

Vassányi Miklós (1966) filozófiatörténész, a KRE BTK Szabadbölcsestan Tanszékének oktatója. Kutatási területei: modern filozófiatörténet, metafizika, valamint Eriugena, Hitvalló Maximos és Ál-Areopagita Dénes filozófiája.

# Johannes Scottus Eriugena

## *Periphyseon*

### Részlet az I. könyvből

Vassányi Miklós fordításában,  
bevezetőjével és kommentárjaival

#### Bevezető

1 Vö. McKitterick 1995.

2 Eriugena műveinek teljes listáját lásd: Sheldon-Williams 1959, valamint Contreni-Ó Néill 1997.

1. *Johannes Scottus Eriugena élete és művei.* A Karoling reneszánsz legnagyobb filozófusa és egyben teológusa Írorszáiban született 810 körül, s 877-ben halt meg Kopasz Károly frank király birodalmában. A görögül is jól olvasó magister, akitől óír glosszák is fennmaradtak, toronymagasan emelkedik ki a 9. század gondolkodói közül – illetve ő az egyetlen Alcuin tanítványai, szellemi utódai közül, aki korszakalkotó életművet hagyott maga után.

A Johannes Scottus Eriugena név jelentése: ‘Írország-szülte Ír János,’ amennyiben a *scottus* terminus a 11. századig ‘ír nemzetiségű’-t jelentett (Írország neve ekkor Scotia Maior). Az ír-görög összetételű Eriugena jelentése ‘Erin szülötte’ (Erin annyi, mint Írország). Az ilyen módon redundáns név két részét – Scottus, illetve Eriugena – a modern Eriugena-kutatás atyja, É. Jeauneau alternatíváknak tekinti. A szerző életéről keveset tudunk: Kopasz Károly több palotájában (Compiègne, Laon) s más szellemi központokban (Rheims, Soissons) is működött, de az újabb kutatások fényében nem valószínű, hogy a *schola palatina* tanítómestere lett volna Laonban (Északkelet-Franciaország).<sup>1</sup>

Művei közül helyszüke miatt csak a legfontosabbakat tudjuk kiemelni: *De divina praedestinatione liber* (Az isteni eleve elrendelésről, 850–851); *Annotationes in Marcianum* (Jegyzetek Martianus Capellához, 859–860); a *Corpus Dionysiacum* fordítása latinra (860–864); Hitvalló Maximos János-ambiguájának fordítása latinra (862–864); *Periphyseon* (864–866); *Commentarius in Euangelium Johannis* (Kommentár János evangéliumához, 875–877).<sup>2</sup>

2. *A Periphyseon címe, keletkezése és felépítése.* Mint Édouard Jeauneau megállapította, a mű hagyományos címe: *De divisione naturae* (A természet felosztásáról) téves, ez valójában az I. könyv első részének alcíme. Eredeti, szerzői címe görög kifejezés: *Periphyseon* (περι φύσεως, A természetekről). Eriugena 864 és 866 között írta ezt az öt könyvből álló, körülbelül 600 oldalas filozófiai-teológiai művet, mely formailag dialógus Mester és Tanítvány között (a dialógusformát már Alcuin is előszeretettel alkalmazta különféle tárgyú tudományos műveiben). Mint É. Jeauneau filológiai kutatásai kimutatták, a szöveg négy fázisban keletkezett: az első fázisban leírt szöveget még maga a szerző is javította egy második fázisban. Egy harmadik fázisban már szerzői felügyelet nélkül is történtek javítások, és mint a kéziratokban árulkodó jelek tanúsítják, egy negyedik fázisban már nemcsak javítások, hanem értelemmódosító betoldások is keletkeztek idegen kéz által. A Jeauneau által rekonstruált kritikai szöveg a második fázis végeredményét mutatja.

3. *Eriugena forrásai.* Eriugena enciklopédikus műveltségű szerző. Legfontosabb latin auktoritása Szent Ágoston, de jól ismeri és sokat idézi a késő antik enciklopédistákat, Martianus Capellát, Marius Victorinust, Macrobiust. Fontos forrásai továbbá Quintilianus, a Platon-fordító Calcidius, Cassiodorus, Isidorus és Beda Venerabilis is. A görög atyák közül az I. könyv legtöbbször Hitvalló Szent Maximost és Ál-Areopagita Szent Dénest idézi, akin keresztül még Proklos ontológiájának hatása is érezhető a szövegben. Eriugena gyakran hivatkozik a két – Nüsszai, illetve Nazianzoszi – Gergelyre is. A Karoling-kori filozófus fontos

szellemi öröksége mindezekon kívül az aristotelési kategóriatan platonizáló, logikai-ontológiai alkalmazása, melynek gyakorlata még Alcuin körében alakult ki.<sup>3</sup>

4. *Eriugena filozófiája: a természet fogalma.* Bevezetők a szemelvény tartalmának rövid ismertetésére szorítkozik, csupán utalunk az I. könyv további részeire. A *Periphyseon* I. az Alcuin körében meghonosodott módon logikai analízishoz kapcsolja az ontológiai felosztást.<sup>4</sup> Az [1.] fejezet kiindulási témája a természet (*natura*) mint legáltalánosabb jelentésű terminus felosztása létezőkre és nem létezőkre (*quae sunt et quae non sunt*). Az ilyen értelemben vett természetnek négy faja van: 1. teremtő, de nem teremtett (Isten); 2. teremtő és teremtett (az eredendő okok); 3. nem teremtő és teremtett (a világ); 4. nem teremtő és nem teremtett (a világ az Istenbe való visszatérés után).

A következő, [2.]–[7.] fejezetek a létezőkre és nem létezőkre való felosztást öt módon értelmezik: 1. van az, ami érzékkel vagy értelemmel felfogható, és nincs az, ami ezeket meghaladja; 2. a magasabb rend van az alacsonyabbhoz képest, az alacsonyabb nincs a magasabbhoz képest; 3. a megvalósult világ van, a még okai-ban lévő világ nincs; 4. a tisztán értelmi létezők (ideális világ) vannak, az anyagi létezők (reális világ) nincsenek; 5. a megváltott ember van, a bűnbeesett ember nincsen. Összességében véve tehát a természet felosztása létezőre és nem létezőre aspektuális és relatív felosztás.

A [7.] fejezet egy ágostoni szöveghely kapcsán az eredendő okok (*πρωτότυπα*) tanában is elmélyed. Ennek kapcsán merül fel a *teofánia* fogalma: ez a teremtmény felfogóképességével arányosra redukált isteni megmutatkozás. A [8.] fejezet az üdvözítő látás (*visio beatifica*) fogalmát mint az istenlátás sajátos esetét értelmezi. Eriugena szerint az elme nemcsak az üdvösség állapotában lehet képes a teofániák látására, hanem az elragadtatás (*excessus mentis*) állapotában már evilágon is. Az üdvözítő látás tárgya azonban a teofánia, nem maga az isteni lényeg közvetlenül. A Mester ezután Hitvalló Maximos álláspontját ismerteti a teofániáról, aki szerint ennek feltétele a *theosis*. Eriugena e tan kapcsán tárgyalja az *unio mystica* elméletét, a fényvel átjárt levegő hasonlatát, és az izzó vas és a tűz órigenési eredetű példáját. A Mester figyelmeztetése jelzi azonban a [10.] fejezet végén, hogy a teofánia egész tárgyalása csak kitérő.

A szemelvényünket lezáró [11.] és [12.] fejezetek visszatérnek a fundamentálteológiára. Isten itt úgy jelenik meg, mint a világ kezdete (hatóoka), médiuma és vége (céloka), aki mindent magában foglal, mindent mozgat, és minden lényeket meghatároz.

Az I. könyv további részeit Eriugena az isteni megismerhetetlenség kérdésének szenteli. Isten nevei meghaladó értelmű nevek, ez tehát apofatikus teológia. A Mester tételesen bizonyítja, hogy a tíz aristotelési kategória tulajdonképpen értelemben nem alkalmazható Istenre, csak az okozatról az okra átvitt értelemben. Ezután két átfogó kategória, az állás és a mozgás alá rendezi el a tíz kategóriát. Fő tétele itt az, hogy a létezés (*οὐσία*) tulajdonképpen önálló létezőnek tekinthető: az *usia* a legáltalánosabb nem, *genus generalissimum*. A kategóriák sajátosságainak tárgyalása során Eriugena végül azt a következtetést vonja le, hogy az *usia* nem testi természetű, és a kategóriák sem testiek – az anyagi természet önmagukban testetlen kategóriák egymásba hatolása révén áll elő. Az *usia* így végső soron felfoghatatlannak bizonyul.

5. *Terminológiai problémák.* A terminológiai kérdések megoldásában segít G. H. Allard konkordanciája<sup>5</sup> és L. Vietorisz latin–görög szójegyzéke.<sup>6</sup> A *Periphyseon* szövegében az *essentia* terminus fordítása okozza a legnagyobb problémát. Ez a szó Eriugena számára ötvözi a ‘létezés,’ a ‘létező’ és a ‘lényeg’ jelentésmozzanatait. Ezért ahol a szövegkörnyezet a létezés fogalomkörére utal, ‘létezés’-nek fordítjuk; ahol a terminus az első aristotelési kategória nevéként szerepel, ott ‘létező’-nek; egyébként ‘lényeg’-nek.

Problematikus továbbá a *substantia* terminus fordítása is, melyet Eriugena a trinitológiában ‘isten személy’ jelentéssel használ, szemben a latin teológiai hagyománnyal. A terminus más szövegkörnyezetben a ‘szubsztancia’ jelentést hordozza.

Eriugena sajátos jelentésben használja a *habitus* terminust is, ami nála általában ‘belső természet’-et jelent, de elvéve alkalmazza az aristotelési ‘birtoklás’ (*ekhein*) kategória jelentésében is.

3 Lásd a *Categoriae decem*hez írott anonim glosszákat: Marenbon 1981.

4 Vö. uo.

5 Allard 1983. Rendkívül részletes konkordancia a PL 122 alapján, mely a szöveg eltérése miatt nem mindig használható É. Jeuneau kiadásához. Tartalmazza ezenkívül az Eriugena által idézett szentírási helyek, szerzők és művek listáját, egyéb említett nevek és a szövegben szereplő görög szavak jegyzékét.

