo Dei) azt jelenti, hogy az ember szellemi lelke, értelmes természete tükrözi Istennek, valamiképpen tükrözi Isten valóságát. A földi zarándokállapotban ezen tükörképbe tekintve, e tükör által (per speculum), az ember önnön szellemi természetének, saját értelmes lelkének az ismeretén keresztül ismerheti meg Istent, a Szentháromság egy Istent.<sup>102</sup>

E spekulatív teológiai értelmezés végső soron spirituális célnak rendelődik alá. Ágoston nemcsak megvédeni és értelemmel megközelíteni szeretné a Szentháromság titkát, hanem az istenismeret mélyítésével együtt az is célja, hogy az olvasóban megújuljon a Szentháromság képe. A Szentháromság egy Isten elmélyült megismerése az iránta táplált nagyobb szeretetre, az olvasó helyes önszeretetére és helyes felebaráti szeretetre kell, hogy indítsa. Ágoston célja, hogy a megismert Istenhez hasonlóbbá váljon az olvasó az olvasás segítségével is. A kegyelem doktora nemcsak szentháromságtant ír, hanem teológiai antropológiát is kibont e művében. Bemutatja az ember istenképiségének állapotait, az emberben lévő imago Trinitatis üdvtörténeti helyzetét: a teremtésben ajándékba kapott, a bűn által eltorzított, a Krisztus által megújított és a boldogító színelátásban kiteljesedő istenkép jellemzőit. A megújuló és beteljesedő istenkép teológiai-spirituális tematikáját szoros egységben tárgyalja a bölccsé válás és boldogságra jutás filozófiai kérdésével. Az imago Dei üdvtörténetével összefüggésben vázolja az ember istenismeretének alakulását, akadályait, lehetőségeit, határait. Ugyanakkor megfordítva, a hit által nyert teológiai istenismeret fényében tárja fel az embernek önnön valós helyzetét, nagyságát és nyomorúságát. Ezen a gondolati szálon haladva az ember a kinyilatkoztatott istenismeret fényében jut mélyebb önismeretre. Ágoston árnyaltan és sokoldalúan érzékelteti azt az összetett viszonyrendszert, melyben az ember istenismerete áll. Az istenismeret egyfelől függvénye az üdvtörténeti állapotnak, melyben az ember találja magát; másfelől összefüggésben áll igaz vagy hamis önismeretével, helyes vagy helytelen önszeretetével, torz vagy ép istenszeretetével és felebaráti szeretetének minőségével.

<sup>99</sup> Trin. VII,6,12; XIV,19,25.

<sup>100</sup> Ef 4,23-hoz: Trin. XIV,16,22; Kol 3,9-hez: XIV,16,22; 2Kor 3,18-hoz: XIV,17,23; XV,8,14; XV,12,21.

<sup>101</sup> Vö. Trin. XV,8,14; XV,11,21; XV,25,44.

<sup>102</sup> „Most csak tükörben és homályosan látunk, akkor azonban majd színről színre (1Kor 13,12). Ha keressük, hogy milyen ez a tükör, akkor az jut eszünkbe, hogy a tükörben csak a kép látható. Az tehát a törekvésünk, hogy ebben a képmásban, ami mi magunk vagyunk, meglássuk legalább homályosan azt, aki teremtett bennünket.” Trin.XV,8,14. Ágoston ehhez az értelmezéshez igazítva, allegorizálva olvasta azt a páli mondatot is, mely szerint „A férfi nem tartozik befődni a fejét, mert ő Isten képmása és dicsősége (1Kor 11,7). A férfi itt allegorikusan az emberi természet értelmes összetevőjét, szellemi lelkét jelenti, mely kiemeli az állati világból. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a férfi, azaz az értelmes lélek Isten imágója. Vö. Trin.VII,6,12; XII,7,9; XII,13,20; XV,8,14. Azokat a szövegeket, melyek arról szólnak, hogy a Fiúnak, Isten Fiának a képmását kell magunkra öltönnünk, Ágoston a feltámadásra értelmezi. A megtestesült és feltámadt Fiú képét akkor és abban az értelemben öltjük magunkra, amennyiben hozzá hasonlóan test szerint feltámadunk és dicsőségben részesedünk. Vö. Trin.XIV,18,24.

Ágoston az ember istenképiségeinek lényegét a következő három egymással összefüggő mozzanatban ragadja meg. (a) A teremtő Isten ajándékként az embernek értelmes és halhatatlan szellemi lelke van. (b) E szellemi lelket maradandóan jellemzi az önmagára való emlékezés, önmaga megértése és önmaga akarása (*memoria sui, intelligentia sui, voluntas sui*).<sup>103</sup> (c) E hármasság szerkezetű emberi lélek nemcsak tükrözi valami módon a Szentháromság hármasságát, hanem arra is képes, hogy Istent megismerje, szeresse, és emlékezzen rá. Azért lett az ember Isten képmására teremtve, azért kapta ajándékba értelmes természetét az önmagára való emlékezéssel, önmaga megismerésével és önmaga szeretetével, hogy képes legyen Istent megismerni és szemlélni, képes legyen Isten szerető befogadására. Ez az emberi lélek *imago-mivoltának* a legnagyobb kiválósága. Olyan kiemelkedő képesség, mely létének kezdetétől fogva meghatározza, mindig megmarad benne, bár elhalványodhat, beszennyeződhet, eltorzulhat.<sup>104</sup> A megismerésben és a szeretetben megvalósuló Istennel való kapcsolat az értelme, célja, rendeltetése az ember teremtésben kapott kiváló képességeinek, értelmes természetének, halhatatlanságának valamint szellemi lelke trinitárius szerkezetének. Az *imago-lét* első két jegye tehát a harmadikra irányul és a harmadikban teljeseedik ki.<sup>105</sup> Az önmagára való emlékezésnek, önmaga megértésének és önmaga szeretetének hármasság maradandó képessége és aktusa, mely az emberi lélek értelmes természetét alkotja, egyfelől eszköze az Isten megismerésének és szeretetének; másfelől forrása is Isten megismerésének és szeretetének, amennyiben e hármasság tükrözi, képe Isten szentháromságos valóságának. S éppen akkor valósítja meg rendeltetését és éri el maximális kibontakozását, az *imago-lét* akkor teljeseedik ki, akkor lesz igazán önmagává az emberi lélek, vagyis akkor emlékezik önmagára, érti meg önmagát és szereti önmagát is maximálisan és helyesen, amikor a Szentháromság egy Istenre emlékezik, őt szemléli és szereti.<sup>106</sup>

Az emberi lélek *imago-létének* mindhárom jegye maradandó képességet, szerkezetet, rendeltetést és legalábbis minimális szintű aktualizálást jelent. Ugyanakkor mivel az ember szellemi lelke is teremtmény, ezért változékony, s *imago-léte* is ki van téve bizonyos változásoknak. A maradandó szerkezet, képességek és aktualizálásuk módja változhat. A változás minőségének, irányának megfelelően az *imago Trinitatis* torzulhat, beszennyeződhet, sérülhet, de tisztulhat, gyógyulhat, megújulhat és be is teljeseedik. Az előbbi a bűn következménye, az utóbbi a megváltás, és a megigazulás gyümölcse. Mivel az ember *imago-léte* egy összetett, de egységes szerkezeti egész, melyben az összetevők kölcsönös kapcsolatban és függésben állnak egymással, ezért bármelyik szerkezeti elem változik, az hatással van az összes többi elemre, így azok is vele együtt változnak. Az alapszerkezet megmarad, de megvalósulásának módja változik. A túlságos leegyszerűsítés kockázatát is vállalva azt mondhatjuk, hogy Ágoston szerint az *imago-lét* szerkezetének öt alapeleme van: az önismeret és önszeretet, az istenismeret és istenszeretet, valamint a felebaráti szeretet. Mindegyik kölcsönös kapcsolatban áll az összes többivel; bármelyik változása hatással van a többi összetevőre. A bűnbeesés előtt, az eredeti igazság és szentség állapotában ez az öt elem

<sup>103</sup> „Tehát az elme emlékezik, megismeri önmagát és szereti önmagát. Ha ezt látjuk, látjuk a hármasságot. Nem Istent látjuk, hanem a képét.” *De Trin.* XIV,8,11. „Bár az értelem és a gondolkodás most hullámmozgásban, egyszer gyenge, másszor erős, de azért az emberi lélek mindig szellemi és értelmes marad...” *Trin.* XIV,4,6.

<sup>104</sup> *Trin.* XIV,4,6; XIV,8,11.

<sup>105</sup> „Az értelemben levő hármasság nem azért Isten képe, mert az értelem emlékezik magára, megérti magát és szereti magát, hanem azért, hogy emlékezik, megérti és szereti azt, aki teremtette. S ha ezt végbeviszi, ez a bölcsesség.” *Trin.* XIV,12,15.

<sup>106</sup> „Bárki elevenen felismerheti a lelkében ezt a három természetes képességet, amelyet Isten alkotott, és ami olyan kiváló bennünk, hogy képes az örök és változatlan természetet is felismerni, meglátni és óhajtani. Emlékezik rá az emlékezet által, szemléli az értelem által, és hozzátapad a szeretet által, s így megtalálja a főszereplő Háromság képmását önmagában. Amit az ember átél, azt vonatkozásba kell hoznia a Háromságra való emlékezéssel, az ő látásával és szeretetével úgy, hogy emlékezzünk rá, szemléljük és szeressük.” *Trin.* XV,20,39.

teljes összhangban állt egymással, tisztán megvalósult az ember imago Dei léte. A bűn következtében torzult és megsérült az egész szerkezet, megromlott az ember természete, beszennyeződött imago léte, a lélek elvesztette az isteni természetben való részesedést, de Isten képe megmaradt benne.<sup>107</sup> A krisztusi megváltás helyreállítja az öt elem harmóniáját, ez a harmónia valósul meg a konkrét személyben a megigazulás és megszentelődés által és jut végső beteljesedésre a boldogító színelátásban.

#### 4. Önfeladás/önismeret és istenfeladás/istenismeret a bűn állapotában

Ágoston hangsúlyozza, hogy a bűn következtében a lélek önismerete torzul, tévedésbe esik önmaga igazi természete felől, elfeledkezik önmaga lényegéről. Vagy túl sokat gondol önmagáról, többnek véli önmagát, mint ami valójában, önmaga erejéből akar Istenhez hasonlónak válni. Vagy éppen ellenkezőleg, nincs tisztában igazi méltóságával, szellemi természetével, s önmagáról úgy gondolkodik, mint valami anyagi, testi létezőről. Mindkét tévedésnek a következménye önmaga lesüllyedése, önmaga átadása a külső, érzéki dolgoknak, beleveszése a javak megszerzésébe, a külső tevékenységbe. Minél inkább hozzászokik ehhez az életmódhoz, szeretetével és gondolataival minél jobban hozzátapad ezekhez a dolgokhoz, annál kevesebbet gondol önmagára, s annál inkább megfeledkezik igazi önmagáról. Az önmagáról való megfeledkezésnek a gyökerénél helytelen, rendezetlen szeretet, törekvés, vágy található, mely vagy gögösen meg akarja kaparintani magának az Istenhez való hasonlóságot, vagy az élvezetek, javak, hatalom megszerzésére irányul. E rendezetlen akarati törekvés helytelen önszeretetet rejt magában. Így végső soron az önmagáról való tévedése, megfeledkezése helytelen önszeretettől fakad; önelfeledése pedig csak tovább fokozza helytelen önszeretetét. Ilyen helyzetben, a bűn által torzított állapotban az „Ismerd meg magad!” ősi mondás arra szólít fel a hippói püspök értelmezésében, hogy a lélek „gondolkozzék magáról, és saját természete szerint éljen, azaz kívánja, hogy a saját lényege irányítsa, vagyis legyen alávetve annak, ami fölötte van, és legyen fölötte annak, aminek eléje van helyezve.”<sup>108</sup> Az önismeret, mint önnön igazi természetének a felfedezése annyit tesz, hogy a lélek felismeri valódi helyét a létezésben, belátja, hogy önmaga felett csak Isten van, s ő maga felette áll a többi teremtménynek.

De lehetséges-e egyáltalán az önelfeledésből kimozdítani a lelket, s emlékezetébe idézni saját igazi valóját? Mi a feltétele annak, hogy a lélek megszabaduljon önmagáról alkotott tévedéseitől és helytelen önszeretetétől? Ágoston újból és újból visszatér ennek a kérdésnek a boncolgatásához. Válaszának lényege, hogy az ember rendelkezik egy eredendő tudással, tapasztalattal, előzetes megértéssel saját szellemi valójáról még a bűn által meghatározott állapotában is. Az értelmes lélek jelen van önmaga számára, nem egy idegen, távoli dolgot kell megismernie, önmaga számára ő maga a legismerősebb. Amikor hallja a felszólítást: „Ismerd meg magad!”, tapasztalatból tudja, érti, hogy mit jelent a „magad” és mit jelent „megismerni”.<sup>109</sup> Tudja, hiszen folytonosan gyakorolja, véghez viszi a megismerés, az akarás, az emlékezés aktusait, s közben tud ezen aktusokról s arról is, hogy ő cselekszik. Tapasztalva, cselekedve tudatának aktusait érti saját szellemi lényegét. Ehhez az előzetes megértéshez, eredendő tudáshoz, vagy ahogy Ágoston fogalmaz, önmagára való emlékezéshez kell őt visszavezetni ahhoz, hogy megszűnjék tévedése, önelfeledése. Valódi szellemi természetéről birtokolt bennfoglalt tudását (nosse, memoria sui) kell kifejezetté, reflektált tudássá tennie (cogitare). Szellemi valójának megismeréséhez el kell távolítania magából mindazokat a vélekedéseket, ráakódott értelmezéseket, melyek testi képzetekhez kötődnek, meg kell tisztítania magát azoktól a képektől, melyekhez szemléletével hozzátapad.

<sup>107</sup> Trin. XIV,8,11.

<sup>108</sup> Trin.X,5,7.

<sup>109</sup> Trin.X,9,12; vö. XIV,6,8.



A lélek önmagát nem érzékeléssel, nem képzetek segítségével, nem is az egyedi általánosításával érti meg, hanem „valamilyen benső, igaz, nem álcázott jelenléttel (hiszen semmi sincs jobban jelen számára). Hasonlóan ahhoz, ahogy elgondolja azt, hogy él, emlékezik, ért, akar. Ezeket önmagában ismeri meg, és nem úgy, mint az érzékek alapján kívülről felfogott, érzékelhető testeket. Ha ezekből a képekből semmit sem akaszt magára, hogy olyannak gondolja magát, akkor, ami megmarad, éppen ez ő maga.”<sup>110</sup>

Az eredendő és előzetes tudás effajta kitisztázása révén az is „tudatossá válik benne, hogy magát mindig szerette és mindig ismerte, de összekeverte a maga szeretetét egyéb dolgok szeretetével, s azzal mintegy eggyé vált.”<sup>111</sup> Az emberi elme mindig, még a bűn állapotában is valamiképpen emlékszik magára, ismeri és szereti magát; még a bűn okozta „betegségben és tévedésben sem vesztí el természetes emlékezetét, önmaga ismeretét és szeretetét”.<sup>112</sup> Ebben a helyzetben azonban az önismerete tévedésekkel terhelt, önszeretete torz és rendezetlen. Mégis megmarad benne valamiféle minimuma a teremtett szellemi természete kiválóságának megfelelő, helyes önismeretnek és önszeretetnek. Ennek köszönhető, hogy ha döntés elé állítanák, hogy saját lelkét vagy azokat a kincseket válassza, melyekhez hozzátapadt helytelen szeretetével, és egyben feltárnák előtte, hogy mindkettőt nem választhatja, akkor a saját lelkét választaná. Ebben pedig saját lelke értékességének, felsőbb rendűségének az igaz ismerete és szeretete nyilvánulna meg. Ezzel együtt az is megmutatkozna e döntésében, hogy „Isten képe olyan hatékony benne, hogy képes ragaszkodni ahhoz, akinek a képe”.<sup>113</sup> Mindez azt jelenti, hogy bűnös állapotában is valamiképpen kapcsolatban marad Istennel szellemi aktsaiban.

Ágoston szoros összefüggést, kölcsönös kapcsolatot állít a lélek önmagához és Istenhez való viszonyulása között. A bűn okozta önelfeledéssel és az önszeretet eltorzulásával együtt jár a megfélekedés Istenről és az Isten iránti szeretetről. Ugyanakkor, ahogyan ebben az állapotban mégis megmarad az önmagára való emlékezés, önismeret és önszeretet egy minimuma, úgy megmarad az Istenre való emlékezés, ismeret és szeretet minimumszintje is. Mégpedig nemcsak a képesség, hanem az aktusok szintjén is. A hit sohasem nullpontról indul. Nem a teljes nem-ismeréstől vezet el istenismeretre, nem az istenismeret teljes elvesztéséből juttat el a megtaláláshoz, hanem azt újítja, eleveníti, tisztítja és erősíti meg, ami a lélek mélyén sohasem ment egészen feledésbe, hanem valamiképpen jelen van, ismert és szeretett.<sup>114</sup> A bűn állapotában lévő lélek egyfelől az istenfeledés helyzetében van, másfelől azonban nem felejtí el egészen Istent. Ha egészen elfelejtené, akkor lehetetlen lenne figyelmeztetéssel, a hit szavával Istenre emlékeztetni és értelmetlen lenne őt az Isten szeretetére felszólítani – „Szeresd Uradat, Istenedet!” (MTörv 6,5) –, hiszen senki sem szeretheti azt, amire nem emlékezik és amit egyáltalán nem ismer.<sup>115</sup> Az istenfeledés, de nem egészen elfeledés (emlékezés) kettősségét Ágoston az Istenben létezés, ám az Istennel együtt létezés hiányának a kettőssége felől világítja meg. A lélekre érvényes még bűnös állapotában is az Ágoston által újra és újra idézett páli kijelentés: „(Isten) nincs messze egyikünkötől sem, benne élünk, mozgunk és vagyunk” (ApCsel 17,27). Ez az Istenben való lét azonban még nem a vele való lét. Az utóbbi akkor valósul meg, amikor a lélek tudatosan, kifejezetten, a hit

<sup>110</sup> A lélek szellemi természetének megértéséhez vezető út némi hasonlóságokat mutat az apofatikus teológia útjával, ahol szintén szükséges a képzetektől való megtisztulás, mely alkalmassá tesz az eredendő misztikus tapasztalatra.