6 Vietorisz 1966 (latin–görög, görög–latin szójegyzék Eriugena görög fordításai alapján; kiadatlan szakdolgozat).

- 7 Új kiadása: Frankfurt a. M., 1964.
- 8 Redl K. (szerk.) 1988. *Az égi és a földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez.* Gondolat, Budapest, 249–267, jegyzetekkel.
- 9 Sheldon-Williams 1968, 1972, 1981. *Johannis Scotti Eriugena Periphyseon (De divisione naturae)*. Liber primus, secundus, tertius. Edited with the collaboration of L. Bieler. *Scriptores Latini Hiberniae*, voll. VII, IX, XI. Dublin.
- 10 *A quae sunt et quae non sunt* („amely dolgok vannak, és amelyek nincsenek”) Eriugena műveiben nagy jelentőségű kifejezés, amely összefügg az istenfogalommal. A jelen szövegösszefüggés álláspontunk szerint arra utal, hogy a *quae sunt et quae non sunt* kifejezés a *Periphyseon* első mondatában a negatív teológia értelmében Istenre is vonatkozik. I. P. Sheldon-Williams ezzel szemben úgy véli, hogy e kettős felosztás a létező, illetve nem létező dolgokra csupán a *teremtett* természet felosztása, és nem vonatkoztatható Istenre (Sheldon-Williams 1973, 9). Kétségtelen, hogy a *quae sunt et quae non sunt* kifejezés Eriugena műveiben gyakran kizárólagosan a *teremtett* természetre utal. Itt azonban mindannak felosztásáról van szó, amire a lélek felfogása kiterjed, és ami azt meghaladja, tehát a kifejezés jelentéskörébe minden valószínűség szerint Isten is beletartozik. Lásd még É. Jeaneau összefoglalását ugyane kifejezésről, Eriugena *János evangéliumának* bevezetőjéről írott szentbeszéde kapcsán (*Omelia Iohannis Scotti translatoris ierarchiae Dionisii*, a szakirodalomban nyitó szavai alapján gyakran mint *Vox spiritualis*), melynek első fejezetében szintén filozófiai szerephez jut a *quae sunt et quae non sunt* kifejezés (Jeaneau 1969, 204–206).
- 11 E négyeszeres felosztás teremtetlen teremtőre, teremtett teremtőre stb. egyrészt Isten két különböző aspektusát mutatja be, másrészt a teremtés stádiumait az Istentől Istenig vezető úton. Mint alább maga Eriugena mondja, a felosztás második kategóriája: a teremtő és teremtett dolog az Ige által létrejövő, elsődleges vagy eredendő okokat tartalmazza, a harmadik pedig ezek okozatait: a teremtett, véges létezőket. A negyedik kategória: a se nem teremtő, se nem teremtett dolog az idők végezetére utal, amikor minden teremtmény visszatér Istenbe (*reditus*). Isten ugyanis ekkor már nem teremt tovább, és változatlanul nem teremtmény. Eriugena a *Periphyseon* V. könyvének végén, műve epilógusában visszatér e négyes felosztásra, és így értelmezi a negyedik kategóriát: *Et prima quidem et quarta forma de deo solummodo praedicatur... Cum enim omnia, quae ab ipsa á ádivina essentiañ per generationem intelligibilem seu sensibilem processerunt, mirabili quadam et ineffabili regeneratione reversura sint ad eam..., nihil dicitur creare.* („Az első és a negyedik fajta pedig egyaránt csupán Istenről állítjuk... Amikor ugyanis mindaz, ami az isteni lényegből értelmi vagy érzéki természetű keletkezés útján előjött, valamely csodálatos és kimondhatatlan újjászületés révén visszatér belé... , azt mondjuk, hogy nem teremt semmit”, 1019 A–C).
- 12 A „negyedik azonban a lehetetlen dolgok között helyezkedik el, melyek létezése az, hogy nem képesek létezni” (*sed quarta inter impossibilia ponitur*,

6. *Kiadástörténet és az alapul vett szövegkiadás.* A mű *editio princeps* Thomas Gale műve (*Joannis Scotti Eriugena de Divisione Naturae libri quinque, diu desiderati*. Oxford, 1681).<sup>7</sup> A *Patrologia Latina* 122. kötetében közölt szöveget H. J. Floss adta ki (Párizs, 1853). A jelen fordításhoz az É. A. Jeaneau szerkesztette történeti-kritikai kiadást vettem alapul: *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Liber primus. Turnholt: Brepols, 1996 (CC CM 161). A legátfogóbb Eriugena-bibliográfia M. Brennan műve (1989). Eriugena idézeteit, utalásait általában Jeaneau kiadásának jegyzetei alapján azonosítottam (és minden esetben ellenőriztem).

A műből magyarul eddig csak *Az égi és a földi szépről* című antológiában jelentek meg válogatott, esztétikai szempontból fontos részek (*A természet felosztásáról* cím alatt) Horváth Judit fordításában.<sup>8</sup> E fordítás alapjául a *Patrologia Latina* 122. kötetének szövege szolgált, bár ekkor már rendelkezésre állt I. P. Sheldon-Williams kritikai kiadásának három kötete.<sup>9</sup>

A fordítás szövegében a | jel a *Patrologia Latina* 122., a | jel a *Corpus Christianorum, Continuatio medievalis* 161. kötetének oldalszámát jelzi. A Mester, illetve Tanítvány neveket az első oldal után M., illetve T. betű jelöli. A szögletes zárójelek [] értelmező fordítói beszúrást jelölnek, vagy zárójelen belüli zárójelekként szerepelnek. A szögletes zárójelbe írt szakasz-számozás – például [I.] – modern szerkesztői eredetű, a kéziratokban nem szerepel, de a hivatkozás megkönnyítése végett célszerű megtartani (bár a számok elhelyezése nem teljesen logikus). A marginális szekciócímek szerepelnek a kéziratokban, de nem a szerzőtől származnak. A <sup>GL</sup> jel a kéziratba nem Eriugena által később betoldott glosszát, értelmező megjegyzést jelöl.

A magyar fordítást az eredetivel kedves kollégám, Dr. Tóth Anna Judit vette össze. A fordítás kiadási joga a Szent István Társulat kiadójáé. Ezúton is tisztelettel köszönöm, hogy a Kiadó engedélyezte a folyóirat számára egy rövid szemelvény előzetes közlését. A *Periphyseon* I. teljes szövege előreláthatólag 2014. első felében jelenik meg. A kötet körülbelül kétszer annyi filológiai-filozófiai jegyzetet fog tartalmazni, mint a jelen szemelvény, és a függelékben a fontosabb forrásszövegekkel, valamint latin–görög–magyar terminológiai jegyzékkel is kiegészül.

## Johannes Scottus Eriugena: *Periphyseon* (*A természet felosztása*)

### I. könyv

| 441 | 3 [*Mindenek első felosztásáról ama dolgokra, melyek léteznek, és azokra, melyek nem léteznek.*] **MESTER.** Midőn gyakorta azon gondolkodom, és – amennyire erőm engedik – igen szorgalmasan azt kutatom, hogy mindama dolgokat, melyeket a lélek észlelhet, illetve amelyekhez már nem ér föl, legelőször és legfőképpen azokra oszthatjuk fel, amik vannak, illetve azokra, amik nincsenek,<sup>10</sup> akkor mindezek egyetemes nevéként az ötlik föl előttem, amit görögül *physis*nek, latinul pedig *természet*nek mondanak. Vagy te máshogyan látod?

**TANÍTVÁNY.** Ellenkezőleg, egyetértek. Hisz én is, midőn az okoskodás útjára lépek, úgy találom, hogy ez így van.

**M.** A természet tehát, amint mondtuk, minden létezőnek és nem létezőnek egyetemes neve.

**T.** Bizony az. Elvégre gondolkodásunkba semmi sem kerülhet, amire ne illene e szó.

**M.** Miután ekképp magunk között megegyeztünk afelől, hogy ez a szó egyetemes jelentésű, szeretném, ha megmondanád, miként osztható fel különbségek révén fajokra; vagy pedig, ha neked úgy jobban tetszik, előbb magam kísérlem meg a felosztást, a te dolgod pedig az lesz, hogy helyesen ítélj felőle.



T. Kérlek, fogj csak hozzá. Alig várom ugyanis, hogy erről a dologról igaz okfejtést halljak tőled.

[1. *A természet felosztásáról.*] M. Úgy tűnik nekem, hogy a természet négy különbség révén négy fajra osztható föl, melyek közül első a teremtő, de nem teremtett dolog faja, a második a teremtő és teremtett dologé, a harmadik a 4 teremtett és nem teremtő dologé, a negyedik pedig a se nem teremtő, se nem teremtett dologé.<sup>11</sup> E négy közül mármost kettő-kettő szembeállítható egymással. Hiszen a harmadik | 442 szemben áll az elsővel, a negyedik pedig a másodikkal; a negyedik azonban a lehetetlen dolgok között helyezkedik el, melyek létezése az, hogy nem képesek létezni.<sup>12</sup> Helyesnek tűnik-e neked ez a fölosztás, vagy sem?

T. Helyesnek bizony. De szeretném, ha még egyszer elmondanád, hogy az említett fajok szembenállása világosabbá váljék.

M. Ha nem tévedek, látod a harmadik faj szembenállását az elsővel. Az első ugyanis teremt, de nem teremtmény, ezért pontosan szemben áll vele az, amelyik teremtmény, de nem teremt; és látod a második szembenállását is a negyedikkel, hisz a második teremtmény is, és teremt is, aminek minden tekintetben ellentmond a negyedik, mely se nem teremt, sem pedig nem teremtmény.

T. Világosan látom. De fölöttébb zavarba ejt a negyedik faj, melyet hozzátettél a többihez. Elvégre a másik három kapcsán semmiféle kétségem sem támad, miután, úgy vélem, az elsőt minden létező okában, aki Isten, ismerjük föl; a másodikat az eredendő okokban,<sup>13</sup> a harmadikat pedig ama dolgokban, melyeket a keletkezésben, különböző időkben és helyeken ismerünk meg. S e kategóriákat külön-külön elmélyültebben is meg kell tárgyalnunk, úgy látom.

M. Helyesen vélekedsz. De hogy fejtegetésünk milyen rendben haladjon előre, tehát hogy a természet mely fáját vizsgáljuk meg először, azt a te belátásodra bízom.

T. Nekem az tűnik helyesnek, ha a többi előtt az elsőről beszélünk el mindazt, aminek elmondását az elmék világossága<sup>14</sup> megadja.

| 443 [2.] M. Úgy legyen. Mégis úgy vélem, hogy előbb röviden szólnunk kell minden dolgok legfőbb és elsődleges felosztásáról – mint mondtunk – létezőkre és nem létezőkre.

| 5 [*Az első felosztás öt módjáról.*] T. Jogosan véled így. Hiszen én is úgy látom, hogy fejtegetésünk nem indulhat ki máshonnan, még hozzá nemcsak azért nem, mert mind közül ez az első különbség, hanem azért sem, mert a többinél homályosabbnak tűnik, és valóban az is.

M. Nos, eme mind között legelső, elhatároló különbség öt értelmezési szempont alapján ragadható meg.<sup>15</sup>

[3.] Ezek közül az első, úgy tűnik, az, mely által az ész meggyőző benünket afelől, hogy mindazon dolgokról, melyek akár a testi érzék alá, akár az értelem felfogása alá tartoznak, helyesen és ésszerűen mondjuk, hogy vannak; azok viszont, melyek természetük kiválósága folytán nemcsak az érzéket múltják felül, hanem minden értelmet és ésszt is meghaladnak, joggal tűnnek nem létezőnek; ez utóbbiakat pedig semmi másra nem vonatkoztathatjuk helyesen, mint egyedül Istenre, valamint minden, általa alkotott dolog eszméjére és lényegére. S nem is ok nélkül. Elvégre minden dolog lényege ő, aki egyes-egyedül létezik valóságosan, miként Dionysios Areopagita mondja: „mert mindenek létezése a lét fölött álló Istenség”.<sup>16</sup> A teológus Gergely is sok érveléssel igazolja, hogy semminő szubsztanciát, avagy lényegét – legyen akár látható, akár láthatatlan teremtményé – nem foghatunk fel sem értelmünkkel, sem eszünkkel.<sup>17</sup>

[*Arról, hogy semmilyen lényeg vagy szubsztancia nem érthető önmaga által.*] Hisz amint Istent önmagában véve, úgy, ahogyan Ő minden teremtményen túl van, egyetlen értelem sem fogja föl, akként az általa létrehozott s benne létező teremtmény bensőjének mélyén vizsgálva is éppoly fölfoghatatlan. Mármost bármit fogunk is föl testi érzékkel, illetve vizsgálunk értelemmel egy tetszőleges teremtményben, az nem más, mint vala-

*cuius esse est non posse esse*) kifejezés a „természet” negyedik fajaként felfogott, a világot az idők végezetén, a *reditus* során önmagába visszavevő Istenre vonatkozik. D’Onofrio szerint Eriugena a *megismerhetetlenség* értelmében beszél lehetetlenségről ezen eszkatológiai istenfogalom kapcsán: valójában nem Isten mint a „természet” negyedik faja tartozik a képtelen dolgok közé, hanem a megismerő alany, a természetes emberi ész képtelen felemelkedni a teremtés valóságán és végén túli, csak a kinyilatkoztatás és a hit révén ismert isteni természetéhez. Az *impossibile* (‘lehetetlen’) kifejezés ugyanis Eriugena filozófiai terminológiájában olyan dolgokat jelöl, melyek a teremtés természetes feltételei között nem jelenhetnek meg valamely érzékelhető vagy értelmi dolog formájában (*impossibilitas in aliqua re intellectuali seu sensibili apparere*, *Periphyseon* II. 597 B), e határokon kívül azonban igen.

- 13 Vö. Szent Ágoston: *De Genesi ad litteram* (*A Teremtés könyve szó szerinti értelmezésben*) 6, 10–11 (Zycha, I. [kiad.] 1894. *Sancti Aurelii Augustini De Genesi ad litteram libri duodecim*. Pragae–Vindobonae–Lipsiae [CSEL 28/I], 182 = PL 34, 346–347). Ágoston e fejezetekben kifejti, hogy Isten négyféleképpen teremtette a világot: az Igében (*in Verbo Dei*), a világ elemeiben (*in elementis mundi*), az idő folyamán létrejövő dolgokban (*in rebus*) és az élőlények magvaiban (*in seminibus*), mind a négy esetben másként. A teremtmények időbeli megjelenését a teremtés kibontakozása során a bennük rejlő eredendő okok vagy eszmék (*primordiales causae/rationes*) biztosítják.
- 14 *lux mentium*; L. Bieler szerint Isten (vö. Bieler 1973, 143). Jeauneau azonban felhívja a figyelmet a kifejezés ágostoni párhuzamaira, és idéz egy jellemző szöveghelyet is (*Isten városáról* VIII. 7). E párhuzam valószínűsíti, amit a szövegösszefüggés is sugall – hogy Eriugena egyszerűen a természetes világosságra, a természetes emberi értelemre gondol.
- 15 Jeauneau Marius Victorinusnak az ariánus Candidushoz írott művében keresi (*Marii Victorini rhetoris urbis Romae ad Candidum Arianum*, más címen *Liber de generatione divini verbi ad Candidum Arianum*) e felosztás előképét. G. Piemonte szerint Eriugena sohasem hivatkozik ugyan név szerint Marius Victorinusra, a nemlét értelmezésében mutatkozó tartalmi hasonlóságok alapján mégis szinte bizonyosra vehető, hogy ismerte Victorinus e művét (Piemonte 1986, 81–113).
- 16 Ál-Areopagita Szent Dénes: *A mennyei hierarchiáról* IV. 1: τὸ γὰρ εἶναι πάντων ἐστὶν ἢ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης (Heil, G. – Ritter, A. M. [kiad.] 1991. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae*. Berlin–New York [a továbbiakban CD II], 20; magyarul Vidrányi 1994, II. 224).
- 17 Nazianzoszi Szent Gergely: *2. beszéd a teológiáról* 5 (*Oratio 28, Sources chrétiennes* [a továbbiakban SC] 250, 108–110). Eriugena később, a [13] pont alatt is visszatér Isten megismerhetetlenségének gergelyi tézisére.

18 Utalás a kortárs Fridugisus episztolájára *A semmi és a sötétség létezéséről* (szerkesztői cím). A mű kiadásai: Gennaro, C. (kiad.) 1963. *Fridugiso di Tours e il "De substantia nihili et tenebrarum"*. Edizione critica e studio introduttivo. Padova, 123–138; MGH *Epistolarum tomus IV*, 552–555; valamint PL 105, 751–756 (megbízhatatlan szöveg).

<sup>GL</sup> Megjegyzendő, hogy ez nem a bűnbeesés előtti emberre vonatkozik. Íme, a példák. Az ember állítása: „Az eszes, halandó élőlény az ember.” Az angyal tagadása: „Az eszes, halandó élőlény nem az angyal.” Az ember tagadása: „Az eszes, halhatatlan élőlény nem az ember.” Az angyal állítása: „Az eszes, halhatatlan élőlény az angyal.” Ez a négy megfordítva további négy kijelentést eredményez.

20 Vö. Szent Ágoston: *Enarrationes in psalmos* (Magyarázatok a Zsoltárok könyvéhez) 84, 7 (CC SL 39, 1165–1166 = PL 37, 1072); *Isten városáról* XIII. 14 (CC SL 48, 395 = PL 41, 386; a mű magyar fordításban: Földváry A. – Heidl Gy. – Dér K. (szerk.) 2006. *Szent Ágoston, Isten városáról*. I–IV. Kairosz, Budapest).

mely járulékok, mely az egyes – mint mondtuk – fölfoghatatlan lényekhez járul. Elvégre a minőség, a mennyiség, az alak, az anyag, valamilyen különbség, a hely vagy az idő révén nem azt ismerjük meg, hogy mi ez a lény, hanem azt, hogy van. Ez tehát a létezőnek és nem létezőnek nevezett dolgok felosztásának első és legfőbb módja, miután azt, ami bizonyos módon szintén létezni látszik, s ami a szubsztanciák és a járulékok hiányában áll, véleményem szerint semmiképp sem kell figyelembe vennünk. Nem látom ugyanis, hogy miként vehetnénk be a dolgok felosztásaiba azt, ami egyáltalán nincsen, nem is létezhet, és | 6 létezésének kiválósága révén sem haladja meg az értelmet; hacsak netán azt nem mondja valaki, hogy a létező dolgok távollétei s hiányai nem teljesen semmiek, hanem amelyek dolgok hiányai, távollétei vagy ellentétei, azoknak valaminő csodálatos, természetből fakadó hatóereje maga után vonja, hogy ezek valamiképpen létezzenek.<sup>18</sup>

[4.] A második mód legyen mármint az, melyet a teremtett természetek rendjeiben és különbségeiben vizsgálhatunk. | 444 Ez a legmagasabb és az Istenhez legközelebb elhelyezkedő, értelmi hatóerőtől indul ki, s egészen az eszes és nem eszes teremtmény határáig ereszkedik le, tehát – hogy világosabban mondjuk – a legemelkedettebb angyaltól az eszes és nem eszes lélek legalsó részéig, azaz a tápláló és növelő életig, mely a lélek legalacsonyabb rendű része, mivel a testet táplálja és növeli. Itt a megértés egy különleges módozatával élve azt mondhatjuk minden egyes rendről (az alul található, legutolsó rendről is, mely a testeké, s amelyben minden fölosztás véget ér), hogy van is, meg nincs is. Az alsó rend állítása ugyanis a felső tagadása. Hasonlóképpen, az alsó rend tagadása a felső állítása. A felső rend állítása ugyanígy az alsó tagadása, a felső tagadása pedig az alsó állítása. Mert az ember állítása az angyal tagadása, az ember tagadása pedig az angyal állítása, és fordítva.<sup>GL</sup> Ugyanezt a szabályt figyelhetjük meg minden mennyei természetben egészen addig, míg a legmagasabb rendhez eljutunk. Ez a rend azonban fönt a legfelső tagadásban ér véget, hisz a tagadása már nem állít semmi magasabb rendű teremtményt. Lent pedig az utolsó rend csupán a magánál magasabb rendűt tagadja vagy állítja, mivel alatta már nincsen semmi, amit akár megsemmisítene, akár létesítene, miután minden, ami fölötte van, megelőzi őt, ő viszont nem előz meg semmi magánál alantasabbat. Ugyanezen az alapon mondjuk továbbá, hogy az eszes és értelmes teremtmény egész rendje van is, meg nincs is. Van ugyanis annyiban, amennyiben a fölötte állók ismerik őt, vagy ő ismeri saját magát; de nincs, amennyiben nem engedi, hogy az alatta állók fölfogják őt.