<sup>111</sup> Trin. X, 8, 11.

<sup>112</sup> Trin. XIV, 14, 19.

<sup>113</sup> Trin. XIV, 14, 20.

<sup>114</sup> „Valet ergo fides ad cognitionem Dei non tamquam omnino incogniti aut omnino non dilecti, sed quo cognoscatur manifestius et quo formius diligatur.” Trin. VIII, 9, 13. vö. Ivánka, E., v., Plato christianus, 201 sk.

<sup>115</sup> Trin. XIV, 14, 18.

aktusával emlékezik Istenre és szereti őt: visszaemlékezve rá megújul és visszatér hozzá.<sup>116</sup> Az Istenben létezés állapotából kell eljutnia az Istennel együtt létezés állapotába a megtéréssel. A lélek szükségképpen megvalósuló Istenben való léte, illetve Isten bensőséges jelenléte a lélekben teszi lehetővé a rá való emlékezés minimumát a bűn állapotában élő ember számára. A lélek emlékezik Urára és Istenére. „Ő mindig van; nem volt és már nincs; nem úgy van, hogy nem volt. Ő mindig lesz és mindig volt. Ő mindenütt egészen jelen van, azért az ember benne él, mozog és van (ApCsel 17,28), s így az ember emlékezhet rá.”<sup>117</sup> Ágoston világossá teszi, hogy az Istenre való emlékezés nem a múlt felidézése, nem visszagondolás az eredeti szentség és igazság, az Istennel való kezdeti barátság állapotára, hanem visszatérés az állandóan jelenlévő Istenhez: „...úgy emlékszik rá, hogy megtérjen az Úrhoz, mint ahhoz a világossághoz, amely már akkor megérintette őt, mielőtt elfordult tőle.”<sup>118</sup> A megtérés révén az Istenre irányuló minimális emlékezés, megismerés és szeretet felfokozódik, megtisztul, megerősödik és megújul.

De miben mutatkozik meg az, hogy még a bűnös lélek is rendelkezik az Istenre emlékezés és istenismeret minimumával? Válaszában Ágoston arra utal, hogy még a bűnös emberek is hoznak erkölcsileg helyes ítéleteket, gondolkodnak az örökkévalóságról, sőt eljutnak az alapvető erkölcsi törvények változatlanosságának a felismerésére. Megismerhetik, becsülhetik az alapvető erkölcsi értékeket és vágyódhatnak ezek elsajátítására. A végső erkölcsi mércék, törvények tartalmazzák az isteni igazságot, forrásuk és „helyük” az örök Igazság, maga Isten, az ő örök Igéje. Ez az isteni igazság vésődik bele az ember szívébe, világítja meg lelkét. A mindenütt jelenlévő igazság fénye, legalább néha, mindenkit megérint. A végső erkölcsi mércék tudata, vagyis emlékezete és ismerete, magának Istennek a bennfoglalt ismeretét jelenti, legalább minimális szintű Istenre irányuló emlékezést és ismeretet.<sup>119</sup> A jóra való törekvés, a változó javaktól a változatlan javak felé való fordulás, a helyes különbségtétel a teremtett javak között, az értékek hierarchiájának felismerése és a magasabb rendűek felé való törekvés, az örök erkölcsi eszmények megragadása és a feléjük való vonzódás mind feltételezi Isten bennfoglalt ismeretét, aki a legfőbb és változatlan Jó, aki nincs messze egyikünktől sem.<sup>120</sup> Ágoston értelmezése szerint az Istenben való létezés – nincs messze egyikünktől sem, benne élünk, mozgunk és vagyunk – vagy másképpen Isten jelenléte még a bűnös ember számára is, éppen azt jelenti, hogy az ember szellemi aktusai, különösen az erkölcsi érték intuitív megismerését és a jóra irányuló akarást magában foglaló értékelő aktusok, szükségképpen az isteni igazság fényében mozognak, mennek végbe. Ekképpen feltételezik az isteni igazságnak, magának Istennek a burkolt, bennfoglalt, legalább minimális szintű „emlékezetét”, ismeretét, szeretetét. Amikor az ember a földön az örökkévalóságot, az igazságot és a boldogságot keresi – mert nem akar sem meghalni, sem tévedni, sem zaklatottságban élni – valójában Istent keresi, s csak azért keresheti, mert valamiképpen kapcsolatban van vele, előzetes, bennfoglalt ismerete van róla és akaratával rá irányul.<sup>121</sup>

## 5. Kegyelmi, hívó istenismeret

Az ember imago-létének a megújításával kapcsolatban Ágoston három alapigazságot hangsúlyoz. Először is a megújulás kegyelmi esemény, a lélek önerejéből képtelen megújulni.

<sup>116</sup> „Az ember számára az a nagy szerencsétlenség, ha nincs együtt azzal, aki nélkül nem létezhet. Ha benne van, kétségtelenül nincs nélküle. De ha nem emlékszik rá, nem érti meg és nem szereti, akkor valójában nincs vele.” Trin. XIV, 12, 15.

<sup>117</sup> Trin. XIV, 15, 21.

<sup>118</sup> Uo.

<sup>119</sup> Trin. XIV, 15, 21.

<sup>120</sup> Trin. VIII, 3, 4-5. Vö. Ágoston elemzésével a nem-igaz ember igazzá válásának a folyamatáról, mely feltételezi az igaz mivolt eszméjének intuitív megragadását és vágyát. Trin. VIII, 6, 9.

<sup>121</sup> Trin. IV, 1, 2.

Az tudja megújítani, aki megalkotta; az tudja visszaadni neki az eredeti szentséget és igazságot, aki kezdetben is neki ajándékozta. A megújítás alapvetően Isten cselekvése, kezdeményezése, mely ugyanakkor egészen igénybe veszi az embert és igényli együtt cselekvését.<sup>122</sup> Másodszor, a megújulás a bűn okozta lelki betegség olyan megszüntetése, melynek két fő mozzanata van. Az első a betegség okának eltávolításaként a bűnök megbocsátása Isten részéről és a bocsánat hívő elfogadása a bűnös részéről, mely a megtérésben, keresztségben, megigazulásban történik. A másik mozzanat a lelki betegség fokozatos gyógyításának a folyamata, megújulás Isten ismeretében, a megigazulásban és a szentségben. E megújulás, mely a kegyelmi segítség mértékében megy végbe, végül az Istenhez való tökéletes hasonlóság és Isten boldogító, tökéletes színelátásában ér célba.<sup>123</sup> Harmadszor, az imago-lét megújulása az ember teljes viszonyrendszerének a megújulása révén történik. Mind a megismerés, mind a szeretet-akarát síkján meg kell változnia a léleknek Istenhez, önmagához és a felebarátjához való viszonyulása. E nagy átalakulási folyamatban a hit, a szeretet és a megismerés egymástól elszakíthatatlan egységet alkot, de Ágoston egyértelműen a szeretet primátusát hangsúlyozza. Azáltal valósul meg az istenképiség megújulása, hogy az ember „a szeretetét a világi dolgokról átirányítja az örök dolgokra, a láthatókról a láthatatlanokra, a testiekről a lelkiekre, s arra törekszik, hogy az azokra irányuló vágyait fékezze és csökkentse, viszont ezekhez egyre jobban hozzákapcsolódják a szeretetben.”<sup>124</sup> A hitnek előfeltétele és célja a szeretet. A szeretetnek előfeltétele a megismerés, de a valódi megismerés csak a szeretetben tud kibontakozni és mélyülni.

Ágoston szótériológiájának és kegyelemtanának kiindulópontja, hogy a bűnös és gögös embernek mindenekelőtt Isten alázatos szeretetével kell találkoznia ahhoz, hogy megújulhasson. „Tehát az embert meg kellett győzni arról, hogy Isten szeret bennünket, és hogy milyen állapotunkban szeret. Így nem csüggedünk el, és nem bizakodunk el.”<sup>125</sup> A megtestesült Ige, Jézus Krisztus alázatos szeretete tárja fel az embernek mind önnön valós, nyomorúságos állapotát, mind Isten mérhetetlen szeretetét. Az Ige, Isten változhatatlan Igazsága a teremtés kezdetétől világít az embernek az értelem fényén keresztül, ám az ember a bűn következtében sötétségbe került. Nehézkes értelme, rendezetlen vágyai és vak hűtlensége következtében már nem fogadta be az Ige világosságát, Isten Igazságát. Ezért az Ige megtestesült, hogy igaz mivoltával és alázatával meggyógyítsa és megtisztítsa az elbizakodott embert. Emberré lett, hogy megvilágosítson bennünket; felvette emberi természetünket, hogy abban megjelenve Istent szemlélhessük.<sup>126</sup> Ágoston hangsúlyozza, hogy az ember saját erejéből sem megtisztulásra, sem megvilágosodásra, sem Istennel való egységre nem képes. Ennek állítása mérhetetlen kevélység.<sup>127</sup> A megtestesült Ige alázata győzi meg az embert Isten mérhetetlen szeretetéről. Isten Krisztusban kinyilvánult szeretetének hitbeli megismerése és hívő elfogadása ébreszt viszonszeretetet Isten iránt. A szerető Istenhez fordulás és a hozzá való ragaszkodás révén élvezhető Isten jelenléte, velünk léte. A hitbeli megismerés még részleges, de elegendő megismerés ahhoz, hogy szerethessük Istent.<sup>128</sup> A teljesebb megismerés pedig mélyebb szeretethez vezet. „A hit tehát elvezet Isten ismeretére és szeretetére, aki nem egészen ismeretlen előttünk, és akire valamilyen szeretetünk is irányul. De ha jobban megismerjük, erősebben szeretjük.”<sup>129</sup>

<sup>122</sup> Trin. XIV,16,22.

<sup>123</sup> Trin. XIV,17,23; XIV,18,24.

<sup>124</sup> Trin. XIV,17,23.

<sup>125</sup> Trin. IV,1,2.

<sup>126</sup> Trin. IV,2,4; VIII,5,7.

<sup>127</sup> Trin. IV,15,20.

<sup>128</sup> Trin. VIII,8,4.

<sup>129</sup> Trin. VIII,9,13.

Ágoston azonban még ennél is szorosabbra fonja az istenismeret és az istenszeretet kapcsolatát, s a közöttük lévő viszonyba bevonja a felebaráti szeretetet is. Az első János-levél egzegézise alapján egyértelműen megfogalmazza, hogy a valódi istenismeret útja a szeretet gyakorlása. A levél egyik döntő jelentőségű mondata Ágoston számára így hangzik: „Az Isten szeretet, és aki a szeretetben marad, Istenben marad és Isten öbenne” (1Jn 4,16). Aki gyakorolja a szeretetet, mert szereti embertársát, az ismeri és szereti azt a szeretetet, amellyel szereti testvérét. Ha azonban az Isten szeretet, akkor a felebaráti szeretet gyakorlásával, ismeretével és szeretetével magát Istent szereti. Ágoston egyenesen azt állítja, hogy a szerető ember jobban ismeri azt a szeretetet, amellyel szeret, mint testvérét, akit szeret. Ekképpen Isten ismertebb lehet a számára, mint testvére: „ismertebb, mert jelenvaló; ismertebb, mert bensőbb; ismertebb, mert biztosabb. Öleld át Istent, a szeretetet, szeretettel öleld át Istent.” A felebaráti szeretet aktusa valami jelenlévő, benső, biztos, megtapasztalt és átélt valóság. Gyakorolva, megélve maga Isten lesz bensőleg ismert a szerető ember számára. A szeretet gyakorolva az ember kigyógyul kevélységéből, egyre jobban eltelik szeretettel, s így magával Istennel.<sup>130</sup> Az istenismeret, istenszeretet és felebaráti szeretet szoros összetartozásának ezt az értelmezését támasztja alá a levél további kijelentése: „Szeretteim, szeressük egymást, mert a szeretet Istentől van, és mindenki, aki szeret, Istentől való, és ismeri Istent. Aki nem szeret, nem ismeri az Istent, mert Isten a szeretet” (1Jn 4,7-8). Aki tehát szereti testvérét, az szeretetének gyakorlásával együtt bensőleg ismeri Istent, belső látással látja, tapasztalati megismeréssel ismeri és szereti őt, mert Isten a szeretet. Ágoston számára tehát minden felebaráti-testvéri szeretet gyakorlása az istenismeret tapasztalati útja. Minden igaz testvéri szeretet az Isten, aki szeretet, valóságából tár fel valami lényegeset. A gőg levetkőzésére és valódi felebaráti szeretetre azonban csak az képes, aki megismerte Isten alázatos szeretetét, viszonszeretetre gyulladt Istent iránt, s így jól, s egyre jobban tudja szeretni testvérét és önmagát is. Ágoston szerint egyfelől tehát ugyanazzal a szeretettel szeretjük Istent és embertársainkat, ám másfelől a szeretetnek megvan a helyes rendje. „Istent összehasonlíthatatlanul jobban kell szeretni, mint magunkat, felebarátunkat pedig úgy, mint magunkat. (...) Istent önmagáért, magunkat és embertársainkat pedig Istenért.”<sup>131</sup>

Az istenhit-istenszeretet-istenismeret hármassága az örök haza felé zarándokló ember életében megbonthatatlan egységet alkotva az istenkeresés és Istenre rátalálás, majd a megtalált Isten még intenzívebb keresésének, megismerésének és szeretetének örömteli és szüntelen eseményévé válik. A hit keres, az értelem talál, majd az értelem tovább keresi azt, akit megtalált. Keresi, hogy még több szeretettel megtalálja, s megtalálja, hogy még odaadóbban keresse. Szüntelenül keresi és megtalálja a felfoghatatlan Istent. A hitben szereti, szeretettel megérti, megértve szereti és hiszi. Ebben az értelemben olvassa Ágoston a zsoltáros felszólítását Isten arcának szüntelen keresésére (Zsolt 105,3-4) és a Sirák fia könyvében a bölcsesség kijelentését önmagáról: „Aki engem eszik, még inkább éhezik, aki engem iszik, még inkább szomjazik” (Sir 24,21). S mindeközben, a legfőbb Jó keresésének és megtalálásának útján előrehaladva, maga is egyre jobba válik, istenképisége megtisztul, megújul.<sup>132</sup>

## 6. Istenismeret a mennyei hazában

Ágoston hangsúlyozza, hogy az emberi lélek istenképiségének a teljes megújulása eszkatológiai valóság, mely csak a halál utáni örök életben történik meg. Ekkor éri el a lélek a teljes hasonlóságot Istennel, részesedik a maga teremtményi módjának megfelelően az isteni

<sup>130</sup> Trin. VIII,8,12.

<sup>131</sup> Uo.

<sup>132</sup> Trin. XV,2,2.

természetben, osztályrészéül jut Isten közvetlen, boldogító szemlélése és el nem veszíthető élvezete. A lélek fokról fokra Istenhez hasonlóvá változik át: a teremtés dicsőségéről a megigazulás dicsőségére, a megigazulás (istengyermekség) dicsőségéről a színelátás (teljes hasonlóság) dicsőségére.<sup>133</sup> Ebben a nagy átalakulási folyamatban a későbbi fokozatok előfeltételezik, megőrzik és kiteljesítik a korábbiakat, de felül is múlják azokat. Ez az istenismeretre is érvényes. Ágoston egyszerre hangsúlyozza a folytonosságot és a különbséget a status viae és a beteljesedés istenismerete között. A boldogító színelátásban megszűnik a hit, pontosabban tiszta igazsággá válik. Elmúlik a hit homályossága, felváltja a nyilvánvaló igazság közvetlen és örök szemlélése, a tiszta megismerés.<sup>134</sup> Ágoston a színről színre látás állapotára vonatkoztatja a tisztaszívűek boldogító istenlátásáról szóló jézusi kijelentést (Mt 5,8). Erre a tisztaszívűségre és a neki megfelelő közvetlen istenszemlélésre és istenszeretetre úgy juthat el az ember, hogy itt a földön a hit által szereti Istent, megtisztítja a szívét, gyakorolja az erényeket. A földi istenismeret részleges – „lehet szeretnünk azt is, akit nem egészen ismerünk, de hiszünk benne”<sup>135</sup> –, ezzel szemben a beteljesedés közvetlen istenlátásáé teljes. Szent Pál tanítása (Kol 3,9) alapján vallja Ágoston, hogy a teremtő Isten képére történő megújulása az embernek a teljes megismerésig halad előre. Ez a teljes megismerés a közvetlen színről színre látásban valósul meg. Az Istenhez való tökéletes hasonlóvá válás teszi lehetővé Isten tökéletes látását. A „teljes” és „tökéletes” kifejezések itt a földi istenismeret részlegességével állnak szemben, de korántsem jelentik Isten valóságának kimerítő felfogását.