| 7 [5.] A harmadik módot nem helytelen azon dolgokban szemügyre venni, melyek e látható világ teljességét alkotják, továbbá e dolgok okaiban, melyek megelőzik őket a természet legbelső rejtekében. Elvégre bármit ismerünk is meg ezen okokból az anyagban és a formában, különböző időkben és helyeken a keletkezés révén, arról valamiféle emberi megszokás alapján azt mondjuk, hogy van; ami viszont mind ez idáig rejtve maradt a természet kebelében, | 445 és sem formában, sem anyagban, sem helyen, sem időben, illetve egyéb járulékokban nem jelenik meg, arról ugyanazon megszokás alapján azt mondjuk, hogy nincs. Az erre fölhozható példák napnál világosabbak, mégpedig különösen az emberi természetben. Hisz miután Isten amaz első és egyetlen emberben, akit a saját képére készített, az összes embert egyszerre megalkotta, de nem hozta őket mind egyszerre e látható világra, hanem bizonyos időkben és helyeken ezt a természetet, melyet egy csapásra alkotott meg, valamely, általa ismert sorrend szerint hozza elő a látható létezésbe, ezért azokról, akik már láthatóan megjelentek a világon, azt mondjuk, hogy vannak, akik pedig egyelőre még rejtve vannak, de később majd lesznek, azokról azt mondjuk, hogy nincsenek.<sup>20</sup> Ehhez a módhoz tartozik továbbá az az okfejtés, mely a magvak hatóerejét veszi fontolóra akár az állatokban, akár a fákban, akár a füvekben. Hisz a magvak hatóerejéről akkor, amikor ez az erő még a természet rejtekeiben pihen, mivel még nem jelent meg, azt mondjuk, hogy nem létezik; amidőn ellenben már megmutatkozott a születő és növekvő élőlényekben, vagy a fák s füvek virágaiban vagy gyümölcseiben, akkor azt mondjuk róla, hogy van.

[6.] A negyedik mód az, mely – a filozófusok szerint nem is valószínűtlenül – azt mondja, hogy csupán ama dolgok vannak igazán, melyeket csak az értelem egymaga fog fel; amelyek viszont anyagi keletkezésük folytán méretük és térbeli

helyzetük alakulása révén, valamint időbeli előrehaladásukban változnak, összeállanak, szétoszlanak, azokról igaz módon mondjuk, hogy nincsenek; amilyenek például mindazon testek, melyek képesek megszületni és elpusztulni.<sup>21</sup>

| 8 [7.] Az ötödik módot csupán az ész ismeri fel az emberi természetben, amely az isteni képmás dicsőségét, melyben a megfelelő módon állott fenn, a bűn által elhagyta, ezért jogosan veszítette el a saját létét is, és így azt mondjuk róla, hogy nincsen. Amidőn ellenben Isten egyszülött Fiának kegyelméből megújulva, visszavezettetik természetének korábbi állapotába, melyben Isten képének mására létrejött, akkor létezni kezd, mert abban kezd élni, aki Isten képének mására jött létre. Úgy tűnik, erre a módra vonatkozik az is, amit az Apostol mond: „és azokat, amelyek nincsenek, előszólítja mint meglevőket”,<sup>22</sup> tehát azokat, akik az első emberben elvesztek, és valamiféle nemléte estek, az Atyaisten a Fiába vetett hitük révén előhívja, hogy legyenek, miként azok, akik már újjászülettek Krisztusban; jóllehet ezt is lehet azokra érteni, akiket Isten nap mint nap előhív a természet titkos rejtekeiből, ahol, mondhatni, nincsenek, hogy láthatóan megjelenjenek formában és anyagban és a többiben, melyekben a rejtett dolgok megjelenhetnek;<sup>23</sup> | 446 továbbá valamely keresettebb okfejtés révén esetleg még más módon is érthetjük. De egyelőre, úgy vélem, mindezekről elég szó esett, hacsak te másként nem látod.

T. Valóban elég, bár egy kissé zavar engem az, amit – úgy tűnik – Szent Ágoston mond a *Hexameron*ban,<sup>24</sup> tudniillik hogy az angyali természet nem idő, hanem dicsőség tekintetében előz meg minden teremtményt, s hogy ezáltal a sajátja kivételével minden más dolog eredendő okait – tehát az eredendő mintákat, melyeket a görögök *prótotypon*oknak neveznek – először Istenben szemlélte, azután saját magában, végül pedig magukat a teremtményeket szemlélte. Mert a *saját* okát nem volt képes megismerni azelőtt, hogy a saját fajába előlépett volna.

M. Ez sem kell, hogy kiköccsentsen, hanem vizsgáljd figyelmesebben a mondottakat. Ha ugyanis azt mondjuk, hogy az angyalok megismerték a dolgok elsődleges, Istenben megalapozott okait, akkor úgy fog tűnni, hogy ellentmondunk az Apostolnak, aki azt állítja,<sup>25</sup> hogy Isten maga az összes dolognak a benne elhelyezkedő okaival együtt (melyek nem mások, mint Ő maga), fölülte áll mindannak, ami kimondható, illetve megérthető.<sup>26</sup> | 9 Emiatt pedig egyenesen kell haladnunk a középúton, nehogy akár úgy tűnjék, hogy ellenkezünk az Apostollal, akár úgy, hogy az igen nagy és szent tekintélyű tanítómester megállapítása nem állja meg a helyét. Nem szabad tehát kételkednünk afelől, hogy mindketten igazat mondanak, sőt, szilárdan ragaszkodnunk kell ehhez. Az Apostol szerint mármint az ész nem engedí, hogy minden dolgok oka, amely minden értelmet meghalad, egyetlen teremtett természet számára is ismeretessé váljék. „Mert kicsoda ismerte meg az Úr értelmét?”<sup>27</sup> – kérdi az Apostol. Másutt pedig így szól: „Krisztus békéje, mely minden értelmet felülhalad.”<sup>28</sup> Ha azonban mindenképp oka távol áll minden olyan dologtól, amelyet teremtett, akkor minden kétségen felül áll, hogy az összes dolog eszméi,<sup>29</sup> melyek örökké és változhatatlanul öbenné vannak, szerfölött messze állanak mindazon dolgoktól, amelyeknek az eszméi.

[*Arról, hogy minden dolgok eszméit Istenben nem létezőnek mondjuk, bizonyos teofániák révén viszont létezőnek, amennyiben az angyali vagy az emberi értelem felfoghatja őket.*] Úgy vélem, nem térne el az igazságtól, aki azt állítaná, hogy az angyalok értelmében amaz eszmék valamiféle teofániái vannak, azaz valamely, az értelmes természet számára felfogható, isteni megjelenítései, nem pedig maguk az eszmék, tehát az eredendő minták. Úgy hisszük, hogy Szent Ágoston nem helytelenül mondotta, hogy az angyali teremtmény e teofániákat minden, önmagánál alacsonyabb rendű dolog keletkezése előtt látta. Ezért nem kell fennakadnunk azon, amit mondtunk, hogy az angyalok először Istenben, azután önmagukban látják a náluk alacsonyabb rendű teremtmény okait. Elvégre nemcsak az isteni lényeket nevezzük Istennek, hanem a Szentírás gyakran azt a módot is Istennek nevezi, mely által Ő valamiképp megmutatja önmagát az értelmes és eszes teremtménynek, kinek-kinek a maga felfogóképessége szerint. Ezt a módot a görögök általában *theophaneiának* (azaz Isten megjelenésének)<sup>30</sup> hívják. Erre példa a „látám az Urat ülni”,<sup>31</sup> és a többi hasonló; mert nem az Úr lényegét látta, hanem olyasvalamit, amit Ő hozott létre. Nem csoda tehát, | 447 ha valamiféle háromszoros ismeretet látunk meg az angyalban, mégpedig egy magasabb rendűt,

21 Jeaneau szerint Eriugena itt Calcidius *Timaios*-fordításának 27 D – 28 A részére támaszkodik (Waszink 1962, 20, linn. 15–20). Calcidius művét Eriugena is ismerte, vö. Mathon 1960, 361–375.

22 Róm 4, 17.

23 A mű távolabbi részei alapján Eriugena feltehetőleg a kategóriákra gondol.

24 Szent Ágoston: *De Genesi ad litteram* (*A Teremtés könyve szó szerinti értelmezésben*) 4, 24 és 32.

25 Fil 4, 7.

26 E tétellel kapcsolatban lásd Eriugena átlásfoglalását a korai *De praedestinatione* (*Az eleve elrendelésről*) című írásában: *Omne quod in deo est deus est*, „mindaz, ami Istenben van, Isten” (2, 17–18; Madec, G. [kiad.] 1978. *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber* [CC CM 50]. Turnholt, 10).

27 Róm 11, 34.

28 Fil 4, 7.

29 *rationes omnium rerum*, azaz a platonikus ideák. Az „örök eszmék” fogalmának további megértéséhez lásd Ágoston *83 különböző kérdésről* (*De diversis quaestionibus LXXXIII*) című művének 16. fejezetét („Az ideákról”, CC SL 45 A, 70–73).

30 *dei apparitio*. A teofánia az istenlátás egy módját teszi lehetővé. Miután Isten Eriugena szerint végtelenül meghalad minden létezőt, ezért *lényege* értelmi látással sem látható, csupán az e lényegből keletkező képek észlelhetők. A teofánia ezen elméletét Eriugena Ál-Areopagita Szent Dénesre támaszkodva alakítja ki. Dénesnek *A mennyei hierarchiáról* írott művében a teofánia következő definícióját találjuk: [ἡ ὁρασις ἐκεῖνη,] ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θεῖαν ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν (cap. 4, 3; CD II, 22; „[ama látomás], mely saját magában ábrázolja és nyilatkoztatja ki az isteni hasonlóságot, mintegy az alak nélküli valóságok alakba öltöztetésével”, ford. Erdő P., in Vidrányi 1994, II. 225). E látomás nyomán isteni megvilágosodás (θεῖα ἔλλαμψις) jön létre a látóban. Az istenlátással kapcsolatos 9. századi vitáról, mely egy ágostoni szöveghely értelmezése kapcsán lángolt fel (*Isten városáról* XXII. 29), történeti áttekintést ad Cappuyns 1929.

31 Iz 6, 1.



32 *quasi quaedam imago imaginis expressa*. A kifejezés Nüsszai Szent Gergely (335 körül – 395) kappadókiai atya *Az ember teremtéséről (De hominis opificio)* című művének XII. fejezetéből származik (PG 44, 164 A 15; magyarul Vanyó László fordításában lásd Vidrányi 1994 I. kötetében). Gergely művét Eriugena *De imagine (A képmásról)* cím alatt fordította latinra valószínűleg 862-864 táján (szövegkiadása: Cappuyns 1965).

33 1Jn 3, 2.

34 1Kor 13, 12.

35 Szabad idézet Ágostontól az *Isten városáról* XXII. 29 alapján (CC SL 48, 861, linn. 184–187).

36 Vö. Lk 20, 36.

mely a dolgok örök eszméiről elsőként képeződik le az angyalban az imént leírt mód szerint; majd pedig azt, amit a magasabb rendűekből befogadott, mintegy csodálatos és kimondhatatlan emlékezésben | 10 közli önmagával mint a kép egy-fajta, pontos képmása.<sup>32</sup> S így azután, ha az önmagánál magasabb rendű dolgokat ily módon képes megismerni, ki merné azt állítani, hogy nem foglal magában valaminő ismeretet az alacsonyabb rendű dolgokról is? Helyesen mondjuk tehát, hogy léteznek ama dolgok, melyek észszel és értelemmel felfoghatóak; azokról ellenben, melyek minden észszel és értelmet felülmúlnak, szintén helyesen mondjuk, hogy nem léteznek.

[8.] **T.** Akkor mit fogunk mondani amaz eljövendő boldogságról, melyet a szenteknek ígértek, s amelyet nem másnak vélünk, mint az isteni lényeg tiszta és közvetlen szemléletének? Amiként Szent János evangélista mondja: „most Isten gyermekei vagyunk, és még nem lett nyilvánvalóvá, hogy mivé leszünk. De tudjuk, hogy ha nyilvánvalóvá lesz, hasonlókká leszünk öhozzá, mert meg fogjuk Őt látni, mint van.”<sup>33</sup> Ugyanígy Pál apostol: „most tükör által, homályosan látunk, akkor pedig színről színre.”<sup>34</sup> Ugyanígy Szent Ágoston az *Isten városáról* írott könyveiben, úgy vélem, az isteni lényeg eljövendő szemléletéről mondja: „a testek révén, melyeket viselni fogunk, minden testben, amelyet csak meglátunk, bárhová is vetjük testi szemünket, magát az Istent szemléljük majd teljes világosságban.”<sup>35</sup> Mert ha az angyali szemlélődés igen tiszta hatóerejét felülmúlja az isteni létezés magassága – hisz a fenti érvek által bebizonyosodott, hogy egyetlen értelmes teremtmény sem tudja felfogni az isteni lényegét, s kétségtelen, hogy leginkább az angyalok értelmes természetűek; elvégre még nekünk sincs kilátásunk semmi egyéb boldogságra az angyali természettel való egyenlőségen kívül –,<sup>36</sup> akkor ugyan miként lesz képes az üdvözült emberi természet az isteni lényeg magasságát szemlélni?

**M.** Éles elméjű és elővigyázatos megjegyzés. Hisz ez nem ok nélkül kavarr fel téged. De úgy vélném, elég ehhez annyi, amennyit korábban általában megállapítottunk minden teremtményről.

**T.** Mi is volt az? Ismételd meg, kérlek.

| 11 **M.** Nemde egyetemesen meghatároztuk, hogy az isteni lényeg semminő testi érzék, semmi ész, se egyetlen, akár emberi, akár angyali értelem számára nem felfogható önmagában véve?

**T.** Emlékszem, s nem tagadhatom, hogy így tartottam. De úgy tűnik nekem, hogy vagy teljességgel érvényét veszti e korábbi következtetésünk, s az értelmes teremtménynek meg fogjuk adni az önmagában vett isteni lényeg szemléletét, vagy ha e következtetés nem elvethető, mivel rendkívül szilárd érvekre alapozódik, akkor igaz érvek és valószínű példák révén kell majd meghatároznod a módot, amely szerint Istenre irányul a szemlélődés, melyre a szentek ígéretet kaptak az eljövendő életben, s amely az angyalok állandó osztályrésze.

**M.** Nem tudom, milyen módot keresel, hacsak nem azt, melyet kevéssel | 448 ezelőtt röviden megtárgyaltunk.

**T.** Szeretném, ha megismételnéd, melyik is az, mert nem emlékszem reá.

**M.** Emlékszel-e, miben állapodtunk meg, amikor a szent Ágoston atya *Hexameron*-járól mondtunk egyet s mászt?

**T.** Emlékszem ugyan, de ismét hallani akarom, amit erről mondasz.

**M.** Úgy vélem, az okozott számodra nehézséget, hogy milyen értelemben mondja az említett atya, hogy a teremtésre váró dolgok okait, melyek mindörökké Istenben vannak, és azonosak vele, az angyalok először Istenben szemlélték, azután önmagukban, majd pedig megismerték maguknak a teremtményeknek sajátos fajait és különbségeit – ha egyszer az isteni lényeg a benne elhelyezkedő eszmékkel egyetemben lényegileg nem lehet felfogható egyetlen teremtmény számára sem.

**T.** Teljesen értem.

**M.** Emlékszel-e, mit feleltünk erre?

**T.** Természetesen emlékszem, ha emlékezetem cserben nem hagy. Azt mondtad ugyanis, hogy az angyalok nem magukat a dolgok okait látták, melyek az isteni lényegben állanak fenn, hanem bizonyos isteni megmutatkozásokat, melyeket, mint mondd, a görögök teofániának neveznek, s amelyeket azon örökkévaló

okok nevével nevezzük meg, melyeknek ezek képei. Hozzátetted még azt is, hogy nem csupán az önmagában változás nélkül létező isteni lényeket magát hívjuk Istennek, hanem Isten nevét viselik a teofániák is, melyek e lényegből és e lényegről megjelennek az értelmes természetben.

| 12 **M.** Jól emlékszel. Hiszen így mondtuk.

**T.** De mi köze van ennek a mostani dolgunkhoz?

**M.** Úgy látom, nem kevés. Az angyalok ugyanis véleményem szerint ezen a módon látják mindig Istent is; az igaz emberek pedig már ebben az életben is, az elme elragadtatásának állapotában<sup>37</sup> és az eljövendő életben is úgy fogják látni Őt, mint az angyalok.

**T.** Nem Istent magát fogjuk tehát látni önmagában véve, mivel úgy maguk az angyalok sem látják Őt – ez ugyanis minden teremtmény számára lehetetlen; mert, amiként az Apostol szól, övé „egyedül a halhatatlanság, aki hozzáférhetetlen világozásban lakozik” –,<sup>38</sup> hanem bizonyos teofániákat szemlélünk majd, melyek róla jönnek létre bennünk.

[9.] **M.** Úgy van. Elvégre minden egyes ember a maga szentségének s bölcsességének nagysága szerint nyer majd formát egy és ugyanazon forma: az Ige által, mely felé mindenek törekszenek. Ez a forma ugyanis ezt mondja önmagáról az Evangéliumban: „az én Atyámnak házában sok lakóhely van”,<sup>39</sup> az Atya házában nevezvén magát. Bár e hajlék egy, s önazonosan és változhatatlanul megmarad, mégis sokszorosnak tűnik majd azok szemében, kiknek megengedi, hogy benne magában lakozzanak. Elvégre minden egyes ember, mint mondtuk, Isten egyszülött Igéjének ismeretét birtokolja majd magában, amennyire megadatik neki kegyelem által. Amekkora ugyanis a kiválasztottak száma, annyi hajlék lesz majd. Amennyire megsokasodnak a szent lelkek, annyi isteni teofániát vesznek majd birtokba.

**T.** Valószínűnek látszik.

**M.** Helyesen mondd, hogy valószínű. Hiszen ki állíthatná ilyen kérdésekről, hogy így vannak és nem másként, miközben látjuk, hogy ezek felülmúlják az emberi figyelem erőit, melyek egyelőre e törékeny testben vannak?

| 449 **T.** Mégis szeretném, hogy röviden tárd fel, ami e teofániáról sejthető, tehát hogy micsoda, honnét van, hol van – vajon kívülünk vagy bennünk nyer-e formát.

| 13 [A teofániáról.] **M.** Magasra törsz, és nem tudom, milyen tárgy lehetne magasabb az emberi kutatás számára. Mindazáltal elmondom, mi található erről ama szent atyák könyveiben, akiknek volt bátorságuk ilyen kérdésekről nyilatkozni.