A színelátás istenszemlélésének tökéletessége abban áll, hogy Istenhez hasonlóvá válva majd „látni fogjuk őt, amint van” (1Jn 3,2).<sup>136</sup> Az Isten megismerésére újjáteremtődő lélek már itt a földön napról napra tökéletesedik Isten látásában, de ez mindvégig tükör általi, homályos látás marad Pál apostol tanítása szerint (1Kor 13,12). E tükör általi, vagyis az ember önnön szellemi lelkének, mint imago Dei-nek a szemlélése által nyert istenismeretet váltja fel az ítélet után a tükör nélküli, közvetlen istenlátás, a színelátás. E tükör általi, azaz a saját istenképiségünk közvetítésével nyert földi istenismeret egyben homályos, talányos is, hiszen az ember szellemi lelke csak hasonlít Teremtőjéhez, csak képe Istenének, de nem azonos vele. A leginkább hasonlít Istenhez a teremtmények közül, de a különbség is óriási közte és Teremtője között. Így csak homályosan, valamiféle hasonlóságként tükrözi vissza Isten valóságát.<sup>137</sup> Ez a homályosság, és valamiféle hasonlóság szerintiség megszűnik és felváltja Isten szemlélése akként, „ahogyan ő van”. Az Istenhez való teljes hasonlóvá válás nem szünteti meg a teremtmény és a Teremtő természetének különbségét, hisz egyedül Isten az örök, változatlan, tökéletesen egyszerű valóság, a lélek pedig Istenhez hasonlóvá formált, de annyiban tükröz valamit Isten egyszerűségéből, hogy a színelátás állapotában nem csapong egyik ismerettárgyról a másikra, hanem egyetlen szemlélettel ismer meg, önmaga is megszilárdul a jóban, s ebben az értelemben elnyeri a változatlanságot.<sup>138</sup> A színről színre látásban a lélek nehézség nélkül fogja szemlélni az igazságot, élvezni fogja világosságát és bizonyosságát. Már nem okoskodik, nem keres és nem kérdez.<sup>139</sup> A színelátásban a lélek egészen Istenhez fordul, egy lélek lesz vele (1Kor 6,14), egyesül Istennel, részesedik

<sup>133</sup> Trin. XV,8,14.

<sup>134</sup> Trin. IV,18,24. Ágoston a Jn 17,3-ban olvasható jézusi kijelentést az örök életről, mely az Atya és a Fiú megismerésében áll, a színelátás istenismeretére vonatkoztatja.

<sup>135</sup> Trin. VIII,4,6.

<sup>136</sup> Trin. XIV,16,22; XIV,17,23; XIV,18,24.

<sup>137</sup> Trin. XIV,19,25; XV,11,21. Ágoston hosszasan taglalja a Szentháromság valósága és az ember szellemi lelke, mint imago Trinitatis közötti különbségeket, melyek behatárolják a tükör általi megismerés lehetőségeit. Vö. Trin. XV,7,11-13; XV,22,42; XV,23,43-25,44.

<sup>138</sup> Trin. XV,16,26.

<sup>139</sup> Trin. XV,25,45. Ágoston szerint a beteljesedésre jutó lélek szemlélni fogja a Fiú és a Lélek örök eredését, s megérti a kettő különbségét is.

természetében, igazságában és boldogságában, betelik a háromszemélyű Istennel, halhatatlanul benne él és mindent a változatlan fényben, Istenben, az Igazságban fog szemlélni.<sup>140</sup>

---

<sup>140</sup> Trin.XIV,14,20.

## V. Az istenismeret kérdése Aquinói Szent Tamás teológiájában

### 1. A Szent Tamás-i teológia fő forrásai

Ha Aquinói Szent Tamás grandiózus teológiai-filozófiai szintézisét közelebbről megvizsgáljuk, akkor bármennyire is leegyszerűsítő lehet, mégis alapvetően egyet kell értenünk azzal a summás megállapítással, mely szerint az Angyali doktor számára teológiai kérdésekben Szent Ágoston, a filozófiai problémák boncolgatása közben Arisztotelész az első számú és meghatározó igazodási pont.<sup>141</sup> Természetesen ez a kijelentés további pontosításra és finomításra szorul, amennyiben Tamás teológiai látószögének az alakításához a keresztény tradíció olyan más kiválóságai is nagy mértékben hozzájárultak, mint pl. Dionüsziosz Areopagitész, ahogy filozófiai gondolatmeneteinek és érveinek bizonyos pontjain is észlelhetők platonikus, újplatonikus hatások. E megállapításaink érvényesek az istenismeret kérdésének teológiai-filozófiai feldolgozására is Szent Tamás gondolkodásában. Az istenismeret teológiai értelmezésében a fő koordinátákat illetően a *doctor angelicus* mindenekelőtt a *doctor gratiae* követőjének mutatkozik. Tamás alapvetően ágostoni szemléletmódban közelíti meg az isteni lényeg fogalmát, az isteni lényeg egyszerűségét és az isteni lényeg megismerhetőségének a kérdését. A hippói püspökhöz hasonlóan, az üdvtörténet fő szakaszainak – a bűnbeesés előtti, a bűnbeesés utáni, a krisztusi kegyelem hatása alatti és a végső célba érkező állapotnak – megfelelően tárgyalja az istenismeret megvalósulásának a módjait, melynek során ő is egy mérsékelt apofatikus teológiát dolgoz ki az *in statu viae* és az *in patria* istenismeretére vonatkozóan. Szintén jórészt az ágostoni misztikus teológiát követi a kontempláció és az elragadtatás istenismeretének értelmezésében, ahogy teológiai érveléseinek szentírási bázisa többnyire ugyancsak egybeesik a nagy egyházatyáéval.

A tartalmi egyezések mellett mutatkozó különbségek Tamás és Ágoston között egyfelől gondolkodási stílusukban, másfelől az általuk integrált filozófiák közötti eltérésekből adódnak. Az istenismeret kérdéséről Ágoston a legtöbbször személyes hangon, egzisztenciális érintettséggel, a keresés és megtalálás élményének közvetítésével, alapvetően antropológiai látószögben, az igaz önismeret keresésének és megtalálásának a kontextusában, a kívülről befelé és a belülről fölfelé mozgás ritmusa szerint elmélkedik. Mindeközben nagy mértékben, jóllehet bizonyos pontokon kritikusan is, a platóni és plótinosi filozófia ismeretelméletére, metafizikájára és antropológiájára támaszkodik. Így az istenismeret kérdésének tárgyalásakor felhasználja és egyben át is alakítja a visszaemlékezés és az illumináció platonikus tanát, ahogy beépíti teológiájába a szellemi természet kiválóságáról és megismeréséről szóló nézeteket is. Tamás az istenismeret kérdését az arisztotelészi tudományeszmény követésével, a skolasztikus teológia által kialakított műfaji keretek között – a Petrus Lombardus

<sup>141</sup> Ahogy Mondin megjegyzi, Tamás számára Ágoston a legkedveltebb és a legtöbbet idézett szerző, kinek műveit alaposan ismeri és teológiai kérdésekben hűséges tanítványának mutatkozik. Az alapvető tartalmi megegyezések mellett ugyanakkor a két nagy tanító részben különbözik abban, ahogyan a kinyilatkoztatott igazságokat kifejezik, illetve a természetes értelemmel felfogható igazságokat megközelítik. Vö. Battista Mondin, *Dizionario enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1991, 28. Bevezető gondolataink Tamás forrásairól általában és különös tekintettel az istenismeretre Mondin enciklopédiájának „Agostino”, „Aristotele”, „Aristotelismo”, „Neoplatonismo”, „Maimonide” szócikkein túl a következő művekre támaszkodnak: Josef Santeler, *Der Platonismus in der Erkenntnislehre des Heiligen Thomas von Aquin*, in *Philosophie und Grenzwissenschaften VII/2.4*, Innsbruck/Leipzig 1939; M.D. Chenu, *Aquinói Szent Tamás és a teológia*, SZIT, Budapest 1999; Jean-Pierre Torrell, *Aquinói Szent Tamás élete és művei*, Osiris, Budapest 2007; Mercedes Rubio, *Aquinas and Maimonides on the Possibility of the Knowledge on God. An Examination of the Questio de attributis*, Springer, Dordrecht 2006.

*Szentenciák könyvéhez* írt kommentárjának első részében (In Sent I), disputációiban (De Veritate, De Potentia, De spiritualibus creaturis) és két nagy Summájában, a Summa contra gentiles (ScG) és a Summa theologiae (STh) – tárgyalja részletesen. E műfaji adottságok meghatározzák tárgyalásmódjának stílusát, melyre jellemző a távolságtartó objektivitás, a hagyományanyag mind teljesebb feldolgozására törekvés, az ellentétes álláspontok ütköztetése, a korabeli nézetek között dúló vitákban való állásfoglalás. Ha Ágoston számára az Isten ismeretéhez való felemelkedés kitüntetett útja az emberi lélek önreflexiója, saját szellemi természetének és alapvető törekvéseinek a megismerése, a lélek önmagába térése a külvilágra irányultságából, akkor Tamás számára az Isten megismerésének előnyben részesített kiindulópontja a teremtett világ, a benne tapasztalható és értelemmel feldolgozható törvényszerűségek (mozgás, létesülés, esetlegesség, hierarchikusan rendezett tökéletességek, célirányosság). Noha a platonikus-újplatonikus filozófiából is átvesz bizonyos elemeket (participáció, a visszafordulás/visszatérés (reditio) által jellemzett szellemi természet, az exitus-reditus séma), az Angyali doktor ismeretelméletét, antropológiáját, kozmológiáját és metafizikáját elsődlegesen az arisztotelészi bölcsélet határozza meg. A doctor angelicus magáévá teszi Arisztotelész hülemorfizmusát, aktus-potencia tanát, okságelméletét (anyagi, formai, ható és célok), kategóriatanát (a szubsztancia és a kilenc akcicens), szubsztanciametafizikáját, az érzékelés jelentőségéről és az absztrakcióról, valamint az emberi lélek és test szubsztanciális egységéről kialakított felfogást, az intellektus fogalomalkotó, ítélő és következtető tevékenységének a megkülönböztetését és az igazság korrespondenciaként (adekváció) történő meghatározását. Mindez közvetlenül kihat az istenismeret kérdésének a tárgyalására is, mivel ez utóbbi elválaszthatatlan az emberi megismerésre, magáról az emberre és általában a valóság ontológiai szerkezetére valamint végső okaira irányuló filozófiai reflexiótól. Így Tamás filozófiai argumentációs bázisa az istenismeret teológiai kérdéseiben elsősorban arisztotelészi ihletettséggű lesz, melyet abba a saját eredeti létmetafizikájába integrál szervesen, ahol az „esse”, mint aktus és tökéletesség, mint *actualitas omnium actuum* és *perfectio omnium perfectionum* szerepel.<sup>142</sup>

Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy Aquinói Szent Tamásnak az istenismeret teológiai-filozófiai kérdésében vallott felfogásának kialakításában, Ágoston és Arisztotelész mellett, Dionüsziosz Areopagitész teológiája játszik fontos szerepet. Az Angyali doktor nemcsak kommentálta a minden valószínűség szerint az ötödik század végén élt ismeretlen szír szerzetesnek *Az isteni nevekről* című munkáját, hanem be is építette saját teológiai szintézisébe annak szemléletmódját és alapvető meglátásait. Így Tamásnál döntő jelentőségre tesz szert az ókori keresztény szerzőnek a szellemi tulajdonságok, tökéletességek Istenre vonatkozó állíthatóságáról vallott felfogása, s az ezzel kapcsolatban az Istenről szóló beszédmód hármastól – via causalitatis, via negationis, via eminentiae – szóló tanítása. A doctor angelicus analógiatana szorosan kapcsolódik e hármastól. Végül meg kell még említenünk, hogy az istenismeret kérdésének megválaszolásában Tamás számára fontos beszélgető- és vitapartner az egy évszázaddal korábban élt neves zsidó filozófus és teológus, Moses Maimonides (1135-1204). E szellemi párbeszédre tesznek tanúbizonyságot Szent Tamásnak az isteni tulajdonságokról és nevekről szóló fejtegetései több művében is. A következőkben Tamásnak az istenismerettel kapcsolatos leglényegesebb megfontolásait vizsgáljuk meg abban a formában, ahogyan azokat a *Summa theologiae*-ben összefoglalta. Amint ismeretes, Tamás ezt a művét már érett alkotói korszakában kezdte el írni, miután 1265-ben Párizsból visszahívták Itáliába, hogy Rómában megszervezze a *studium generalét*. A nagy munkát folytatta aztán a második párizsi magisztersége alatt (1268-1272), sőt Nápolyban is, ahol egészen 1273. december 6-ig dolgozott rajta, amikor is egy misztikus

<sup>142</sup> „esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum”. De Pot. 7,2 ad 9.



tapasztalat hatására felhagyott írásával anélkül, hogy befejezte volna a művet.<sup>143</sup> Ez azt jelenti, hogy a STh Tamásnak az istenismeret kérdésében kialakított kiérlelt és végleges álláspontját tartalmazza, mely magába építi a fiatalkori *Szentenciakommentár*, a korábbi disputációkban (*De Veritate*, *De Potentia*) és a *Summa contra Gentilesben* megfogalmazott és most, az alkotói évek végén is a leglényegesebbnek tartott szempontokat letisztult formában.

## 2. Az istenismeret témája a *Summa theologiae*ben

A STh elején adott meghatározás szerint a teológia egész tudománya végső soron Istenről szól, az egész theo-logia mintegy Istenről szóló beszéd (quasi sermo de Deo). Vagy abban az értelemben, hogy közvetlenül maga Isten a tárgya a teológiai megfontolásoknak; vagy abban az értelemben, hogy mindent, amiről csak szól – anyag, szellem, angyal, ember, üdvösség, erények, megismerés, parancsolatok, törvény, bűn, Krisztus életének eseményei stb. – az Isten szempontjából (sub ratione Dei) tárgyalja, a teremtményeknek az Istenhez, mint végső eredetükhöz és céljukhoz való viszonyuk látószögéből (STh I,1,7). Következésképpen az egész teológia, s így annak tamási foglalatja, a STh közvetlenül vagy közvetetten Istenről szóló tanítás, Isten valóságának kutatása és az istenismeret közlése. Ebben a tág értelemben az egész mű egyedüli tárgya az Isten megismerése (conitio Dei). Bennünket azonban az istenismeret kérdése ennél szűkebb értelemben érdekel. Tamás Summájának azok a részei képezik vizsgálódásunk tárgyát, ahol az Angyali doktor nemcsak ismereteket közöl Istenről, hanem kifejezetten reflektál az Istenről szerezhető ismeret lehetőségére, módjára, bizonyosságára, határaitra, fajtáira.

Ha figyelmes pillantást vetünk a Summa tartalomjegyzékére, akkor kiderül, hogy az istenismeretre irányuló reflexió kisebb-nagyobb mértékben és más-más összefüggésben, de jelen van a monumentális mű minden nagyobb részében. Már a Summa első questioniójában felbukkan, mely a teológia, mint szent tudomány (sacra doctrina) szükségességére és természetére kérdez rá. Majd kifejezett és részletes reflexió tárgyává válik az I. rész 2. quaestiójától a 13. quaestióig terjedő szövegben. Mi ezekre a szakaszokra irányítjuk elsősorban a figyelmünket. Tamás a későbbiekben még számos alkalommal és különböző szempontokból tárgyalja ezt a témát, melyeket itt nem tudunk áttekinteni. Így pl. az ember intellektuális megismerése kapcsán (I,85; 88; 105,3) vagy Ádám bukás előtti istenismeretéről szólva (I,94,1). Majd az ember végső céljának, az isteni lényeg boldogító látásának az összefüggésében bukkan fel ismét, az értelem és az akarat viszonyának a szempontjából (I-II, 3,4; 3,8; 4,2; 4,3; 5,1; 5,5; 5,8). Később a hit témájának kontextusában kerül elő ismét, mint a hívő megismerés kérdése (II-II, 1-6), majd a szeretet teológiai erényének összefüggésében is (II-II, 27, 4). A Szentlélek ajándékai közül a hit erényét tovább tökéletesítő megértés és tudomány adományairól (donum intelligentiae et scientiae), valamint a hithez és a szeretethez kapcsolódó bölcsesség adományáról (donum sapientiae) szóló szakaszok (II-II, 8-9, 45) speciális látószögben tárgyalják az istenismeret kérdését. Viszonylag önálló résztémát képez a prófétai istenismeret, s az ehhez kapcsolódóan tárgyalt sajátos istenismeret, mely az elragadtatásban jut osztályrészül (II-II,171-174 és 175), melyet kiegészít a kontemplatív életről szóló fejtegetés (II-II,180). Végül a Summa III., krisztológiai részében az istenismeret kérdése szintén előkerül. Az üdvözítő Krisztus, mint a hitbeli istenismeret legfőbb tanítója jelenik meg (III,1,2; 7,7), aki a Szentlélek minden ajándékát és valamennyi karizmáját tökéletesen birtokolta, beleértve a prófétai karizmat is (III,7,5; 7,8).

<sup>143</sup> Tamás a bűnbocsánat szentségéről szóló rész (STh III, 90,4) megírásáig jutott, a Supplementum néven ismert folytatást tanítványai írták tovább a Sententia-kommentár alapján. A STh megírásának kronológiájáról, körülményeiről és Tamás misztikus élményéről lásd: Jean-Pierre Torrell, *Aquinói Szent Tamás élete és művei*, 236-245; 451-469.

A „cognitio Dei” tárgyalásának rendje a Summa vizsgálódásunk tárgyát képező első 13 quaestiójában, a szent tudományról szóló metodológiai, bevezető megfontolások után (1) a következőképpen a következőképpen alakul: Isten létezésének (2); tulajdonságainak (3-11); megismerhetőségének (12), végül az Istenről szóló emberi beszéd lehetőségének (13: Isten nevei) a kérdése. A létezés, a természetet jellemező milyenség, a megismerhetőség és a beszédmód kérdéseinek sorrendje jól tükrözi az arisztotelészi ontológia, ismeretelmélet és tudományelmélet szemléletmódját. Eszerint a tudományos megismerés kiindulópontja annak a megállapítása/rögzítése, hogy a szóban forgó dolog valamiként létezik, mivel tudás csak létezőről lehetséges. Második lépésben a vizsgált dolog természetét kell meghatározni számba véve tulajdonságait és létmódját, majd ezt definícióban szükséges rögzíteni. A fogalmi definíciót pedig nyelvi formában kell megfogalmazni. E tudományos eljárás ontológiai és ismeretelméleti alapja a mérsékelt fogalmi realizmus, mely szerint a megismerendő dolog formáját (res) az értelem meg tudja ragadni a fogalmával (conceptio) és ki tudja fejezni a szó egyezményes jelével (nomen).

### 3. Isten létezésének kérdése (I,2,1-2)

Az Isten létezésének megismerésére vonatkozó kérdés kapcsán Aquinói Szent Tamás két álláspontot utasít el. Az egyik szerint Isten létének bizonyítása szükséges lenne, de nem lehetséges. A másik szerint nincs is szükség ilyen bizonyításra, mert magától értetődően, közvetlen nyilvánvalósággal ismert (per se notum) az Isten létezése az ember számára, ezért fölösleges annak igazolására törekedni. A *Summa theologiae* 2. quaestio 1. artikulusában Tamás ez utóbbi álláspontot cáfolja. Arisztotelész szerint a közvetlenül nyilvánvaló kijelentés tulajdonsága az, hogy senki sem tudja az ellenkezőjét elgondolni.<sup>144</sup> Ha Isten léte közvetlenül nyilvánvaló lenne, akkor senki sem tudná tagadni a létét, vagy akárcsak kétségbe vonni. Ez pedig nyilvánvalóan nem így van, ahogy maga a Szentírás is tanúsítja (Zsolt 52,1). Az Angyali doktor részletes válaszában a kiindulópontja egy fontos megkülönböztetés. Eszerint valami kétféleképpen lehet nyilvánvaló (per se notum): vagy csakis önmagában tekintve, de számunkra nem (secundum se et non quoad nos), vagy önmagában és számunkra is (secundum se et quoad nos). Egy kijelentés akkor nyilvánvaló (per se notum), amikor az állítmány fogalma benne van az alany fogalmában. Ha azonban nem mindenki ismeri az alany és az állítmány fogalmát, akkor a kijelentés ugyan önmagában nyilvánvaló lehet, de nem azok számára, akik a kijelentés alanyának és állítmányának a fogalmát nem ismerik. Tamás szerint ez utóbbi a helyzet az „Isten létezik” állítással is. Olyan kijelentés ez, mely önmagában nyilvánvaló, mivel az állítmány fogalma (létezni) benne van az alany (Isten) fogalmában, sőt ebben az esetben azonos az alany fogalmával, Isten ugyanis a saját létezésével azonos. A probléma abból adódik, hogy nem ismerjük eleve és közvetlenül Isten mivoltának fogalmi meghatározását, s ezért nem is nyilvánvaló közvetlenül számunkra, hogy az Isten létezik” állítás igaz-e. „Mivel azonban nem ismerjük Isten lényegét (quid est), számunkra nem közvetlenül nyilvánvaló a létezése, hanem bizonyítanunk kell olyan dolgok segítségével, melyek számunkra jobban ismertek, de természetüket tekintve kevésbé nyilvánvalóak; vagyis Isten létezését az okozataiból kell igazolnunk.”<sup>145</sup> Isten létezésének igazolására tehát szükség van, mivel létezése számunkra nem nyilvánvaló. Az igazolás útja pedig az okozatokból az okra történő visszakövetkeztetés lehetséges Tamás szerint. Istennek, mint az első ok létezésének az igazolása nyomán juthat el az értelem Isten lényegi tulajdonságainak és létmódjának a megállapításához, ahogy az isteni lét és lényeg azonosságának az állításához is.

A második szakaszban (I,2,2) Tamás azokat a nézeteket cáfolja, melyek elfogadják ugyan, hogy Isten léte nem nyilvánvaló a számunkra, de tagadják, hogy létezése bizonyítható

<sup>144</sup> Metaphysika IV 3, 1005b11; Analytica Posteriora I 10,76b23.

<sup>145</sup> STh I,2,1 c.

lenne. Az első ellenvetés szerint Isten léte azért nem bizonyítható, mert a bizonyítás tudást eredményez. Ámde az Isten léte a hit tárgya. Hinni pedig a Szentírás szerint azt lehet, ami az értelem számára nem nyilvánvaló, nem látható be, azaz nem tudás tárgya (vö. Zsid 11,1: a hit „a nem látható dolgok bizonyítéka”; *non apparentium argumentum*). Következésképpen Isten létezése nem bizonyítható. Az Angyali doktor biblikus ellenérvében a Római-levél kijelentését idézi, mely szerint „*invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur*”, azaz „mert ami Istenben láthatatlan, az alkotásaiból megértve meglátható”.<sup>146</sup> Szent Pál pontosítja a levelében, hogy Isten istensége és örök ereje azok az önmagukban láthatatlan isteni dolgok, melyek az Isten műveiből az értő látás tárgyává válhatnak. A két szentírási hely összevetése alapján, Tamás következtetése szerint Isten létezésének és bizonyos tulajdonságainak a felismerése tehát nem tartozik az értelem számára nem látható, hanem csak a hittel elfogadható igazságok közé. Így Isten létezésének az igazságát nem a hittételek, hanem a természetes értelem által megismerhető hitelözményekhez sorolja. Ahogy a kegyelem feltételezi a természetet, úgy a hit is előfeltételezi a természetes ismeretet és tökéletesíti azt.<sup>147</sup>

A második ellenvetés azért tartja lehetetlennek Isten létének bizonyítását, mert a deduktív demonstráció igényli a szillogizmus premisszáiban szereplő középső fogalomnak az egyértelmű definícióját, ami a fogalom által jelölt valóság lényegének az ismeretét előfeltételezi Arisztotelész szerint.<sup>148</sup> Ámde Isten lényegének az ismeretével és fogalmi definíciójával nem rendelkezik az ember, ahogyan az apofatikus teológiai tradíció egybehangzóan állítja, melynek nagy tekintélyű képviselőjeként Tamás itt Damaszkuszi Szent Jánosra hivatkozik.<sup>149</sup> Így lehetetlennek látszik Isten létezésének az igazolása. Tamás nem vitatja sem a deduktív bizonyításnak az itt megjelölt feltételeit, sem azt az állítást, hogy az ember nem ismeri az isteni lényegét. Amint fentebb láttuk, maga az Angyali doktor is az isteni lényeg magától értetődő és nyilvánvaló ismeretének a hiánya alapján utasítja el azt az álláspontot, mely szerint Isten létezése magától értetődően nyilvánvaló lenne az ember számára. Szent Tamás ellenérvének lényege az, hogy ugyancsak Arisztotelészre hivatkozva a bizonyításnak egy másik típusát tartja alkalmazhatónak az Isten létezésének igazolására. A „*propter quid*” deduktív bizonyítás az októl halad az okozatok felé és feltételezi az ok lényegének az ismeretét. Ettől különbözik a „*quia*” típusú bizonyítás, mely a számunkra ismertebb okozatokból kiindulva következtet az ok létre. Ezen az úton igazolható Isten léte. „Mivel az, hogy Isten létezik, nem magától értetődően nyilvánvaló a számunkra, ezért a számunkra ismert okozatok révén tudjuk igazolni.”<sup>150</sup> Ez a típusú bizonyítás nem előfeltételezi Isten lényegének, természetének az ismeretét. Ebben az esetben ugyanis középső fogalomként nem az ok lényegi definíciója (*quod quid est*; Isten lényege; lényegi-reális definíció) szerepel, hanem az oknak az okozatból nyert neve, az, amit ez a név jelent (*quid significet nomen*; Istennek az okozataiból nyert elnevezései; nominális meghatározás; a szokásosan használt, elterjedt jelentés).<sup>151</sup> A *propter quid* és a *quia* bizonyítás

<sup>146</sup> Tamás itt rövidítve idézi a páli kijelentést. STh I 2,2 *sed contra*. Megjegyezzük, hogy sem a görög eredetiben, sem a latin fordításban nincsen szó következtetésről, amint azt némely magyar fordítás tartalmazza (vö. SZIT 2006). A láthatatlan – Isten istensége és örök ereje – értő meglátásáról van szó a teremtéstől kezdődő isteni alkotásokból, művekből kiindulva. Szerencsésebb ragaszkodni az értő meglátáshoz, mert így még jobban kidomborodik az önmagában láthatatlan és a művekből látható különbsége.

<sup>147</sup> „*Ad primum ergo dicendum quod Deum esse, et alia huiusmodi quae per rationem naturalem nota possunt de Deo, ut dicitur Rom 1,19 ss., non sunt articuli fidei, sed praeambula ad articulos: sic enim fides praesupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile.*” Tamás ehhez hozzá teszi, hogy a tény, miszerint Isten létezése önmagában bizonyítható és tudható, nem feltétlenül jelenti azt, hogy mindenki követni tudja a bizonyítást. Az ő számunkra Isten létezése a hit tárgya.

<sup>148</sup> Post. Anal. II, c. 9, n.1.; Metaph. c.7, n.9. Vö. ScG I c.12,2.

<sup>149</sup> De Fide Orth. I 1, c. 4.

<sup>150</sup> STh I 2,2 *resp.*

<sup>151</sup> STh I 2,2 *ad 2*; De Ver 10,12 *resp. ad ea quae contra obiciuntur ad 4.*

megkülönböztetéséhez kapcsolódó lényegi és nominális definíció megkülönböztetése arra is alkalmas, hogy feloldja azt a hibás logikai körkörösséget, mely első pillantásra úgy tűnik, hogy az „an sit (Deus)” és a „quid sit Deus” kérdése között található. Egyfelől ugyanis a vizsgálandó kutatási tárgy létezését kell igazolni – a természetes teológiának azt, hogy Isten létezik –, mivel tudás/tudomány csak létezőről lehetséges és valami csakis abban a mértékben és annyiban megismerhető, amennyiben léttel bír, megvalósult (aktualizált) léte van. Másfelől azonban valamiképpen előzetesen ismertnek kell lennie annak a létezőnek a fogalma, melynek a létezését igazolni szükséges, tudnunk kell azt, hogy minek a létezését akarjuk bizonyítani, hogy mi az a létező, melynek létezése az igazolásunk tárgya. Ámde Istent önnön lényege szerint, azaz az isteni lényeket önmagában nem ismerjük/ismerhetjük. Nem rendelkezünk Isten valóságának lényegi definíciójával. Következésképpen lehetetlennek látszik Isten létezésének igazolása éppúgy, mint Isten lényegi tulajdonságainak a megismerése. Az „an sit” és a „quid sit” látszólagos körkörösségéből vezet ki az „Isten” szó nominális meghatározása. Azaz nem szükséges Isten lényeg szerinti előzetes ismerete ahhoz, hogy igazolni lehessen létezését. Ehhez elegendő az „Isten” szó általánosan ismert és elfogadott jelentésének az ismerete. Szent Tamás istenérveinek utolsó lépése mindahányszor egy-egy szemantikai azonosítást tartalmaz – quod omnes dicunt/nominant/intelligunt Deum<sup>152</sup> –, amikor is az érvek végeredményének tartalmát (mozdíthatlan mozgató, első létesítő ok, szükségszerű létező, minden létező jóságának és tökéletességének oka, minden létezőt célra irányító értelmes létező), azonosítja a vallási-filozófiai nyelv „Isten” szavának általánosan elfogadott jelentésével. Az Angyali doktor Istenhez vezető öt útja a világban szerzett különböző típusú tapasztalatok (változás, létrejövés, esetlegesség, értékkülönbség, célirányosság) elemzését-értelmezését végzi el és e tapasztalatok megértésének végső lehetőségi feltételeként tételezi Isten létezését.<sup>153</sup> E visszakövetkeztető utak végén található szemantikai azonosítás az „Isten” szó előzetes vallási jelentésével annál is inkább tűnhetett kézenfekvőnek, mert a vallási nyelv „Isten” szavának a jelentését is a világban nyert vallási tapasztalat határozza meg, melynek nyomán a vallásos ember Istent, mint minden dolgok jó gondviselőjét tiszteli és az „Isten” szót ekként érti. Tamás nem fordít különösebb figyelmet magának a vallási tapasztalatnak az elemzésére és az általa vizsgált általános-természetes tapasztalatokkal történő egybevetésére. Megelégszik annak megállapításával, hogy az Isten szó a vallási nyelvhasználatban olyan értelmes és jó létezőt jelöl, aki egyetemes érvényű és gondviselő oksági hatást fejt ki, amennyiben Isten gondolja és célba vezeti a létezőket. Az Isten szó vallási jelentése (vallási tapasztalaton nyugvó) és az Isten szónak a filozófiai istenérvek végén megfogalmazott nominális definíciója (mozdíthatlan mozgató, első létesítő ok

<sup>152</sup> Vö. STh I 2,3-ban az egyes utak záró mondatai. Szent Tamás szerint az „omnes” nemcsak a keresztényeket, hanem a pogányokat is magában foglalja. Ők is ugyanazt a fogalmi tartalmat értik az „Isten” szón. Vagyis az „istenség” kritériuma ugyanaz, olyan valóságot jelent, mely minden dolog fölött van, mindenek létének a forrása és mindentől különbözik. A fogalmi jelentés tehát ugyanaz, de a szó jelölete, vagyis az a valóság, melyre ténylegesen alkalmazzák, más. Amikor egy pogány valamely bálványra azt mondja „ez isten”, és a katolikus azt mondja, hogy „akit ti tiszteltek (bálvány), az nem Isten”, akkor az „Isten” szó ugyanazon jelentését feltételezve, más-más valóságra (különböző jelölet) vonatkoztatják az Isten szó jelentését. Vö. STh I 13,10 ad 5.

<sup>153</sup> Az első három érv (kinesziológiai, eciológiai, kontingenciára épülő) szerkezete nagyon hasonló. A vizsgált tapasztalati tények (mozgás, keletkezés, esetlegesség) elemzése után egy-egy filozófiai belátásra (semmi sem mozgathatja önmagát, semmi sem lehet önmaga létesítő oka, semmilyen pusztulásra képes létező nem hordozhatja magában létének magyarázatát) támaszkodva oksági összefüggések és láncolatok megállapítása következik (minden mozgót valami más mozgató, minden keletkező létezőnek egy másik létező a létesítő oka, minden pusztulásra képes létezőnek valamilyen szempontból szükségszerű létező az alapja), majd a regressus in infinitum lehetetlenségének állítása nyomán egy első okhoz (első mozdíthatlan mozgató, első létesítő ok, minden esetleges létező létének szükségszerű alapja) érkezik el a következtetés. A negyedik út a létökéletekesség közötti különbségekből és hierarchiából kiindulva következtet a minden tökéletesség maximumára. Az ötödik a létezők belső és egymás közötti hierarchikus célirányosságából egy minden létezőt célra irányító értelmes létezőre.

stb.) annyiban mindenképpen érintkezik és részben megfelel egymásnak, hogy mindkét esetben tevékenységen alapuló (operacionális) fogalmi meghatározásról van szó, mely valamiféle egyetemes érvényű oksági hatást foglal magában.<sup>154</sup>

A harmadik ellenvetés azonban éppen azt tartja lehetetlennek, hogy az okozatokból kiindulva igazolható lenne az ok abban az esetben, ha az ok maga Isten. Ekkor ugyanis az ok (Isten) végtelen, az okozatai (teremtmények) pedig végesek. Ámde a végtelennel a véges nem állhat arányban. Tehát a végtelen ok, Isten léte nem igazolható a vele nem arányos véges okozat (teremtmény) által. Tamás válaszában elfogadja, hogy a véges okozatból nem lehet tökéletesen megismerni (cognitio perfecta) a vele nem arányos végtelen okot. Ám nézete szerint ez nem jelenti azt, hogy a véges okból ne lehetne nyilvánvalóan (manifeste) igazolni a végtelen ok létét. Isten létezése igazolható okozataiból, noha Isten nem ismerhető meg belőlük lényege szerint (secundum suam essentiam). Mindegyik visszakövetkeztető érv abból indul ki, ami nekünk, embereknek a jobban ismert – tudniillik az érzékileg tapasztalható dolgokból –, s ahhoz érkezik el, ami önmagában tekintve a leginkább megismerhető, vagyis az érzékelhető dolgok érthető okáig. Tamás az Isten létezése melletti filozófiai érvelés műveletét „manuductio”-nak nevezi.<sup>155</sup> Ez a kifejezés jól érzékelteti az Angyali doktor nézetét a teológia és a filozófia viszonyáról. A szent tudomány noha nem a filozófiából veszi alapelveit, hanem közvetlenül az isteni kinyilatkoztatásból, mégis igénybe veszi a filozófia szolgálatát, hogy saját tanítását jobban megvilágítsa és nyilvánvalóbbá tegye. A filozófia teológiai használatának nem az az oka, mintha a hittudomány elégtelen vagy hiányos lenne, hanem egyedül az emberi értelem gyengesége. Az emberi értelem számára ugyanis nem közvetlenül hozzáférhető az érthető, szellemi igazság, mivel az érzékelhető dolgokból indul ki és lépésről lépésre halad előre az igazság megismerése felé. Útja a láthatóktól halad a láthatatlanok felé. Az érzéki tapasztalattól való függősége és megismerő képességének diszkurzivitása miatt az emberi értelem (intellectus) számára mintegy könnyebb útnak, „kézvezetőnek” (facilius manuducitur) bizonyul a természetes-filozófiai ész által (per naturalem rationem) szereshető ismeret az ész felett (supra rationem) álló tisztán szellemi igazság, intelligibilis valóság megismeréséhez, melyről a teológia tanít. Az istenervek az ész ilyen visszakövetkeztető eljárást alkalmazó, az érzékelhetőtől a szellemi valóságig-okig haladó manuductioját jelentik.