**T.** Mondd, kérlek.

**M.** Azt kérdezed tehát, mi is ez, honnét van, és hol.

**T.** Pontosán.

**M.** Azt találjuk, hogy Maximos szerzetes, az isteni filozófus a teológus Gergely beszédeihez írott magyarázataiban igen magasztosan és árnyaltan értekezik e teofániáról.<sup>40</sup> Azt állítja ugyanis, hogy a teofánia nem máshonnan ered, mint Istenből, és pedig úgy, hogy az isteni Ige, tehát az egyszülött Fiú, aki az Atya bölcsessége, mintegy lefelé ereszkedik az emberi természethez, melyet Ő hozott létre s tisztított meg, valamint úgy, hogy az emberi természet fölfelé emelkedik az említett Igéhez az isteni szeretet révén. A leereszkedés alatt itt nem arra gondolok, mely már megtörtént a Megtestesülés által, hanem arra, amely a teremtmény *theósis*a (azaz átistenülése) útján megy végbe. A teofánia tehát úgy jön létre, hogy Isten bölcsessége a kegyelem által leereszkedik az emberi természethez, e természet pedig a szeretet által fölemelkedik ama bölcsességhez. Úgy tűnik, hogy a szent Ágoston atya egyetért ezzel az értelmezéssel, midőn az Apostol e mondatát magyarázza: „ki bölcsességül lőn nekünk és igazságul”.<sup>41</sup> Így magyarázza ugyanis: „az Atya bölcsessége, melyben és mely által létrejöttek mindenek, s amely nem teremtmény, hanem teremtő, megjelenik lelkünkben könyörületesességének valamiféle kimondhatatlan leereszkedése révén, és úgy kapcsolja magához értelmünket, hogy bizonyos kimondhatatlan módon úgyszólván egyfajta összetett bölcsesség álljon elő a hozzánk leereszkedő és bennünk lakozó Igéből, valamint a mi értelmünkéből, melyet Ő szeretetből felemel magához, és a saját képére formál”.<sup>42</sup> Hasonlóképp az igazságosságról és a többi erényről is kifejti, hogy nem jöhetnek létre másként, mint az isteni bölcsesség s a mi értelmünk valaminő csodálatos és kimondhatatlan

37 *mentis excessum*.

38 1Tim 6, 16.

39 Jn 14, 2.

40 Jeaneau úgy véli, e szöveg hely nem található, de megjegyzi, hogy egyesek a következő helyekre utalnak: Maximus Confessor: *Ambigua ad Johannem (Nehéz szöveg helyekről Jánosnak)*, PG 91, 1084 B–C, 1113 A–C, 1385 B–C. Hitvalló Szent Maximos (580–662) e 630 körül keletkezett, alapvető jelentőségű teológiai művében Ál-Areopagita Szent Dénes és Nazianzoszi Szent Gergely (a „Teológus”) írásainak egyes, nehezen érthető szöveg helyeit (*ambiguum*) magyarázza. A megadott passzusok témája Isten emberré válásának és az ember Istennel való azonosulásának misztikus értelmezése.

41 1Kor 1, 30.

42 Jeaneau szerint e szöveg hely nem azonosítható.



- 43 Maximus Confessor: *Ambigua ad Johannem*, PG 91, 1113 B 8 – C 2. A nagy jelentőségű *10. ambiguum* a Nazianzoszi Szent Gergely által Szent Athanasios dicséretére mondott beszéd (*Oratio 21*) magyarázata, tulajdonképpen többrészes, önálló teológiai értekezés. Az Isten leereszkedéséről és az ember felemelkedéséről szóló szakasz egy ide iktatott rövid lélekfilozófiai fejtegetés része (Πῶς καὶ πόσαι κινήσεις εἰσι ψυχῆς). Vö. még Maximus: uo., 1288 A 5–7. fejtegetés a Gergely által *A születésre* (Εἰς τὰ Γενέθλια, *Oratio 38*) mondott beszédről.
- 44 *illuminata, purgata, perfecta*. A felemelkedés három fokozatáról – κάθαρσις (megtisztulás), φωτισμός (megvilágosulás), τελείωσις (tökéletessé válás, beavatás, megszentelődés) – szóló tanítás forrása Ál-Areopagita Szent Dénes *A menyeyi hierarchiáról* című műve, lásd a 3, 2; 7, 3 és 8, 2 stb. fejtegeteket (CD II, 19, linn. 1–7; 30, linn. 23–24; 31, linn. 1–4; 34, linn. 13; Vidrányi 1994, II. 222, 233, 236).
- 45 Jeuneau úgy véli, e szöveg helyen azonosítható, de utal a tétel forrására, Aristotelés *A lélekről* című művének 3, 4. (429 B 30) és 8. (431 B 21) fejezeteire. Az utóbbi helyen olvasható a következő, ismert tétel: „a lélek valamiképpen azonos minden létezővel” (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα; Ross, W. D., ed., *Aristotelis De anima*, Oxonii: e typographeo Clarendoniano, 1956, 76).
- 46 Vö. Maximus Confessor: *Ambigua ad Johannem*, PG 91, 1076 A 2–4 (7. *ambiguum* Nazianzoszi Szent Gergely *A szegények iránti szeretetről* mondott beszédéhez [*Oratio 14*], az *unio mystica* állapotának részletes leírásával); 1088 D 6–8 (7. *ambiguum*, a *theosis*, megistenülés állapotának jellemzése); 1140 C 9–10 (*10. ambiguum* a Gergely által Szent Athanasios dicséretére mondott beszédhez, 20. fejezet: szemlélődés Melkisédekről). A fény által átjárt levegő hasonlatáról, mely a misztikus unitót és az abban remélt istenlátást írja le az üdvösség állapotában, lásd Pépin 1967.
- 47 Szabad idézet Szent Ágostontól az *Isten városáról* XXII. 29 alapján (CC SL 48, 861, linn. 184–187; a magyar kiadásban: IV. 539). Lásd a [8.] pont alatt.
- 48 1Kor 15, 28.
- 49 Jób 19, 26.
- 50 Nazianzoszi Szent Gergely: *Oratio 7*, 21 (PG 35, 781 C – 784 A = SC 405, 234–236). Hitvalló Szent Maximos Nazianzoszi Szent Gergely 2. *teológiai beszédének* (*Oratio 28*) 20. fejezetét magyarázva tér ki Gergely 7. *beszédének* fent idézett részére (*Ambigua ad Johannem*, PG 91, 1249 D 11 – 1252 A 1 és 1252 A 8–10). Míg Gergely itt feltehetőleg egyszerűen ‘halhatatlan, boldog lény’-t ért az ‘isten’ szó alatt, addig Maximos értelmezésében – melyet

| 14 hasonulásából. Amennyire ugyanis az emberi értelem fölemelkedik a szeretet révén – mint Maximos mondja –, annyira az isteni bölcsesség is leereszkedik a könyörületesség révén; s ez az oka és lényege minden erénynek.<sup>43</sup> Következésképp minden teofánia, tehát minden erény az emberben és Istentől és mindkettőjükből jön létre, nem pedig az emberen kívül, mind ebben és életben, melyben eddig is elkezdett alakot ölteni azokban, kik méltók reá, mind pedig annak eljövendő életében, ki elnyeri majd az isteni boldogság tökéletességét.

**T.** A teofániák tehát Istentől kiindulva, kegyelem révén jönnek létre a megvilágosult, megtisztult, beteljesedett<sup>44</sup> anyagi és emberi természetben, az isteni bölcsesség leereszkedése s az emberi értelem fölemelkedése által.

**M.** Pontosan. Elvégre ezzel a felfogással összhangban áll az, amit szintén Maximos mond, | 450 hogy amit csak képes megérteni az értelem, azzal azonosná is válik.<sup>45</sup> Amily mértékben tehát a lélek felfog valamely erényt, oly mértékben azonosul is azzal. [10.] Ha pedig példákat szeretnél hallani mindezekre, akkor nyilván ismét Maximoshoz kell fordulnod. Amint ugyanis a Nap által megvilágított levegő semmi másnak nem látszik, mint csakis fénynek – nem mintha elveszíténé saját természetét, hanem mivel a fény oly módon uralkodik el benne, hogy a levegőt azonosnak véljük a fényvel –, úgy az Istennel összekapcsolódó emberi természetet is teljesen Istennek mondjuk, nem mintha megszűnne e természet, hanem mert befogadja az istenségben való részeseledést, úgyhogy úgy tűnik: egyedül Isten van jelen benne. Továbbá, a levegő fény híján sötétnek mutatkozik, míg a Nap világozóságát, ahogy az önmagában fennáll, semminő testi érzék nem fogja föl; midőn azonban a napfény a levegőhöz vegyül, akkor kezd megjelenni olyanformán, hogy önmagában véve fölfoghatatlan ugyan az érzékek számára, a levegőhöz keveredve ellenben már felfoghatják az érzékek. Így értsd tehát azt, hogy az isteni lényeg önmagában véve felfoghatatlan, de ha az értelmes teremtményhez kapcsolódik, akkor csodálatos módon úgy tűnik, mintha csupán az isteni lényeg egymaga jelenne meg az értelmes teremtményben.<sup>46</sup> | 15 Az isteni lényeg kimondhatatlan magassága ugyanis oly igen fölülmúl minden olyan természetet, amely részesül benne, hogy rajta kívül semmi sem mutatkozik meg egyetlen értelmes lényben sem, holott e lényeg saját magában véve, mint mondtuk, semmiképpen sem jelenik meg.

**T.** Világosan látom, miről szeretnél meggyőzni. De hogy vajon mindez összefér-e a szent Ágoston atya szavaival, azt nem látom át elég tisztán.