#### 4. Isten megismerhetősége (I, 12)

##### 4.1. Isten lényeg szerinti látása (I,12,1-10)

Isten létezésének és tulajdonságainak tárgyalása után Tamás arra a kérdésre keresi a választ a következő quaestióban, hogy Istent mi emberek, illetve a teremtmények miként ismerhetik meg. Figyelmének fókuszában elsődlegesen az ember istenismeretének a lehetősége áll, az angyalok istenismeretéről itt csak szűkszavúan, a felvetett ellenvetések megcáfolásához szükséges mértékben szól. Az első szakasz kérdésfeltevése – vajon van-e olyan teremtett

<sup>154</sup> Szent Tamás az „Isten” szónak a Damaszkuszi Szent János-féle etimológiáját (De fide orthodoxa I,9) úgy interpretálja, hogy bármelyik értelmezési lehetőséget is tartjuk szem előtt, mindegyik valamiféle isteni tevékenységet jelöl, s összességében az isteni gondviseléssel kapcsolatos. Ennek alátámasztására idézi Dionüsziosz Areopagitész kijelentését is, mely szerint: „Az istenség az, amely gondviselésével és tökéletes jóságával mindent lát” (De divinis nominibus 12). Az Angyali doktor így fogalmazza meg következtetését: „Mivel Isten számunkra nem saját természetében, hanem tevékenysége és okozatai által válik ismertté, ezekből kiindulva adhatunk neki nevet, amint fentebb mondtuk. Tehát az 'Isten' név Isten működésének a neve, ha azt vesszük figyelembe, amiből kiindulva adjuk ezt a nevet jelölés céljából. Istent ugyanis a dolgokra irányuló gondviseléséből kiindulva nevezzük el, hiszen mindenki, aki Istenről beszél, ezzel a névvel olyan létezőt kíván jelölni, aki a dolgokra egyetemesen gondot visel.” STh I,13,8.

<sup>155</sup> STh I 1,5 ad 2.

értelem, mely képes látni Istent lényege szerint – meglepő lehet, hiszen korábban már az anzelmi istenérv kritikája során leszögezte, hogy az ember nem rendelkezik Isten lényeg szerinti ismeretével/látásával. Persze első pillantásra úgy tűnik az artikulus kérdésének megfogalmazásából, hogy az Angyali doktor itt kitágítja a vizsgálat terét általában a teremtett intellektusok megismerési lehetősége után kutatva, a szakasz olvasása során azonban kiderül, hogy valójában továbbra is az ember megismerési lehetősége érdekli. Ugyanakkor az is világossá válik, hogy miért is roppant fontos ismét elővenni Isten lényeg szerinti látásának kérdését és pontosítani a korábban tett kijelentést arról, hogy az ember nem rendelkezik az isteni lényeg ismeretével. Tamás világossá teszi, hogy a kérdés megválaszolásának a valódi tétje az ember végső céljának az elérhetősége. A hit és az ész együttes követelményeként jut arra a következtetésre, hogy lehetségesnek kell lennie az ember számára az Isten lényeg szerinti megismerése. Első érve röviden summázott elővételezése annak a gondolatmenetnek, mely az ember végső céljával foglalkozik a Summa második részének elején (I-II,3,8). Az argumentum első premisszája filozófiai természetű, de az ember istenképiségének bibliai tanításával és az ágostoni teológiai értelmezésével messzemenően összhangba állítható: „az ember végső boldogsága (az alany oldaláról nézve) legmagasabbrendű tevékenységében áll, ami az értelmi tevékenység”. A második premissza a hit állítása, mely szerint az ember végső boldogsága (a tárgy oldaláról nézve) maga az Isten, mint létének végső elve. Az ember tehát akkor éri el élete végső célját, azaz végső boldogságát, ha értelmének legmagasabbrendű tevékenységével magát Istent, azaz Istent lényege szerint ismeri/látja. Tamás szerint, ha valaki tagadná, hogy az ember megismerheti Istent lényege szerint, annak vagy azt kellene feltételeznie, hogy az ember nem érheti el végső boldogságát, vagy azt, hogy az ember végső boldogsága nem Isten. Ezek a feltételezések azonban szembemennek a hittel.

A második érv szintén egy követelményt fogalmaz meg, de pusztán az értelmi belátásra támaszkodva. Az argumentum első premisszája az emberi értelem természetes vágyára hivatkozik, mely a benne csodálkozást kiváltó okozatokból kiindulva magát az első okot törekszik megismerni. Ez a megfontolás a világból az Istenhez vezető utakon járó ember csodálkozó magatartását és a belőle fakadó csillapíthatatlan, természetadta szellemi megismerő vágyat fogalmazza meg. A második premissza azt az arisztotelészi gondolatot idézi fel, mely szerint a természetes vágy nem lehet hiábavaló. A konklúzió szerint tehát lehetségesnek kell lennie az első ok, azaz Isten megismerésére törekvő vágy célba érkezése. Míg az Isten létét igazoló érvekkel az ember pusztán az első ok létezésének az állításához jut el, addig csodálkozó magatartása arra ösztökéli, hogy magát az első okot lényege szerint, amint van, ismerje meg. Tamás végső következtetése szerint, noha igaz az a korábban tett állítás, hogy az ember nem rendelkezik Isten lényeg szerinti ismeretével, ám ezt a tételt korlátozni kell az ember földi életére, s ki kell egészíteni azzal a tétellel, mely szerint „feltétlenül el kell fogadni, hogy az üdvözültek látják Isten lényegét”. A szentírási kijelentés – „és látni fogjuk őt, amint van” (1Jn 3,2) – erre a lényeg szerinti látásra vonatkozik Tamás olvasata szerint. Látni Istent úgy amint (önmagában) van, nem más mint megismerni/látni őt lényege szerint, vagy másképpen, az intellektussal látni/megismerni Isten lényegét. Az angyali doktor a következő tíz szakaszban (I,12,2-11) részletesen foglalkozik azzal, hogy miként foghatjuk fel az üdvözülteknek ezt a lényeg szerinti intellektuális Istenlátását.

E látás a földi istenismerettől eltérően teljesen közvetlen, semmilyen teremtett hasonmás (*similitudo creata*) által nem közvetített: „Am egyetlen hasonmás által sem látható Isten lényege, mert egyikük sem úgy jeleníti meg Istent, ahogy önmagában van (I,12,2, resp)”. Semmilyen teremtett forma létmódja nem lehet azonos Isten létmódjával, akinek a léte azonos lényegével, s akinek körülírhatatlan lényege eminens módon tartalmaz minden tökéletességet, ezért nem is közvetítheti annak megismerését, ahogyan Isten önmagában van. Így a látás 'tárgya' felől nézve nem lehetséges semmilyen teremtett hasonmás közvetítése, hanem azt kell állítani, hogy ebben az állapotban „maga az isteni lényeg válik az értelem érthető

formájává” (12,5). Másfelől Tamás hangsúlyozza, hogy „Isten lényegének látásához a látóképeség részéről valamilyen hasonmás (aliqua similitudo) szükséges: ez a „dicsőség fénye”, amely az értelmet felerősíti Isten látásához, amelyről a Zsolt 35,10 ezt mondja: ’a te fényedben fogjuk látni a fényt’” (12,2). Ezzel el is érkezik az eszkatologikus istenlátás másik jellemzőjének, az abszolút természetfeletti jellegének az állításához. A teremtett értelem nem természetes adottságainak köszönhetően képes az isteni lényeg szemlélésére, hanem egyedül Isten kegyelmi adományaként: „A teremtett értelem tehát csak akkor láthatja Istent lényege szerint, ha Isten kegyelme által úgy egyesül (coniungit) a teremtett értelemmel, ahogy általa megérthető” (12,4, resp). Ezt a teremtett értelem működését megerősítő, az értelmet megvilágosító kegyelmet nevezi a „dicsőség fényének”, az isteni értelem megismerő erejéből részesező „teremtett fénynek”, mely egyfajta természetfeletti készültséget kölcsönöz az értelemnek ahhoz, hogy felemelkedjék Isten lényeg szerinti látására. E teremtett fény által válik a teremtett értelem hasonlóvá Istenhez, mely szükséges ahhoz, hogy látni tudja őt úgy, amint van (vö. 1Jn 3,2; I,12,5 resp). Az isteni lényeg közvetlen és természetfeletti/kegyelmi szemlélésének további sajátosságai: értelmi látás (nem testi, érzéki vagy képzeleti; 12,3); különböző mértékben, fokozatokban megvalósuló (12,6); nem kimerítően megragadó (12,7); az isteni lényegen keresztül az isteni lényeg szemlélő üdvözültek sok mindent megismernek, de nem mindent látnak, e látó megismerésük nem szukcesszív, hanem egyszerre megvalósuló (12,8-10).

Az Isten lényeg szerinti megismerésének sajátosságait kifejtő és érvekkel alátámasztó tamási gondolatok a következő főbb ismeretelméleti és ontológiai elveken nyugszanak. (1) *Az unio elve.* Az intellektuális megismerés valamiféle egyesülést jelent, melynek során a megismert érthető formája a megismerő értelmében jelenvalóvá válik, meghatározva annak megértését. Isten lényeg szerinti megismerése esetében maga az isteni lényeg az az érthető forma, mely a megismerő intellektusban jelen lesz, az értelem érthető formájává lesz. Mivel az isteni lényegnek nem lehetséges adekvát teremtményi reprezentációja, ezért az isteni lényeg közvetlenül, teremtményi közvetítés nélkül lesz az értelem érthető formája. (2) *A létmód és megismerésmód korrelációjának az elve.* Minden létező megismerhetőségének és megismerésének módja követi saját létmódját és megfelel annak. Ezen belül: (a) *Az önmagában vett megismerhetőség elve.* Minden létező létmódjának tökéletessége arányában ismerhető meg. Minél inkább megvalósult/megvalósított a léte egy létezőnek, önmagában véve annál inkább megismerhető; minél több meg nem valósult potencialitást tartalmaz, annál kevésbé megismerhető. Következésképpen, lévén léte a tiszta megvalósultság (actus purus), Isten az, aki önmagában tekintve a leginkább megismerhető. A létezők ontológiai hierarchiájában minél inkább közeledünk az első anyaghoz, a tiszta potencialitáshoz, annál inkább csökken az érthetőség; minél inkább távolodunk az anyagságtól és az anyaghoz kötöttségtől, annál inkább növekszik az érthetőség. (b) *A megismerés tökéletességének az elve.* A létezők hierarchiájában nemcsak a megismerhetőség, hanem a megismerés módja is az ontológiai tökéletesség szerint változik. Ontológiailag minél tökéletesebb egy létező, annál tökéletesebb nemcsak a megismerhetősége, hanem a saját megismerő tevékenysége is. Lévén Isten a minden szempontból és elvileg felülmúlhatatlanul tökéletes, egyedül az ő általa gyakorolt megismerés mondható minden szempontból és teljességgel tökéletesnek. Az érthetőséghez hasonlóan a megismerés tökéletességére is érvényes, hogy minél inkább anyaghoz kötött egy létező megismerése, annál tökéletlenebb; s minél inkább eloldott az anyagtól, azaz minél szellemibb, annál tökéletesebb. (c) *A viszonylagos megismerés és megismerhetőség elve.* Mivel minden létező megismerő tevékenységének módja és tökéletessége követi saját létmódját és annak tökéletességét, azaz a saját létmódjának megfelelően ismer meg, ezért a léthierarchiában fölötte álló létezőket, melyek önmagukban tekintve ugyan jobban megismerhetők lennének, mégis csak tökéletlenül tudja megismerni. A létezők megismerésének arányos, illetve adekvát tárgya a hasonló természetű, azaz létmódú

létezők. Az ember természetét a szellemi lélek anyaghoz kötöttsége és testben léte jellemzi, ennek megfelelően az érzékelésből kiinduló intellektuális megismerésének arányos és adekvát tárgyai az érzékelhető létezők érthető formái és lényegei/természetei. Az emberi értelem számára Isten léte és bizonyos tulajdonságai megismerhetők, de maga az isteni lényeg, azaz Isten amint önmagában van, az emberi intellektus saját természetes adottságai alapján nem ismerhető meg. Isten lényeg szerinti megismerése az ember számára abszolút természetfeletti, meghaladja természetes képességeit. Isten lényegének megismerése egyedül magának Istennek természetes megismerés, mivel kizárólag ez az isteni megismerés adekvát az isteni természethez, minden teremtménynek azonban természetfeletti. (3) *A hasonlóság elve.* A korreláció, illetve a viszonylagos megismerhetőség elvéből egyenesen következik, hogy Isten lényeg szerinti megismerése csak annak köszönhetően valósulhat meg, hogy az emberi értelem valamiképpen hasonlóság válik az isteni értelemhez. Ha Isten lényeg szerinti megismerése csak közvetlen unio révén valósulhat meg, melynek során az isteni lényeg közvetlenül az emberi értelem érthető formája lesz, másfelől azonban Isten lényeg szerinti megismerése az ember számára a saját természetes lehetőségeit meghaladja, akkor az unio csak úgy tud létrejönni, hogy az emberi értelem valamiképpen hasonlóság válik az isteni értelemhez. (4) *A kegyelem elve.* Az emberi értelem hasonlóság válása az isteni értelemhez nem lehet az ember saját műve, hanem egyedül az isteni kegyelem ajándéka. Maga Isten erősíti meg, emeli fel, növeli az emberi értelem megértő erejét, hogy hasonlóság válna az isteni értelemhez az isteni lényeg lehessen érthető formája. Az isteni kegyelem mintegy konnaturálissá teszi az emberi értelmet az isteni értelemmel (12,6). Ez a megerősítő és megvilágosító kegyelem az „isteni dicsőség fénye”, a teremtett emberi értelmet teremtett kegyelmi fényként emeli fel Isten lényegének szemlélésére. (5) *A differencia elve.* A kegyelem által megvalósuló hasonlóság válás és unio nem szünteti meg a teremtett emberi értelem és az isteni értelem különbségét. Ennek a maradandó különbségnek a következménye, hogy továbbra is egyedül Istenről állíthatjuk, hogy önmagát minden szempontból és tökéletesen, azaz kimerítő módon érti és felfogja (comprehensio). Az üdvözült ember (és a szent angyal) értelme noha közvetlenül és a teljes isteni lényegét szemléli, de nem minden lehetséges szempontból és nem kimerítően fogja fel (tota essentia sed non totaliter). Tökéletesen vagy kimerítően megragadni vagy felfogni valamit, azt jelenti, hogy valamit megismerni annyira, oly tökéletesen, amennyire egyáltalán csak megismerhető. Isten léte azonban végtelen (tökéletesség), így végtelenül megismerhető. Ám Isten végtelen megismerésére egyetlen véges teremtmény sem képes, még a kegyelem által megerősítve sem (12,7). (6) *A szeretet elve.* Tamás Isten lényeg szerinti megismerésének értelmezésébe bevonja a szeretet akarati aktusát is, s nemcsak abban az értelemben, hogy az isteni lényeg közvetlen és természetfeletti szemléléséből szeretet fakad, melyet öröm és boldogság kísér. Az Angyali doktor az isteni lényeg értelmi látásának a mértékét is a szeretettől teszi függővé. „Ezért az, akinek az értelme jobban részesedik a dicsőség fényéből, tökéletesebben látja majd Istent. Az fog pedig jobban részesedni a dicsőség fényéből, akinek nagyobb a szeretete, mert ahol nagyobb a szeretet, nagyobb a vágy, és a vágy teszi valamiképpen alkalmassá és felkészültté a vágyódót a vágyott lény befogadására. Tehát, akinek nagyobb szeretete lesz, tökéletesebben fogja látni Istent, és boldogabb lesz” (12,6 resp).

#### **4.2. Isten megismerése a zárandokállapotban (I,12,11-13)**

Az Isten teremtmények általi megismerhetőségének kérdésével foglalkozó 12. quaestio további három szakasza azt tárgyalja, hogy ebben a földi életben milyen módon ismerhetjük meg Istent. Tamás három alaptétele az egyes artikulusokban a következő lesz: (a) Istent a földi élet körülményei között lényege szerint nem ismerhetjük meg; (b) a természetes ésszel szert tehetünk egy bizonyos istenismeretre; (c) a kegyelmi istenismeret magasabbrendű a



pusztán természetes ésszel szerezhetőnél. Ezen alapállítások közül voltaképpen egyik sem teljesen új, mert valamilyen módon már korábban is szóba kerültek. Az első (a) az anzelmi istenérv kritikája valamint implicit módon az egyedül az üdvözülteknek lényegi istenlátást tulajdonító tétel kapcsán. A második (b) az Istenhez vezető utak eredményeként nyert ismeretként és a belőlük kifejtett isteni tulajdonságokra vonatkozó megfontolásokként. A harmadik (c) annak a kérdésnek a tárgyalása során, hogy létezik-e a filozófia tudománya mellett, attól különböző és annak eredményeit meghaladó szent tudományként olyan tudományos ismeretszerzés, melynek tárgya Isten. Nem egészen új állításokról van tehát szó, hanem a korábbi tételek új szempontú megközelítéseiről és elmélyítéseiről.