**M.** Légy tehát figyelmesebb, és térjünk vissza Ágoston szavaihoz, melyeket az előbb idéztünk. E szavak pedig, úgy vélem, az *Isten városáról* írott munka huszonkettedik könyvében vannak: „a testek révén, melyeket viselni fogunk, minden testben, amelyet csak meglátunk, bárhová is vetjük testi szemeinket, magát az Istent szemléljük majd teljes világozóságban.”<sup>47</sup> Fontold meg a szavak jelentését! Nem azt mondta ugyanis, hogy a testek révén, melyeket viselni fogunk, magát az Istent szemléljük majd – hiszen Ő saját magában véve nem látható. Hanem így szól: „a testek révén, melyeket viselni fogunk, minden testben, amelyet csak látni fogunk, magát az Istent szemléljük majd.” Isten tehát a testek révén a testekben, nem pedig önmagában véve lesz látható. Hasonlóképpen az értelem révén az értelmekekben, az ész révén az eszekben, s nem önmagában véve jelenik majd meg az isteni lényeg. Hisz az isteni hatóerő kiválósága oly hatalmasan mutatkozik majd meg az eljövendő életben mindenkinek, aki csak méltó lesz arra, hogy Őt szemlélje, hogy rajta kívül semmi egyéb nem fényeskedik majd sem a testekben, sem pedig amaz értelmekekben. Mert „Isten” lesz „minden mindenben”.<sup>48</sup> Mintha nyíltan mondaná az Írás: egyedül Isten jelenik majd meg mindenekben. Ezért mondja szent Jób: „és testemben látom meg az Istent”.<sup>49</sup> Mintha csak azt mondta volna: ebben a testemben, melyet sok kísértés gyötör, | 451 oly nagy dicsőség támad majd, hogy amiként most semmi sem jelenik meg benne a halálon és a romlásán kívül, úgy az eljövendő életben semmi sem jelenik majd meg benne az egyedüli Istentől kívül, aki valóban az élet s a halhatatlanság és a romolhatatlanság. Am ha ő a testének boldogságával kapcsolatosan ily nagy dicsőséget jósolt, akkor mit kell gondolnunk lelkének méltóságáról? Különösen mivel – amint a nagy, teológus Gergely mondja – az üdvözültek teste ésszé, az ész értelemmé, az értelem istenné, s ily módon az üdvözültek egész természete magává Istenné változik majd át. Aminek igen szép példait | 16 hozza fel az imént említett Maximos a Gergely műveihez írott magya-

rázatában.<sup>50</sup> Ezek egyikét már idéztük, midőn a levegőről beszéltünk, most pedig hozzá fogjuk tenni a másikat is, melyet a tűz és a vas szolgálhat.<sup>51</sup> Mert amikor a tűzben megolvasztott vas folyékonyvá válik, akkor az érzékeknek úgy tűnik, hogy semmi sem marad meg a természetéből, hanem teljes egészében tüzes minőséggé változik át, s csak az ész ismeri fel, hogy folyékony állapota ellenére is megőrzi az eredeti természetét. Amiként tehát az egész levegő fénynek, az egész, folyékonyvá vált vas pedig, mint mondtuk, tüzesnek, sőt tűznek mutatkozik, jóllehet megmarad a saját szubsztanciájuk, úgy az ép értelemnek azt is el kell fogadnia, hogy amidőn a jelen világ véget ért, minden, úgy testi, mint testetlen természet csupán Istennek tűnik majd, bár természetük sértetlenül megmarad, úgy, hogy Isten is, ki önmagában véve felfoghatatlan, bizonyos módon benne lesz a teremtményben, míg a teremtmény maga is egy kibeszélhetetlen csoda által Istenné változik át. De erről legyen elég ennyi, ha számodra kellőképpen világos.

**T.** Természetesen világos, már amennyire az ilyen dolgok egyáltalán világosak lehetnek a mi elménk számára. Hisz kimondhatatlan dologról ki tudna oly világosan szólni, hogy semmi további ne keltse fel az érdeklődők vágyát? Különösen mivel semmi egyéb megdicsőülésre nem nyertünk ígéretet ama dolgokon kívül, melyeket ezen a világon hit által hiszünk, s az ész segédletével kutatunk, és amelyek felől – amennyire lehet – meggyőződést szerzünk, az eljövendő életben pedig tapasztalás útján ismerünk majd meg.

**M.** Óvatosan és ésszerűen vélekedsz. Ezért úgy gondolom, vissza kellene térnünk a kitűzött tárgyhoz, tehát a természet felosztásaihoz.

**T.** Így van, vissza kell térnünk, mivel módszeresen kell haladnunk a mondanókban, hogy célt érthessünk.

[11. *A teremtő és nem teremtett természetről.*] **M.** Nos, úgy tűnt nekünk, hogy a természet főt említett felosztásainak első különbsége<sup>52</sup> a teremtő és nem teremtett természetet jelöli ki. Nem is alaptalanul tűnt így, hiszen az ilyen természet fáját egyedül Istenről állíthatjuk helyesen, akiről értjük, hogy mindenek egyedüli teremtője lévén, ἀναρχος (azaz kezdet nélkül való), mivel egyedül Ő az eredendő oka mindennek, ami belőle és általa létrejött. Ennélfogva Ő a végecélja is mindennek, ami belőle van; | 17 mert hozzá törekednek mindenek. Következésképp Ő a kezdet, a közép, és a vég; kezdet azért, mert belőle lett minden, ami részesül a létezésben; közép azért, mert minden benne és általa áll fenn és mozog; s vég azért, mert hozzá tart mindaz, ami keresi a | 452 maga mozgásának elnyugvását és a maga tökéletességének állandóságát.<sup>53</sup>

**T.** Igen szilárdan hiszem, s amennyire megadatik, értem, hogy kizárólag a mindenség isteni okáról lehet ezt helyesen állítani, mivel egymaga teremti a mindenséget, amely tőle származik, és maga nem teremtménye semminő magasabb rendű, Őt megelőző oknak. Elvégre Ő a legfőbb és egyetlen oka a mindenségnek, mely belőle jött létre és benne áll fenn. [12.] Mégis szeretném tudni, mit gondolsz a következő dologról. Nem kevés gondot okoz ugyanis nekem, hogy igen gyakran azt találok az isteni természetről értekezni próbáló szent atyák könyveiben, hogy e természet nemcsak teremt mindent, ami van, hanem maga is teremtetik. Mert – amint mondják – létrehoz és létrejön, teremt és teremtetik.<sup>54</sup> Ha tehát így áll a dolog, akkor nem is tudom, okoskodásunk miként áll meg a lábán. Azt mondjuk ugyanis, hogy ez a természet csupán teremt, és semmi sem teremti őt.

**M.** Jogosan kételkedsz. Hisz én is módfelel csodálkozom ezen, és szeretném, ha általad megtudhatnám, hogy e jellemzők, melyek egymással kölcsönösen ellentétesnek tűnnek, miként tehetnének egyebet, mint hogy kölcsönösen egymás ellen hatnak; és hogy miként kell az igaz észt ezzel kapcsolatosan kikérdezni.

**T.** Kezdj csak hozzá, kérlek. Hiszen az ilyen dolgok kapcsán nem a magam ítéletére vagyok kíváncsi, hanem a tiédre, s tőled várok útmutatást okoskodásunkhoz.

[Az „Isten” névről.] **M.** Nos, úgy vélem, hogy először, ha jónak látod, azt a nevet kell vizsgálnunk, mely a Szentírásban igen gyakran fordul elő, s amely az „Isten”. Hisz bár sok névvel jelöljük az isteni természetet, | 18 amilyenek például a ‘jóság’, ‘lényeg’,<sup>55</sup> ‘igazság’ és a többi ilyesféle, a leggyakrabban mégis ezzel a névvel él a Szentírás.<sup>56</sup>

**T.** Nyilvánvalóan.

Eriugena is követ – már maga Isten veszi fel magába a feltámadás utáni lelket. Eriugena jól ismerte Maximos e művét, melyet 862 és 864 között latinra is fordított.

51 Az áttüzesített vas metafizikai hasonlatának eredete Órigenés *A principiumokról* című művének II. 6. 6. fejezete. J. Pépin szerint a középkori filozófusok különösen a 13–14. századtól gyakran használták a fény által átjárt levegő és a tüzes vas metaforáját a lélek Istennel való egyesülésének képszerű ábrázolására. E metaforák azt fejezik ki, hogy a lélek az üdvözülés állapotában sem oldódik fel teljesen Istenben, hanem Isten és a lélek két különböző szubsztancia marad (vö. Pépin 1967).

52 *differentia [specifica]*, fajalkotó különbség.

53 Jeaneau szerint e leírás fontos forrásai Ál-Areopagita Szent Dénes *De divinis nominibus* (Περὶ τῶν θεῶν ὀνομάτων, *Isten nevei*) című művének 4, 4., 5, 8. és 10. fejezetei. A mű talán legfontosabb része a 4. rész, mely Istent mint a Jót (*to agathon*) tárgyalja. E rész 4. fejezete a Jót mint kozmikus okot és értelmi fényt vizsgálja. Isten eszerint egyfelől kívül van a világmindenségen (ἡ τῆς πάντων ἐπέκεινα θεότητος ἀγαθότης) mint az ok, amelyből minden keletkezett (ἐξ οὗ τὰ πάντα ὑπέστη). A létezők másfelől Istenben állnak fenn (ἐν ᾧ τὰ πάντα συνέστηκεν), másrészt visszavágnak a vele való szorosabb egységbe (οὗ ἐφίεται πάντα; Suchla, B. R. [kiad.] 1990. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*. Berlin–New York [a továbbiakban CD I], 147 és 148).

54 Eriugena a *Periphyseon* III. könyvében visszatér ehhez a tételhez, melyet állítása szerint Areopagita Szent Dénestől vett (CC CM 163, 22, linn. 577–588 = PL 122, 632 D 3–633 A 10; vö. Dénes: *De divinis nominibus* [*Isten nevei*] 5, 8; CD I, 187, linn. 4–6).

55 *essentia* – fordítható ‘létezés’-nek is, a két jelentés Eriugena számára szorosan összefügg.

56 Az itt kifejeződő archaikus szemantikai felfogás korai példája a 7. századi hispániai püspök, Sevillai Izidor műve, az *Etimológiák* (*Etymologiarum libri XII*, PL 82, 73 A – 728 C). Izidor az istenfogalmat ugyanígy Isten különböző – héber, görög, latin – megnevezései alapján fejtegeti (VII. 1. 2–40; 259 C 1 –264 A 12).

57 Isten (gör.)

58 Vö. Platón: *Kratylos* 397d3–4, ahol Sókratés ironikusan faggatja Hermogenést a nevek eredetéről, s ennek során szintén a ‘futni’ igéből származtatja a régen istennek hitt égitestek nevét: αὐτὰ ὀρῶντες πάντα αἰεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θεόντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ θεοῦ ‘θεοῦς’ αὐτοὺς ἐπονομάσαι („látva, hogy azok mind állandóan gyors mozgással haladnak és szaladnak, e futó természetük alapján nevezték őket isteneknek”). Jeaneau számos további potenciális forrást jelöl meg.