Figyelmesen olvasva a 11. artikulust, felismerhetjük, hogy nemcsak a tétel nem teljesen új, de valójában annak indoklása sem. Tamás megismétli korábbi érvét, mely szerint a testben szellemi lélekként élő ember létmódjának megfelelő megismerés sajátos és arányos tárgyai az anyagi dolgok formái vagy lényegei, azaz a matéria-forma összetettségben fönnálló létezők, s azok a dolgok, melyeket az ilyen természetű létezők hasonmásként reprezentálni tudnak. Ám mivel egyetlen teremtett forma sem képes reprezentálni Isten lényegét, az anyaghoz kötődő forma a legkevésbé, ezért a földi-testi életben lehetetlen Isten lényeg szerinti megismerése. E fő és erős argumentum mellett a tamási érvelésben itt újdonságként megjelenik egy kiegészítő és gyengébb argumentum is, mely az anyagtól való elkülönülés mértékével arányosan változó szellemi megismerésre hivatkozik. Ennek értelmében minél inkább elkülönül a testi-anyagi létmódtól s az ehhez kötődő érzékeléstől a megismerő, annál tökéletesebben tudja az anyagtól elkülönült érthető létezőket megismerni. S mivel Isten az anyagtól teljesen elkülönült tisztán szellemi, az önmagában nézve leginkább érthető létező, ezért az anyagtól és a testi érzékeléstől elkülönülő/elidegenedő megismerő tökéletesebben tudja őt megismerni, mivel létmódja jobban hasonlít Isten létmódjához. Tamás ezzel nem azt akarja sugallni, hogy az anyagtól független és attól elkülönülő szellemi teremtmények, mint pl. az angyalok természetes erejüknek köszönhetően láthatnák Istent lényeg szerint. Ezt korábban már cáfolta az erősebb argumentum révén (semmilyen teremtett forma nem képes reprezentálni Istent úgy, ahogyan van) és állította, hogy az angyaloknak is szükségük van a kegyelmi felemelésre, a dicsőség fényére az isteni lényeg szemléléséhez. Mindenesetre e kiegészítő argumentum itt arra elegendő és hasznos, hogy megmutassa, a földi életben márcsak a testhez és érzékeléshez kötődés miatt sem lehetséges Isten lényeg szerinti látása. Ez utóbbi akkor válik lehetővé, amikor az ember eltávozik a földi életből, melyet a testi anyaghoz és érzékeléshez kötődés jellemez: „a pusztán ember Istent lényege szerint nem láthatja, hacsak nem szakad el ettől a halandó élettől” (hac vita mortali separetur; 12,11 resp).

A 11. artikus nem a tétel megismétlésének és nem is a fentebbi, részben már ismert érvelésnek köszönhetően fontos, hanem a tételnek látszólag ellentmondó szentírási kijelentések értelmének tisztázása miatt. Az ellenvetésekben Tamás ugyanis olyan bibliai mondatokat idéz, melyek arról szólnak, hogy a földön egy Isten által kiválasztott ember színről színre látja Istent (Jákob: Ter 32,30), vagy Isten szemtől szemben szól hozzá (Mózes: Szám 12,8), vagy egyszerűen csak Isten látásáról esik szó (1Kor 13,12). Az értelmezésnek nincs könnyű dolga, hiszen a szentírási tanúságtétel ellentmondásosnak látszik. Egyfelől egyes kijelentések szerint Istent nem lehet látni a földi életben, és őt senki nem látta. Más kijelentések szerint ugyanakkor voltak olyan kiválasztottak, akik mégis csak látták Istent. Előfordul az is, hogy maga a kiválasztott is csodálkozik azon, hogy láthatta Istent és életben maradt. Az Angyali doktor értelmezésében a dionüszioszi és ágostoni hagyományt követi. Válaszában két alapesetet különböztet meg a bibliai teofániák értelmezése kapcsán. Dionüsziosz Areopagitészt követve állítja (12,11 ad 1; vö. A mennyei hierarchiáról), hogy az Isten szemtől szemben látásáról szóló szentírási szakaszok túlnyomó része nem magának az isteni lényegnek a közvetlen látásáról számol be, hanem arról, hogy valamiféle hasonlóság alapján az isteni valóságból valamit megjelenítő érzékelhető vagy képzetszerű alak

formálódik a kiválasztott számára. Feltételezése szerint Jákob esetében és a prófétai víziókban is effajta látomásról van szó. A másik alapeset az, amikor a bibliai leírás elragadtatásról (raptus) számol be. Ágostont követve Tamás úgy értelmezi az elragadtatást (12,11 ad 2; bővebben: II-II, 175, 3-6; vö. Ágoston, *Super Genesim ad litteram; De videndo Deum*), hogy Isten ekkor a kiválasztott elméjét természetfeletti módon „egészen a saját lényege látásáig felemelte”. Az Isten lényegét ily csodálatos, kegyelmi és rövid ideig szemlélő emberi lélek az elragadtatás állapotában bár nem szakad el teljesen saját testétől, de egyáltalán nem használja a testi érzékelést, hanem mintegy elidegenedik a testi érzékeléstől és az ezen alapuló képzeleti működéstől is. Az Ó- és az Újszövetség két legnagyobb prófétájának, Mózesnek és Pál apostolnak ilyen isteni kiváltságban volt része. Az elragadtatásban a természetfeletti kegyelmi felemelés hatására végbemenő elkülönülés a testi működésektől illetve a testi érzékeléstől teszi lehetővé az isteni lényeg átmeneti és értelmi látását. Mivel ez a természetfeletti elkülönülés hasonlít a testi halálhoz, melyben a lélek teljes elkülönülése valósul meg a testtől, értelmezhetővé válnak azok a bibliai kijelentések, melyek az Isten látásának és a halálnak az összefüggéséről szólnak (Kiv 33,20). Az Isten értelmi látásának előfeltétele a szokásos testi működésektől való legalább részleges elkülönülés mint egyfajta meghalás. Az ágostoni hagyományt követő raptusról szóló tamási értelmezés tehát annyiban pontosítja az alaptételt, mely szerint a földi életben senki nem láthatja Istent lényege szerint, amennyiben kivételként megengedi az elragadtatásban történő lényeg szerinti istenlátást. Ugyanakkor a két alapeset, a teremtett hasonmás-alak érzéki-imaginárius látásának és a raptusban megvalósuló értelmi és lényeg szerinti istenlátásnak a megkülönböztetése lehetővé teszi a bibliai tanúságtétel koherens olvasatát.

A zarándokállapot természetes istenismeretének lehetőségéről szóló 12. szakasz egyfajta összefoglaló kommentárként olvasható az öt istenérvet, az isteni tökéletességeket/tulajdonságokat és az isteni lényeg földi életben való látásának lehetetlenségét tárgyaló korábbi részekhez. Az ezekben megfogalmazott alapvető belátások jelölik ki a jelenlegi szakasz összegző választát, annak meghatározását, hogy egyfelől mire képes és mire nem a természetes emberi értelem; másfelől a megismerési lehetőség határmegállapításának indoklását. Ez utóbbi egy ismeretelméleti és egy metafizikai érvet kapcsol össze egymással. Az ismeretelméleti megfontolás szerint, mivel az emberi megismerés az érzékelésből indul ki, ezért „a természetes megismerésünk addig terjedhet, ameddig az érzékelhető dolgok révén kézen fogva vezetődhet (manuduci potest; 12,12 resp)”. Ezt az érzékelhető dolgokból kiinduló kézen vezetést mutatta be Tamás az öt istenérvvel. A metafizikai megfontolás szerint: „mivel az érzékelhető teremtmények Istennek olyan okozatai, melyek nem érnek fel (nem arányosak) az ok erejéhez”, ezért az érzékelhető dolgokból kiindulva sem Isten egész erejét nem vagyunk képesek megismerni, még kevésbé az ő lényegét.

A természetes emberi értelem istenismerete kapcsán ismét felbukkan az állítás, a tagadás és a meghaladás hármas mozzanata. Tamás összegzésében a tagadás eleme: „az érzékelhető dolgok ismeretéből nem ismerhető meg Istennek egész ereje, következésképpen Isten egész lényege sem látható.” Az állítás és a felülmúlás mozzanata: „Mivel azonban Isten okozatai az októl függenek, belőlük kiindulva eljuthatunk addig, hogy megismerjük Istenről, hogy van, valamint olyan tulajdonságait, amelyek szükségképpen megilletik őt abból kifolyólag, hogy ő mindenek első oka, amely minden okozatát felülmúlja” (12,12 resp). Tamás hangsúlyozza, hogy Istennek mint az első oknak a fogalma egyszerre és szétválaszthatatlanul tartalmazza mindhárom mozzanatot. Az állítás mozzanatát: Isten teremtő oksági viszonyulását a világhoz. A tagadás mozzanatát: a teremtmények radikális különbségét tőle, mely az okozatok különbsége a létadó isteni okuktól; a Teremtő és a teremtmények radikális különbségét; Isten semminek nem okozata, de mindennek létadó oka. A felülmúlás

mozzanatát: az első ok és az okozatok különbsége nem az első ok fogyatékoságában gyökerezik, hanem éppen abban, hogy mértéken felül meghaladja az okozatokat.

A 12. quaestio utolsó szakasza szorosan kapcsolódik a megelőzőekhez, mert előfeltételezi a korábbi artikulások alapvető belátásait, de a kérdésfelvetés tematikailag leginkább az 1. quaestio 5. szakaszával állítható párhuzamba. Ez utóbbiban Tamás azt kérdezi, hogy „vajon a szent tudomány magasabb rendű-e más tudományoknál?”, most pedig azt vizsgálja, hogy „vajon a kegyelem által megismerhetjük-e Istent magasabb rendű ismerettel mint a természetes értelem által?”. A két kérdés párhuzamban áll, hiszen a „más (filozófiai) tudományok” éppen a természetes értelem által művelt (és bizonyos istenismeretet nyújtó) tudományokat jelentik, a szent tudomány pedig a kegyelmi vagy a hittel elfogadott isteni kinyilatkoztatáson nyugvó istenismeretet adó tudománnyal azonos. Mindkét esetben Tamás igenlő választ ad: a szent tudomány „az összes tudományokat felülmúlja” (1,5 resp), „a kegyelem által tökéletesebb ismeretünk van Istenről, mint a természetes értelem által” (12,13 resp). Ez utóbbi tétel bizonyos értelemben megalapozza az előbbit, ezért a vele foglalkozó artikulust kiegészítő gondolatmenetként érdemes olvasni az 1. quaestio 5. szakaszához. Ugyanakkor a párhuzamok mellett a két kérdés nézőpontja annyiban különböző, hogy a 12. quaestio utolsó szakaszában a figyelem nem szoros értelemben vett tudományelméleti kérdésekre fókuszál, hanem ennél tágasabb érdeklődés vezet.

Ha a kegyelmi istenismeret sem nyújtja Isten lényeg szerinti látását, ha szintén előfeltételez képzeteket, s ha hiten alapszik és nem nevezhető tudásnak, akkor hogyan tudna magasabb rendű ismeretet adni Istenről a természetes észnél? Tamás válaszában három olyan pontot nevez meg, ahol a kegyelmi istenismeret felülmúlja a természeteset, de nem úgy, hogy eltörölné annak működését, hanem úgy, hogy segíti és tökéletesíti azt. A kegyelmi istenismeret történhet úgy, hogy az értelem természetes fényét, amely az érzékelésből származó képzetekből elvonatkoztatással alakítja ki a fogalmakat, a kegyelem fénye megerősíti és így tökéletesebb megértést tesz lehetővé. Végbemehet úgy is, hogy az isteni kegyelem hatására olyan képzetek jönnek létre a képzelő erőben, „amelyek jobban kifejezik az isteni dolgokat, mint azok a képzetek, melyeket természetes módon az érzékelhető dolgokból nyerünk, miként a prófétai látomások során megfigyelhető” (12,13 resp). Végül megvalósulhat azáltal is, hogy „az isteni működésnek köszönhetően bizonyos érzékelhető dolgok és szavak alakulnak ki valamely isteni dolog kifejezésére, mint ahogy a megkeresztelkedéskor a Szentlélek látszott galamb képében és az Atya hangja hallatszott” (vö. Mt 3,17). Az isteni kinyilatkoztatás révén voltaképpen Isten saját látásában, ismeretében részesedik a hívő, így olyan ismeretekre tesz szert, melyeknek megismerésére a természetes értelem nem képes (12,13 ad 1, 3).

## VI. Az Istenről szóló beszéd lehetőségének kérdése Aquinói Szent Tamás teológiájában

### 1. Isten nevei (I,13)

Az Isten megismerhetőségének kérdését követően Tamás az Isten megnevezhetőségének kérdését vizsgálja a 13. quaestióban a *De nominibus Dei* cím alatt. Olyan kérdésről van szó, mely hagyományos témája a teológiai megfontolásoknak legalább Areopagita Dénes azonos című műve óta, melyhez Tamás külön kommentárt írt. Nem véletlen, hogy ebben a részben a legtöbbet hivatkozott szerző éppen Dionüsziosz. A vizsgálódás tárgya az Istenről szóló beszéd értelmének és lehetőségének a kutatása. Hogyan kell értenünk a Szentírásban, a vallásos beszédben, az imában és a teológiában használt megnevezéseket Istenre vonatkozóan? Egyáltalán lehetséges-e bármilyen névvel is illetni Istent? A kérdés vizsgálata szervesen illeszkedik a megelőző részekhez, a legközvetlenebb módon a következő három témakörhöz: (a) A bibliai metaforikus nyelvezet értelmezéséhez (I,1,9), hiszen itt ismét többször szóba kerül az Istenről szóló metaforikus beszéd és annak megkülönböztetése a nem metaforikus beszédétől (I,13,3.6). (b) Az isteni létmód egyszerűségére, az egyszerűsége mint minden összetettséget kizáró isteni tökéletességre vonatkozó reflexiókhoz (I,3,1-8), hiszen az isteni létmód egyszerűsége felveti azt az alapkérdést, hogy egyáltalán alkalmazhatók-e Istenre nevek/megnevezések (I,13,1), illetve állító ítéletek (I,13,12), tekintettel arra, hogy ezek a nyelvi alakzatok valamiféle összetettséget hordoznak, és ugyanezt látszanak feltételezni abban is, akire vonatkoznak. Az isteni egyszerűség komolyan vétele egy radikális negatív teológiát látszik megkövetelni, mely lemond Isten mindenfajta megnevezéséről. Ezzel kapcsolatban jól érzékelhető Tamás törekvése, hogy korlátozza az apofatikus teológia radikalitását és az Isten megnevezhetősége mellett úgy érveljen, hogy egy mérsékelt negatív teológiai igénynek adjon helyet. (c) Az Isten megismerhetőségéről kifejtett belátásokhoz, hiszen az Istenről szóló emberi beszéd módjának igazodnia kell az istenismeret emberi módjához, ahogyan általában is igaz, hogy „minden dolgot úgy tudunk megnevezni, ahogy általunk értelmileg megismerhető” (13,1 resp). Ezért aztán válaszaiban Tamás rendre visszautal a földi istenismeret lehetőségéről és határaitól megfogalmazott alaptételeihez, melyek egyfelől biztosítják az Istenről szóló emberi beszéd lehetőségét, másfelől kijelölik annak határait is. Ebből következően az „istenti nevek”, azaz az Istent megnevező nyelvi kifejezések értelmezésének a kulcsa is alapvetően az állítás-tagadás-felülmúlás hármasságának az egysége lesz. Ezt egészíti ki, illetve értelmezi tovább Tamás az analógiáról szóló megfontolásaival. További hermeneutikai elvként alkalomszerűen felbukkan a vallásos beszéd alanyának az intenciója is. Ennek értelmében a teológiai/filozófiai interpretációnak olyannak kell lenni, mely nem megy szembe a vallási aktus és a vallásos beszéd alanyának a szándékával, hanem azt maximálisan szem előtt tartja.

A legerősebb állítása a radikális negatív teológiának az lehetne, hogy Istent nem lehetséges semmilyen névvel illetni, sem konkrét (pl. Úr, Gondviselő) sem absztrakt névvel (mindenhatóság, bölcsesség, szeretet), sem névszóval, sem igével, sem névmással, mert ezek vagy az egyszerűségének (a konkrét nevek mindig valamiféle összetettséget feltételeznek) vagy szubisztáló létének (az absztrakt nevek nem tudják kifejezni Istennek a létteljességgént való létezését) nem felelnek meg. Tamás az első artikulusban (13,1) vet számot ezzel az ellenvetéssel, melyet azzal a megkülönböztetéssel hárít el, hogy bár az emberi megismerés a teremtményekből kiindulva megismerheti és így megnevezheti Istent, de egyetlen név sem tudja magát az isteni lényegre kifejezni, mivel annak megismerésére az ember földi életében nem képes eljutni. Az Istenre vonatkozó nevek tehát nem lényegi definíciók nyelvi kifejezéseiként értendők, mint a teremtményekre alkalmazott elnevezéseink. Ez egy olyan

belátás, melyet már a kappadókiai atyák is megfogalmaztak Eunomiosz név-teológiájával szemben. Ezzel az isteni nevek alkalmazásában Tamás meghagy egy tagadó mozzanatot – egyetlen név sem tudja kifejezni az isteni lényeket, vagyis azt, ahogyan Isten önmagában van –, ám mérsékli a negatív mozzanat radikalitását meghagyva az állítás/megnevezés lehetőségét. „Isten lényegét földi életünk során nem láthatjuk, hanem a teremtményekből ismerjük meg Őt, mégpedig a princípium viszonya, valamint a kiválóság és a tagadás módja alapján. Ennek megfelelően Istennek a teremtményekből kiindulva adhatunk neveket, de nem úgy, hogy az őt jelölő név kifejezze az isteni lényeket, ahogyan létezik, ahogy az 'ember' név kifejezi az ember lényegét úgy, ahogy létezik” (13,1 resp). Ez az absztrakt és konkrét nevek tekintetében azt jelenti, hogy „Az absztrakt neveket egyszerűségének jelölésére és a konkrét neveket szubzisztenciájának és tökéletességének jelölésére alkalmazzuk, jóllehet sem az absztrakt, sem a konkrét nevek nem érik föl az ő létmódját, ahogy értelmünk sem ismeri meg őt ebben az életben úgy, ahogyan van” (13,1 ad 2).