59 Zsolt 147, 15.

60 *a se ipso in se ipso ad se ipsum.*

**M.** E név etimológiája mármost a görögöktől származik. Vagy a θεωρῶ (azaz ‘látni’) igéből vezethető le ugyanis, vagy a θέω (azaz ‘futni’) igéből, vagy – ami valószínűbb, mivel egy és ugyanazon értelem van bennük – a helyes felfogás szerint mindkettőből ered. Hisz amennyiben a θεωρῶ igéből eredeztetjük, a θεός-t<sup>57</sup> ‘szemlélő’-nek értelmezzük. Elvégre Ő mindent, ami létezik, saját magában szemlél, mivel önmagán kívül semmit sem pillant meg, mert rajta kívül nincsen semmi. Ha ellenben a θέω igéből vezetjük le a θεός-t, akkor helyesen ‘futó’-nak értjük.<sup>58</sup> Ő fut ugyanis szét mindenekbe, és egyáltalán nem áll, hanem futásával tölt be mindeneket, amint írva van: „nagy hirtelen lefut az Ő rendelete”.<sup>59</sup> Ugyanakkor azonban mégsem mozog semmiképp. [*Isten mozgásáról és állásáról.*] Mert Istenről igen helyesen állítják, hogy álló mozgás és mozgó állás. Áll ugyanis önmagában, megváltoztathatatlanul, mert sohasem hagyja el a maga természetes állandóságát, de mégis mozgatja önmagát mindeneken keresztül, hogy legyenek ama dolgok, melyek lényeg szerint tőle vannak. Hisz minden az Ő mozgása révén jön létre. S ezért egy és ugyanazon értelem van a nevének, az ‘Isten’-nek mindkét | 19 értelmezésében. Isten számára ugyanis nem mást jelent mindeneket befutni, mint mindeneket szemlélni; és úgy az Ő szemlélete, mint az Ő futása által lesznek mindenek.

**T.** A név eredetéről immár kellő mértékű és valószínű meggyőződést szereztünk. De | 453 nem látom eléggé, merre mozoghat az, aki mindenütt jelen van, aki nélkül semmi sem létezhet, s akin túl semmi sem nyúlik. Elvégre Ő mindenek helye és körülvevője.

**M.** Nem azt mondtam, hogy Isten önmagán kívül mozog, hanem azt, hogy önmagától önmagában önmagához.<sup>60</sup> Nem kell ugyanis más mozgást hinnünk őbenne az Ő akaratának törekvésén kívül, mely által akarja, hogy mindenek létrejöjjenek; amiként az Ő állása sem úgy értendő, mintha mozgás után megállana, hanem ugyanezen akarat megváltoztathatatlan szándékaként, mellyel meghatározza, hogy mindenek megmaradjanak eszméik megváltoztathatatlan állandóságában. Nem a szó szoros értelmében mondjuk ugyanis róla, hogy mozog, vagy hogy áll. Hiszen látjuk, hogy e kettő egymással kölcsönösen ellentétes. Az igaz ész azonban tiltja, hogy ellentmondást gondoljunk el vagy értsünk meg őbenne, különösen mivel az állás a szó szoros értelmében a mozgás véget érése; ámde Isten nem azért kezd mozgásba, hogy valamely állásig jusson el. E neveket tehát, mint sok más hasonlót, a teremtményről valaminő isteni metafora révén vonatkoztatjuk a Teremtőre. Nem is ésszerűtlenül, mivel Ő mindazon dolgok oka, amelyek állanak vagy mozognak. Elvégre őtőle kezdik futásukat, hogy létrejöjjenek, mert Ő mindenek kezdete; és természetes mozgással jutnak el rajta keresztül őhöz, hogy őbenne megváltoztathatatlanul és mindörökké megálljanak, miután Ő mindenek beteljesedése és megnyugvása. Hiszen rajta túl már nem törekednek semmi felé, mivel benne találják meg mozgásuk kezdetét s végét. Istent tehát nem azért nevezük ‘futó’-nak, mert önmagán kívülre fut az, aki mindig megváltoztathatatlanul áll önnön magában, s aki mindeneket betölt, hanem azért, mert mindeneket futásra késztet a nem létezők közül a létezők közé.

## Válogatott bibliográfia

AL = *Aristoteles Latinus*

Allard, G.-H. 1983. *Johannis Scoti Eriugena Periphyseon. Indices generales.* Montréal–Paris.

Alonso, J. M. 1950–1951. „Teofanía y visión beata en Escoto Erígena”: *Revista Española de Teología*, vol. X, cuad. 3º (núm. 40), 361–389; vol. XI, cuad. 3º (núm. 44), 255–281.

Bieler, L. 1973. „Remarks on Eriugena’s Original Latin Prose”: J. J. O’Meara – L. Bieler (szerk.): *The Mind of Eriugena.* Dublin, 140–146.

Brennan, M. 1989. *Guide des études érigéniennes – A Guide to Eriugenian Studies.* Bibliographie commentée des publications 1930–1987. A Survey of Publications 1930–1987. Fribourg–Paris.

Cappuyns, D. M. 1929. „Note sur le problème de la vision béatifique au IX<sup>e</sup> siècle”: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* I, 98–107.

Cappuyns, M. 1965. „Le *De imagine* de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène”: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* XXXII, 205–262.



- CC CM = *Corpus Christianorum, Continuatio mediaevalis*  
 CC SL = *Corpus Christianorum, Series Latina*  
 CD = *Corpus Dionysiacum*  
 Cohn, L. – Wendland, P. (kiad.) 1962. *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*. Vol. I. Berlin, 34.  
 Contreni, J. J. – Ó Néill, P. P. 1997. „Introduction”: uők (szerk.): *Glossae divinae historiae. The Biblical Glosses of John Scottus Eriugena*. Firenze, 3–85.  
 Crouse, R. D. 1996. „Primordiales causae in Eriugena’s Interpretation of Genesis: Sources and Significance”: G. Van Riel et al. (szerk.): *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*. Leuven, 209–220.  
 CSEL = *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum*  
 D’Onofrio, G. 2002. „Cuius esse est non posse esse. La quarta species della natura eriugeniana, tra logica, metafisica e gnoseologia”: J. McEvoy – M. Dunne (szerk.): *History and Eschatology in John Scottus Eriugena and his Time*. Leuven, 367–412.  
 Floss, H. J. (kiad.) 1853. *Joannis Scoti opera quae supersunt omnia ad fidem Italicorum etc.* PL 122. Paris (reprint: Turnhout, 1978).  
 Gersh, S. E. 1973. *Κίνησις ἀκίνητος. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*. Leiden.  
 Gersh, S. 1986. *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*. I–II. Notre Dame, Indiana.  
 Gregory, T. 1963. „Note sulla dottrina delle «teofanie» in Giovanni Scoto Eriugena”: *Studi medievali* (3ª serie) IV/1, 75–91.  
 Jeaneau, É. A. 1987. „Jean Scot et la métaphysique du feu”: uő.: *Études Érigéniennes*. Paris, 299–319.  
 Jeaneau, É. A. (kiad.) 1996. *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon. Liber primus*. Brepols.  
 Locher, A. (kiad.) 1976. *Marii Victorini Afri opera theologica*. CSEL 83. Leipzig.  
 Lossky, V. 1962. *Vision de Dieu*. Neuchâtel.  
 Madec, G. (kiad.) 1978. *Iohannis Scotti De divina praedestinatione liber*. Turnhout.  
 Madec, G. 1980. „Observations sur le dossier augustinien du »Periphyseon«”: W. Beierwaltes (szerk.): *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Heidelberg, 75–84.  
 Madec, G. 1988. „Le dossier augustinien du *Periphyseon* de Jean Scot”: uő (szerk.): *Jean Scot et ses auteurs. Annotations Érigéniennes*. Paris, 73–137.  
 Marenbon, J. 1981. *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*. Cambridge University Press.  
 Mathon, G. 1960. „Jean Scot Érigène, Chalcidius et le problème de l’âme universelle (À propos des *Annotationes in Martianum* 7, 10)”: *L’homme et son destin d’après les penseurs du Moyen Age*. Actes du premier congrès international de philosophie médiévale, Louvain.  
 Mattalia, D. (kiad.) 1999. *Dante Alighieri, La Divina Commedia III: Paradiso*. Milano.  
 McKitterick, R. 1995. „The Palace School of Charles the Bald”: uő: *The Frankish Kings and Culture in the Early Middle Ages*. Aldershot, 326–339.  
 MGH = *Monumenta Germaniae historica*  
 Minio-Paluello, L. (kiad.) 1961. *Aristoteles Latinus 1: Categoriae vel Praedicamenta*. Bruges–Paris.  
 Nidditch, P. H. (kiad.) 1975. *John Locke, An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford.  
 Norris, J. 1698. *Treatises upon Several Subjects*. London.  
 Patkós J. (ford.) 1991. „Philón, A világ teremtéséről”. *Magyar Filozófiai Szemle* 35/6, 821–865.  
 Pépin, J. 1967. „»Stilla aquae modica multo infusa vino, ferrum ignitum, luce perfusus aer«. L’origine de trois comparaisons familières à la théologie mystique médiévale”: *Divinitas* 11/1, 331–375.  
 PG = *Patrologia Graeca*  
 Piemonte, G. 1986. „L’expression »quae sunt et quae non sunt«: Jean Scot et Marius Victorinus”: G.-H. Allard (szerk.): *Jean Scot écrivain*. Montréal–Paris, 81–113.  
 PL = *Patrologia Latina*  
 Rodis-Lewis, G. (kiad.) 1979. *Malebranche, Oeuvres I*. Paris.  
 Rorem, P. – Lamoreaux, J. C. 1998. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford.  
 Ross, W. D. (kiad.) 1956. *Aristotelis De anima*. Oxonii.  
 SC = *Sources chrétiennes*  
 Sheldon-Williams, I. P. 1959. „A Bibliography of the Works of Johannes Scottus Eriugena”: *The Journal of Ecclesiastical History* X/2, 198–224.  
 Sheldon-Williams, I. P. 1973. „Eriugena’s Greek Sources”: J. J. O’Meara – L. Bieler (szerk.): *The Mind of Eriugena*. Dublin, 1–12.  
 Vidrányi K. (szerk.) 1994. *Az isteni és az emberi természetéről*. I–II. Budapest.  
 Victorisz, L. 1966. *Greek Sources in the Periphyseon of John Scotus, called Eriugena*. Pontifical Institute, Toronto (kiadatlan szakkolgozat).