A negatív teológia radikális igényének tekintetében ehhez hasonló súlyú problémával néz szembe Tamás a 13. quaestio utolsó szakaszában (13,12), azzal a pozícióval tudniillik, mely szerint Istenről egyáltalán nem alkothatunk állító ítéleteket. Itt is Isten egyszerűségének látszik ellentmondani az, hogy róla állító ítéleteket tegyünk, mégpedig két ok miatt. Egyrészt az állító ítéletben megkülönböztetést/elkülönítést és összetételt hajtunk végre, amikor az alanyt és az állítmányt megkülönböztetjük és ugyanakkor az állítmányt hozzákapcsoljuk az alanyhoz és azonosítjuk vele („est”). Isten minden összetettségtől mentes egyszerűségével látszik szembemenni az, amikor az „Isten” szóhoz mint alanyhoz valamilyen állítmányt kapcsolunk, hiszen Istenben ténylegesen nem lehet meg ez az összetettség, elkülönültség. Másrészt, az „Isten” szóhoz mint alanyhoz a különböző állító mondatokban különböző állítmányokat kapcsolunk, amely sokaság, azaz a prédikátumok sokfélesége, még inkább szembemenni látszik az ő egyszerűségével. Tamás válaszában úgy hatástalanítja ezt az ellenvetést, hogy egyfelől különbséget tesz logikai, azaz az értelem által végrehajtott megkülönböztetés és a reális különbség között. A teremtményekről tett állítások példáival mutatja meg, hogy a logikai különbség nem akadályozza meg a reális azonosságot. Másfelől ismét arra utal, hogy az ember nem képes megismerni Istent úgy, ahogyan ő lényege szerint van, ezért nyelvi szinten sem képes teljesen adekvát módon artikulálni lényeg szerinti istenismeretet. „Isten pedig önmagában teljesen egy és egyszerű, azonban értelmünk különböző fogalmak által ismeri meg őt, mivel értelmünk nem képes őt úgy látni, ahogy önmagában van. Ám mégis, noha különböző fogalmakkal ismeri meg, azt is felismeri, hogy e fogalmaknak abszolút értelemben egy és ugyanaz a valóság (res) felel meg. Tehát a logikai sokaságot az állítmány és az alany különbözősége tükrözi, az egységet pedig az értelem az összetétellel fejezi ki” (13,12 resp).

A negatív teológiai igény radikalitásának a szempontjából ennél némileg mérsékeltebb pozíciók azok, amelyekkel Tamás a 13. quaestio 2-4 szakaszaiban foglalkozik. Míg az 1. és a 12. artikulációban azzal a nagyon szélsőséges állásponttal vet számot, mely szerint egyetlen név sem vonatkozhat Istenre és egyetlen állító ítélet sem alkotható róla, a 2-4 szakaszok ellenvetéseiben felvonultatott vélemények ennél megengedőbb apofatikus szempontokat tükröznek, de Tamás ezeket sem tartja elfogadhatónak. E bírált nézetek a következők: egyetlen név sem vonatkozhat Isten lényegi valóságára (13,2); egyetlen név sem sajátos értelemben, hanem csak metaforikusan vonatkozhat Istenre (13,3); nem lehet egymástól különböző tartalmú nevekkal beszélni Istenről (13,4).

A 2. artikuláció azt a kérdést boncolgatja, hogy mondhatók-e Istenről olyan nevek, melyek a lényegére (substantia) vonatkoznak, vagyis Isten önmagában tekintett valóságára, anélkül természetesen, hogy adekvátan kifejezhetnék Isten lényegét önmagában, hiszen az ember nem láthatja Istent lényege szerint a földi életben. Istennek a tagadást tartalmazó negatív nevei (egyszerű, végtelen, mérhetetlen, felfoghatatlan stb.) és azok a nevek, melyek a

teremtett világhoz való viszonyát jelölik (gondviselő, teremtő, megváltó stb.) nem jöhetnek szóba, hanem csakis az abszolút (nem viszonyulást kifejező) és pozitív (állítást tartalmazó) megnevezési, mint amilyen a jó, bölcs, élő, igaz stb. Tamás a továbbiakban az ilyen típusú isteni nevek értelmezéseivel foglalkozik. Két minimalista interpretációt utasít el. Egyfelől azt (pl. Moses Maimonides nézete), mely szerint e pozitív abszolút megnevezések valójában és burkoltan pusztán egy tagadást fejeznének ki, ezért végső soron a negatív nevekhez lennének sorolhatók. Így pl. az, hogy Isten „élő”, csupán azt jelentené, hogy Isten nem úgy létezik, mint az élettelen létezők. Másfelől Tamás azt az elgondolást bírálja, melynek értelmében a pozitív és abszolút nevek pusztán Istennek a világhoz való oksági relációját fejeznék ki, azt tudniillik, hogy a szóban forgó tökéletességnek/tulajdonságnak Isten a végső forrása. Így pl. az, hogy Isten „jó” csupán azt jelentené, hogy ő okozza a teremtmények jóságát. Tamás e minimalista álláspontokat egyrészt azzal cáfolja, hogy értelmezésük nem felel meg az Istenről beszélő vallásos ember szándékának, aki magáról Istenről, Isten lényegéről/természetéről szándékozik valamit kijelenteni, amikor e megnevezéseket alkalmazza. Másfelől nem tudják megindokolni azt, hogy bizonyos szintén abszolút és pozitív kifejezéseket/neveket miért alkalmazunk inkább Istenre mint másokat. Nem mondjuk pl. azt, hogy Isten „test”, noha Isten oka a testeknek is, mint a teremtmények jóságának, és a „test” is magában foglal egy tagadást, pl. a tiszta potencialitás tagadását (vö. materia prima), akárcsak az „élő” kifejezés is magában foglalja az élettelen tagadását. Mégsem mondjuk Istenről, hogy test, azt azonban igen, hogy jó vagy élő. Következésképpen a „jó” és az „élő” szó Istenre vonatkozóan többet jelent, más a funkciója, mint egy pusztán tagadás kifejezése (nem rossz, nem élettelen), vagy okságának az állítása (Isten oka a létezők jóságának és az életnek). Ez a többlet, ez a más funkció éppen abban áll, hogy „az ilyen nevek az isteni lényeket/valót (substantia) jelölik, és Istenről lényegét/valóját illetően (substantialiter) állítjuk őket, de elégtelenül tükrözik (repraesentant) azt. Ez így bizonyítható: úgy jelölik e nevek Istent, ahogyan értelmünk megismeri őt. Értelmünk pedig úgy ismeri meg Istent, ahogy a teremtmények tükrözik, mivel a teremtményekből ismeri meg. (...) Így tehát az említett nevek az isteni lényeket/valót (substantia) jelölik, de tökéletlenül, ahogy a teremtmények is tökéletlenül tükrözik azt” (13,3 resp). Az állítás, a tagadás és felülmúlás mozzanata itt ismét megjelenik. Az oksági reláció alapján a teremtmények valamiképpen tükrözik/megjelenítik Istent, létük és tökéletességeik forrását, de csak fogyatékosan, tökéletlenül, csupán némileg hasonlók hozzá, nem tartoznak vele azonos fajba vagy nembe. Isten első okként abszolút és egyetemes módon tökéletes; a benne előzetesen létező tökéletességek felülmúlják a teremtményi tökéletességeket, megértésünket és nyelvi kifejezéseinket (vö. 13,3 ad2).

Az Isten valójára (substantia) vonatkozó nevek alkalmazásának a bizonyításához szorosan kapcsolódik az a két szakasz (13,3; 13,6), melyek tételmondata értelmében, vannak olyan nevek (ezen belül névszók), melyeket sajátos értelemben mondhatunk Istenről. Ez az állítás voltaképpen azt állapítja meg, hogy az Istenről nemcsak metaforikus, azaz nem csupán nem-sajátos értelemben beszélhetünk, hanem létezik nem-metaforikus, azaz sajátos beszéd is Istenről. Ez éppen azáltal nyer igazolást az előző cikkben, hogy vannak olyan kifejezések az abszolút és pozitív nevek között, melyek tartalmilag magát Isten valóságát/lényegét jelölik, anélkül, hogy tökéletesen ki tudnák fejezni az isteni lényeket. Az Istenről szóló sajátos (proprie) beszéd kapcsán most ugyanez a különbségtétel – jelentéstartalom és jelentésmód különbsége – jelenik meg azzal a kiegészítéssel, hogy a tartalmilag az Isten valóságát/lényegét jelölő kifejezések elsődlegesen és sajátosabban állíthatók öröla, mint a teremtményekről. Tamás így fogalmaz: „Az Istennek tulajdonított nevekben tehát két dolgot kell megfontolnunk: tudniillik magukat a jelölt tökéletességeket – a jóságot, az életet és hasonlókat – és a jelölés módját. A jelölt tökéletességek szempontjából ezek a nevek sajátos értelemben felelnek meg Istennek, sajátosabb értelemben, mint maguknak a teremtményeknek, és elsődlegesen állíthatók róla. A jelölés módját illetően azonban nem

sajátosan állíthatók Istenről, hiszen jelentsémódjuk a teremtményi létmódnak felel meg” (13,3 resp). Tamás itt ismét korlátozza a negatív teológia igényét, de úgy, hogy megtartja az apofatikus teológia jogos szempontját. Egyfelől elutasítja azt a pozíciót, hogy az Istenről szóló minden kifejezés csak nem sajátos, azaz metaforikus értelmű lehet. Másfelől azonban elismeri, hogy az Istenről szóló sajátos, nem-metaforikus beszédnek is van egy tagadás-mozzanata: tagadnunk kell ugyanis az Istenről sajátosan és elsődlegesen állított tökéletességek azon fogyatékos megvalósulási módját, amellyel a teremtményekben találkozunk.

Tamás értelmezésében az Istenről szóló metaforikus (nem sajátos) és nem-metaforikus (sajátos) beszéd közös vonása, hogy mindkettő a teremtményi világból indul ki, s mindkettő valamiféle hasonlóságon alapszik, illetve azt állapít meg Isten és a teremtmény között. Ez a hasonlóság valamiféle azonosságot és különbséget egyszerre tartalmaz. A két beszéd közötti különbség két szempontból jelentkezik. A metaforikus beszéd sokkal inkább testhez és érzékeléshez kötött, így az általa használt kifejezések jelentése, fogalmi definíciója eleve korlátozottságot, végenséget hordoz, ezért az Istenre való alkalmazásuk is erőteljesebb tagadást igényel, hiszen Isten nem testi természetű (pl. Isten vár, szikla, oroszlán). A nem-metaforikus beszéd esetén a hasonlóság megállapítása egy olyan fogalom segítségével történik, amely definíciója szerint nem tartalmaz eleve korlátozottságot, nem kötődik szükségszerűen a testi-érzéki valósághoz (pl. jó, bölcs, igaz, élő). Itt a korlátozottság abban a módban jelentkezik, ahogyan az illető korlátozás nélküli tökéletességet kifejező fogalmi tartalom a teremtményi világban megvalósul és megismerésünk, valamint nyelvi kifejezésünk tárgya lesz. A tagadás mozzanatának a nevezett tökéletesség megvalósulási módjának csak erre a korlátozottságára kell vonatkoznia (13,3 ad1; vö. 1,9 resp). Ez az első különbség hozzávetőlegesen megfelel az Areopagita Dénesnél található szimbolikus (azaz az érzékelésből és képzetekből kiinduló) és eidetikus (azaz szellemi valóságokból kiinduló) teológiai beszédmód különbségének. A két beszéd közötti másik különbség abban áll, hogy míg a metaforikus beszéd esetében Istenről csak másodlagosan, átvitt értelemben állíthatunk egy fogalmi tartalmat, addig a nem-metaforikus beszéd esetében – éppen annak köszönhetően, hogy a rá vonatkoztatott tökéletesség fogalmi tartalma nem hordoz eleve korlátozottságot – Istenről elsődlegesen állíthatjuk a szóban forgó kifejezést, mivel annak tartalma Istenben mint első okban eminens módon létezik (13,3 resp.; 13,6 resp).

Végül az Isten egyszerűségére hivatkozó negatív teológia előállhat azzal az értelmezéssel is, hogy az isteni nevek – beleértve az Istenről állított abszolút és pozitív kifejezéseket – végső soron szinonimák vagyis ugyanazt jelentik. Ha ugyanis Isten lényegével egybeesnek az egyes tulajdonságai, vagyis azonosak az isteni lényeggel és így egymással is, akkor úgy tűnik, hogy az e tulajdonságokat kifejező nevek tartalmilag ugyanazt mondják, vagyis szinonimák (13,4 arg.1). Tamás válaszában egyfelől ismét a vallásos beszélő szándékára utal, aki különböző nevekkkel illeti Istent, pl. amikor imádkozik hozzá, de nem szinonimaként érti az általa használt kifejezéseket. Másfelől az Angyali doktor újfent egy megkülönböztetéssel él a reális azonosság és az értelmi/logikai különbség (az értelmi megközelítések szempontjainak sokasága) között, melynek további alapja az a különbség, ahogyan az egyes tökéletességek Istenben és a teremtményekben fennállnak: Istenben a teljes egyszerűség, reális azonosság és abszolút tökéletesség módján, a teremtményekben a sokszerűség és korlátozottság módján. „Értelmünk ugyanis midőn a teremtményekből megismeri Istent, Isten megértésére olyan fogalmakat alkot, melyek arányosak az Istentől a teremtményekbe áradó tökéletességekkel. E tökéletességek Istenben az egység és egyszerűség módján léteznek előzetesen, a teremtmények azonban úgy fogadják be azokat, hogy bennük a megosztottság és sokaság módján vannak meg. Ahogy tehát a teremtmények különböző tökéletességeinek egy egyszerű princípiumuk felel meg, melyet a teremtmények különböző tökéletességei különbözőképpen és sokszerűen tükröznek, úgy értelmünk különböző és

sokféle fogalmainak egyetlen mindenestül egyszerű princípium felel meg, melyet effajta fogalmakkal tökéletlenül értünk meg. Ezért az Istennek tulajdonított nevek, noha egy valóságot (res) jelölnek, mégsem szinonimák, mert sok és különböző szempontból jelölik azt” (13,4 resp).

Amint láttuk, Tamás a fent ismertetett szakaszokban rendre cáfolni és korigálni törekszik egy radikális apofatikus teológiai álláspontot, annak különböző formáiban és fokozataiban, ugyanakkor ő maga is végig alkalmaz egy mérsékeltbb negatív teológiai megközelítést, hangsúlyozva az istenismeretben és az Istenről szóló beszédben a tagadó mozzanat fontosságát az állítás és a túllendülés mozzanatával együtt. A 13. quaestio 5. artikulusa úgy tekinthető, mint egy összefoglaló és kiegyensúlyozásra törekvő mérlegkészítés az Istenről szóló beszéd megfelelő módjáról, mely egyaránt elhatárolódik mind attól az állásponttól, mely teljesen figyelmen kívül hagyja a negatív teológia jogos igényét, mind attól az állásponttól, mely egy radikális apofatikus teológia nevében végső soron lehetetlenné teszi az Istenről szóló beszédet. E kettős elhatárolódás az artikulusban úgy fogalmazódik meg, mint annak a két álláspontnak az elutasítása, melyek szerint Istenről és a teremtményekről vagy teljesen azonos (univok) értelemben, vagy teljesen különböző (ekvivok) értelemben lehet és kell beszélni. Tamás e két szélsőség kizárásával jut el saját álláspontjának a kialakításához, melyet mint Istenről szóló analóg beszédet jellemez.

## 2. Analóg beszéd Istenről

Tamás az analógia segítségével voltaképpen ugyanazt a mérsékelt apofatikus teológiának nevezhető álláspontját szeretné újabb szempontból megerősíteni és megvilágítani, amit az isteni nevekről tárgyalva az állítás, tagadás, felülmúlás hármassá mozzanata alapján már eddig is kifejtett. Ennek kapcsán azonban nem dolgoz ki (a Summában) részletes „analógia-elméletet”. Egyszerűen a köznapi beszédmódból indul ki, melyet gyakorta jellemez az a jelenség, hogy ugyanazt a kifejezést nem teljesen azonos, nem is teljesen különböző, hanem valamilyen belátható kapcsolaton/renden alapuló hasonlósági értelemben használunk különböző kontextusokban különböző dolgokról beszélve. Ez az emberi beszédmódra jellemző nyelvi sajátosság, melynek Tamás szerint végső soron ontológiai gyökerei vannak, teszi lehetővé azt is, hogy olyan nagyon különböző valókról, mint Isten és a teremtmények, ugyanazon emberi kifejezésekkel tudjunk szólni; másképpen fogalmazva, hogy a teremtményekből kiindulva Istenről is tudunk beszélni. Tamás a teremtményekből kiinduló istenismeretnek és az Istenről szóló analóg beszédnek a bibliai alapját a Róm 1,20-ban jelöli meg. Itt ugyanis az olvasható, hogy „az, ami láthatatlan benne (Istenben): örök ereje és istensége, a világ teremtése óta alkotásai alapján értelemmel felismerhető”.<sup>156</sup> A teremtett művek ismerete tehát a láthatatlan Isten istenségének és hatalmának a megismeréséhez és ezen ismeret megfelelő artikulálásához tud elvezetni. Tamás számára a helyes istenismeret megfelelő nyelvi kifejezése az analóg beszédmód. Noha a bibliai idézet nem tartalmazza magát az „analógia” kifejezést,<sup>157</sup> azt azonban állítja, hogy a teremtett művek által bizonyos fokig (isteniség és hatalom) megismerhető Isten, mint a művek Alkotója. A tamási analógiaértelmezés éppen e két alapelemet foglalja magában: (a) a teremtményekből kiindulva (szerezhetünk ismeretet) beszélhetünk Istenről; (b) ezen ismeret és beszéd ontológiai alapja a teremtés aktusa, mellyel Isten létbe szólítja, és önmagával kapcsolatba

<sup>156</sup> Tamás a szöveghelyet a következő formában olvassa és idézi: „Invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur.”

<sup>157</sup> Megjegyezzük, hogy a páli kijelentés voltaképpen a Bölcsesség könyvének (Bölcs 13,1-9) alap gondolatát ismétli meg a teremtett világból kiinduló istenismeret lehetőségére vonatkozóan. Az ószövetségi szöveg pedig kifejezetten használja ezen istenismeret módját illetően az analógia kifejezést. „Mert a teremtmények nagyságából és szépségéből összehasonlítás (analogia) útján meg lehet ismerni teremtőjüket.”



állítja a világot. Tamás értelmezésében ez a kapcsolat a létesítő Ok (Isten) és az okozat (világ) relációja, mely reláció lehetővé teszi az analóg istenismeretet és beszédet.

Az analóg megismerés- és beszédmód alapját képező viszonyt a teremtő Isten és a teremtett világ között Tamás két filozófiai tradícióra támaszkodva értelmezi.<sup>158</sup> Elsőként a platonikus-újplatonikus eredetű okságkonceptióhoz csatlakozik, mely a részesítés/részesedés (methexisz, participatio) értelmében fogja fel az ok és az okozat viszonyát. Ebben az esetben a magasabb létsíkon található ok csökkentett, korlátozott módon közli a saját intelligibilis tartalmát, léttökéletességét, s ennek nyomán jön létre az alacsonyabb létsíkon az okozat. Ekképpen hierarchikus rend keletkezik ok és okozat között. Egyfelől az okozat valóban korlátozott mértékű hasonlósága a saját okának; másfelől azonban az ok magasabb létsíkon található az okozatánál, a kettő nem vonható ugyanazon kategória alá. Az ok és az okozat nem tartozik sem ugyanabba a logikai/ontológiai fajba (species), sem ugyanabba a logikai/ontológiai nem-be (genus-ba). E különbség dacára az okozat mégis hordoz valami csökkentértékű és távoli hasonlóságot a saját eredet-okához képest, ám nem tudja kifejezni megfelelő módon saját okának erejét és természetét. Ezt a típusú okságot az Angyali doktor előszeretettel nevezi nem-univók vagy másképpen analóg oksági működésnek/cselekvésnek (agens analogicum).<sup>159</sup> Illusztrálására Tamás a platonikus tradícióból származó Nap-hasonlatot idézi fel. Az érzékelhető földi létezők kozmológiai rendjében a Nap egyetemes okként fejt ki sokféle hatását az alacsonyabb természetű létezőkre, melyek különbözőképpen és korlátozottan részesednek a Nap tökéletességeinek valamiféle hasonlóságában (melegség, energia), miközben más a saját természetük/lényegük, mint a Napnak.<sup>160</sup> Ami a Napban mint okban teljes egyszerűségben és azonosságban van meg, az okozataiban csak részlegesen, tökéletlenül és sokféle formában. „Ugyanígy, ahogy fentebb mondtuk, a dolgok minden tökéletessége, melyek a teremtett dolgokban megosztva és sokaságban vannak, Istenben egység szerint léteznek előzetesen.” (I,13,5 resp). Az az állítás tehát, hogy Isten nem az univók, hanem az analóg okság módján cselekszik a teremtő aktusában, legalább két dolgot foglal magában. Egyfelől azt, hogy Ő semelyik teremtményével nem tartozik ugyanabba az ontológiai fajba, nembe vagy természetbe. Másfelől azt, hogy bármilyen közös kifejezést (tulajdonságot, tökéletességet) is állítsunk a teremtményről és a Teremtőről, az állítással mindig együtt kell gondolnunk azt, hogy míg az illető kifejezés a teremtmény esetében a

<sup>158</sup> Vö. Rudi te Velde, Aquinas on God. The 'Divine Science' of the *Summa Theologiae*, Aldershot 2006, 109-118.

<sup>159</sup> Vö. STh I,13,5 ad 1; I,4,2; I,25,3 ad 2; De pot. 7,5; 7,7 ad 7. Tamás az okság általános alapelveként fogalmazza meg, hogy „minden cselekvő önmagához hasonlót cselekszik” (omne agens agit sibi simile; STh I,4,3). Ám a hasonlóság ok és okozat között különböző típusú lehet. Az univók okság esetén az ok és az okozat ugyanazon fajhoz (homo generat hominem), vagy ugyanahhoz az ontológiai nem-hez tartozik. A nem-univók vagy analóg okság esetén ez nem így van.

<sup>160</sup> Tamás általában előszeretettel használja a Nap-hasonlatot a nem-univók, vagyis az analóg okság illusztrálására. Ugyanakkor magában a *Summa theologiae*-ben találunk olyan szöveget is, ahol a Nap-hasonlat elégtelenségét is megfogalmazza az analóg okság érzékeltetésére. A STh I,4,3-ban ugyanis a Nap oksági működése a generikus hasonlóság szerinti okság példajaként jelenik meg. „Ha a cselekvőt nem ugyanaz a faj tartalmazza, akkor lesz ugyan hasonlóság, ám nem a faj ugyanazon fogalma szerinti. Így a Nap erejéből keletkező dolgok bár közelítenek a Nap valamiféle hasonlóságához, de nem annyira, hogy a Nap formáját fogadják magukba a faj hasonlósága szerint, hanem a nem hasonlósága szerint (secundum similitudinem generis).” Ettől a generikus hasonlóságtól Tamás itt megkülönbözteti a „valamiféle analógia szerinti hasonlóságot” (secundum aliqualem analogiam), mely egyedül annak a cselekvőnek az oksága folytán áll elő, amely minden logikai/ontológiai genus-t meghalad. Ilyen transzgenerikus státusza van a „lét”-nek, valamint Istennek mint az egész lét első és egyetemes princípiumának. „Ha tehát van egy olyan cselekvő, amelyet egyetlen nem (genus) sem tartalmaz, akkor ennek a hatásai/okozatai csak a legtávolabbról közelítik meg a cselekvő formájának a hasonlóságát; vagyis nem ugyanazon faj vagy nem fogalma szerint részesednek a cselekvő formájának hasonlóságából, hanem valamiféle analógia szerint, ahogy a lét esetében, mert maga a lét közös minden dolognak. Az Istentől teremtett dolgok ezen a módon hasonlítanak hozzá, mint létezők az egész lét első és egyetemes princípiumához.” STh I,4,3 resp.

létező lényegéhez és létezéséhez járuló korlátozott tulajdonságot jelez, addig Isten esetében az isteni lényeggel és léttel reálisan azonos korlátlan tökéletességet. Az analóg okság állítása tehát olyan hasonlóság állítását tartalmazza Isten és a teremtmény között, mely a tagadásnak, vagyis a különbségnek e kettős mozzanatát is mindig magában foglalja.

Az analóg okság platonikus-újplatonikus tradíciója mellett az „egyhez való viszony (prosz hen)” szerinti beszédmód arisztotelészi elemzése alkotja az Istenről való analóg beszéd másik bölcséleti támasztékát Tamás számára. Arisztotelész a metafizikának, mint a létezőt a létezés szempontjából („ens qua ens”) tárgyaló tudomány egységét abban látja megalapozhatónak, hogy a létezőről szóló sokféle beszédmód mindig feltételezi a létezőnek egy kitüntetett jelentését, melyhez az összes többi lehetséges értelem, mint az elsődleges jelentéshez viszonyul. A szubsztancia, vagyis az önmagában és önmaga által fennállóként értett létező adja meg a „létező” fogalmának azt az elsődleges jelentését, vagyis jelöli a létezőnek azt az egy kitüntetett létmódját, melyhez viszonyulva a „létezőnek” az összes többi jelentése értelmet nyer és létmódja megvalósul („a létezőről sokféleképpen beszélünk, ám egyhez és egy természethez való viszony szerint”: Met IV, 2, 1003 a 33-b 19). Nos, Tamás Arisztotelész metafizikájához írott kommentárjában „analóg állítási módnak” nevezi a görög Filozófus által az „egyhez, egyetlen természethez való viszony” alapján jellemzett beszédmódot.<sup>161</sup> Tamás itt kifejti, hogy többféle beszédmód lehetséges. Ugyanazt a kifejezést több dologról állíthatjuk pontosan ugyanabban az értelemben (univók jelentés), teljesen eltérő értelemben (ekvivók) és analóg értelemben. Ez utóbbi akkor valósul meg, amikor különböző dolgokról ugyanazt a szót részben különböző, részben azonos értelemben állítjuk. Az azonosság abból fakad, hogy a kifejezéssel megjelölt dolgok mind egy és ugyanazon dologhoz viszonyulnak, míg a különbözőség abból adódik, hogy a megjelölt dolgok más- és másképpen viszonyulnak ugyanahhoz a dologhoz. Így a „létező” kifejezést (ens) analóg értelemben állítjuk a „létező” különböző legfelső nemeiről: a mennyiségről, minőségről, relációról, cselekvésről, szenvedésről, helyről, időről stb. E másból és egymásból levezethetetlen, tehát legfelső állíthatósági és létmódbeli kategóriák mindegyikében a „létező” különböző jelentést vesz fel, de mindegyik jelentés kapcsolatban áll a „létező” elsődleges jelentésével, a szubsztanciával (ens in et per se), csak a vele való viszony alapján értelmezhető (mint a szubsztanciához kapcsolódó: ens in alio). A „létező” fogalmának analóg használatát az arisztotelészi/tamási szubsztanciametafizikában tehát a következő sajátosságok jellemzik: (1) a „létező” nem egy újabb vagy felsőbb nem/kategória a szubsztancia vagy az akcidensek legfelső nemei/kategóriái mellett, illetve felett, hanem egy transzgenerikus fogalom; (2) a „létező” fogalma sokféle értelemben állítható, de a különböző jelentések között összefüggést teremt az, hogy mindegyik jelentés egy és ugyanazon alapvető jelentéshez való viszonyában értelmeződik; (3) a létezőnek ez az alapfogalma a szubsztancia, mint az önmagában és önmaga által létezőnek (ens in se et per se) a fogalma; (4) a létező másodlagos, az elsődleges jelentéstől függő, analóg fogalmát az akcidensekről, azaz a másban, tudniillik a szubsztanciában vagy a szubsztanciához kapcsolódóan létezőkről (ens in alio) állítjuk; (5) a létező fogalma ezen analóg szóhasználata tükrözi a létezők ontológiai viszonyrendszerét.<sup>162</sup>

<sup>161</sup> In IV Metaph., lect. 1, 535. Vö. Rudi te Velde, Aquinas on God, 109 k.

<sup>162</sup> Tamás átveszi Arisztotelésztől az „egészséges” klasszikus példáját a „valami egyhez való viszony szerinti” állítás, azaz az analóg beszédmód működésének az illusztrálására. Lásd: Arisztotelész, Metaph. XI, 3, 1060 b 37 - 1061 a 7 és STh I, 13, 5 resp. Az „egészséges” szót elsősorban a biológiai szervezet állapotáról állítjuk, a gyógyszerről vagy a vizeletről csak annyiban, amennyiben az előbbi elősegíti a szervezet egészségének helyreállítását vagy megőrzését, az utóbbi pedig jele a szervezet egészségének. Ez a példa annak érzékeltetésére jó, hogy az analóg állítás esetében mindig transzgenerikusan használunk egy adott fogalmat, azaz különböző ontológiai/logikai nemhez tartozó (más-más természetű, fogalmi definícióval rendelkező) dolgok egymáshoz való hierarchikusan rendezett viszonyát jellemezzük vele. Ebből a szempontból a példa valamit meg tud világítani az isteni nevek használatával kapcsolatban is, mivel itt is transzgenerikus jellegű és hierarchikus rendet követő állításokról van szó. Ugyanakkor ez a példa nem tudja érzékeltetni az Istenről szóló analóg beszédben

Nos, Tamás a Summának az isteni nevekről tárgyaló részében a „létező”, illetve a „lét” fogalmának ezen analóg használatát tekinti mérvadónak és mintának az Istenről szóló analóg beszéd értelmezésekor.<sup>163</sup> Amint a „létező” transzgenerikus megnevezést (fogalmat) a szubsztanciáról és az akcidensekről meghatározott függőségi, hierarchikus rend szerint állítjuk – elsődlegesen a szubsztanciáról és a tőle való függés szerint másodlagosan az akcidensekről –, úgy Istenről és a teremtményekről ugyanazt a transzgenerikus kifejezést a teremtménynek a teremtő Istenhez való hierarchikus alárendeltsége és függősége alapján és ennek értelmében állíthatjuk. Ilyen Istenről és teremtményről állítható transzgenerikus fogalmak a transzcendentáliák (létező/lét; egy, igaz, jó) valamint az ún. tiszta tökéletességek (pl. bölcs, élő), melyeknek a fogalma önmagában nem tartalmaz korlátozottságot. Ezeket elsősorban, teljes és eminens értelmük szerint Istenről kell állítani, a teremtményekről másodlagosan az Istennek alárendelt teremtményi függőségük viszonya szerint (*proportio unius ad alterum*). Az analóg beszédmód hasonlósága a szubsztanciametafizika és az isteni nevek kontextusában természetesen nem jelenti azt, hogy a szubsztancia-akcidens viszony azonos lenne az Isten-teremtmény viszonyal. Legalább két alapvető különbség található a kettő között. Egyfelől a teremtmény nem akcidense a teremtő Istennek, hanem a teremtésben saját, önálló léttel megajándékozott létező; másfelől míg a szubsztancia-akcidens nem oksági viszony, addig az Isten- világ viszony az.

Az isteni nevekről tárgyalva Tamás összeköti egymással az újplatonikus eredetű analóg okság koncepcióját (analóg cselekvő: *agens analogicum*) és az arisztotelészi metafizikában a „létezőről” az „egyhez (szubsztanciához) való viszony szerinti” (ebben az értelemben analóg) beszédmódot.<sup>164</sup> Ez azért volt lehetséges, mert mindkét esetben transzgenerikus fogalmak állításáról és valamiféle hierarchikus rendről van szó. A két tradíció egyesítésének a végső lehetőségi feltétele azonban minden bizonnyal Tamás eredeti lét-koncepciójában azonosítható, mely túlnyúlt az arisztotelészi szubsztanciametafizika határain. A „lét” Tamásnál alapvetően „actus”, cselekvés, működés (*agere*). Aktusként a lét a legátfogóbb, a leggazdagabb, minden egyes létezőt a legbensőbb módon meghatározó tökéletesség: *perfectio omnium perfectionum*.<sup>165</sup> Ez a lételfogás lehetővé teszi, hogy a teremtést létközlésként (*communicatio*) és a létben való részesítésként/részesedésként (*participatio*) gondolja el, amely különböző módokon és sokféle mérték szerint történhet. A részesítés különböző módjainak megfelelően jönnek létre a léthierarchiában a különböző léfokok és természetek. A teremtő Isten mint maga az önmaga által fönnálló lét (*ipsum esse per se subsistens*) jóságában közli a létaktust mint teljes és egyszerű, de nem önmagában fönnálló teremtett létet (*ipsum esse simplex et completum sed non subsistens*), melyben különböző módon részesednek a létezők (*ens, entia*). Mivel ugyanabban a lét-aktusban részesednek a létezők, bár különböző módokon (szubsztancialitásuk, azaz önállóságuk és öntevékenységük mértéke szerint), a különböző létsíkokon álló létezők között egység és különbség, azaz analógia jön létre. Ugyanakkor Isten és a teremtmények között is valamiféle

---

foglalt „hasonlóság” mozzanatot, melyet viszont az „analóg cselekvő” vagy „analóg okság” újplatonikus gondolat tartalmaz.

<sup>163</sup> A Summában Tamás nem fejti ki a „létező”, illetve a „lét” analóg állíthatóságán nyugvó analóg beszéd lehetőségét Istenről, inkább csak utal erre a következő helyeken: STh I, 4, 3 resp.; I, 13,5 ad 1. Megjegyezzük, hogy már a *Summa Fratris Alexandri* (kb. 1240) is a szubsztancia-akcidens viszonyt jellemző analógia alapján gondolkodik Isten és a teremtmények analóg viszonyáról. Lásd: W. Kluxen, „Analogie”, Art., in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 1., (Hg. Joachim Ritter), Schwabe, Basel/Stuttgart 1971, 214-227; különösen: 220.

<sup>164</sup> E két tradíciónak az összekötése az analógia értelmezése szempontjából nem előzmény nélküli. Csírájában már megtörténik az Arisztotelész műveit kommentáló Alexandrosz Aphrodisziasznál. In *Met Comm. in Arist. grec.* I, 243, 33-244, 8. Vö. W. Kluxen, „Analogie”, Art., in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* Bd. 1., 219.

<sup>165</sup> *De pot.* 7,2 ad 9.

analógia jön létre, amennyiben Isten analóg okként teremt, vagyis abban a létaktusban részesíti a teremtményeket, melynek forrása és teljessége ő maga. Az az analógia, mely Isten és a teremtmények között van, nem azonos azzal az analógiával, mely a különböző természetű és létfokon álló teremtmények között található, s még kevésbé azzal, ami a szubsztancia és az akcidensek között állítható. Ezek az analógiák legalább annyira különböznek egymástól, mint amennyire hasonlítanak egymáshoz. Ebben az értelemben analóg módon viszonyulnak egymáshoz.