Vassányi Miklós

Az isteni megmutatkozás (*theophaneia*) elmélete Areopagita Szent Dénes misztikus teológiájában

1. Kérdésfelvetés

Jelen tanulmány a dénesi elmélet ismertetését vázlatos fogalomtörténeti rekonstrukcióval vezeti be, mely első lépésben az Ószövetség prófétikus istenlátásaiban kutatja az Areopagita felfogásának, fogalomértelmezésének eredetét, második lépésben elhatárolja a *theophaneia* fogalmát a *theophaniá*étól, harmadik lépésben pedig röviden kitér a terminus Nüsszai Gergely általi, némileg más értelemben való használatára.[1] Ezután a misztikus teológia s antropológia metszetében mozogva vizsgáljuk a *teofánia* (θεοφάνεια), azaz 'isteni megjelenés, megmutatkozás' elméletét Areopagita Dénes műveiben a (Migne által Hitvalló Maximosznak tulajdonított, de valójában) nagyobbrészt Szküthopoliszi János által írt *Scholion* szem előtt tartásával.

A teofánia dénesi elméletének fő teoretikus kérdése a misztikus istenismeret, közelebbről az istenlátás, *visio beatifica* problematikájába ágyazódik be: Az ortodox misztika ugyanis egyfelől közvetlenül elérhetővé akarja tenni az emberi megismerés számára Istent, másfelől viszont egyértelműen fenntartja Isten hiperbolikus transzcendenciáját. Areopagita e két tendencia közötti ellentmondás feloldására alkalmazza a teofánia sajátos fogalmát, mely így egy ismeretelméleti *közvetítés* kulcsfogalma lesz. A teofánia eszerint olyan kinyilatkoztatás, amely egyszerre *eltakar* és *megmutat*: a végtelent a véges arányaira kicsinyíti. Kérdéses azonban, hogy ha nem Isten *lényegéről* tájékoztat, akkor miről; és hogy ez esetben hogyan lehet általa visszatalálni Istenhez – ami a hívő hivatása.

2. Az isteni megmutatkozás az Ószövetségben

Dénes teofánia-fogalma – filológiai jegyek (terminológiai azonosság) és tartalmi jegyek alapján ítélve – meghatározóan ószövetségi ihletésű. A prófétikus istenlátást kifejező héber főterminus (מַרְאָה, מַרְאֶה)[2] *Septuaginta*-beli tipikus fordítását (ὅρασις)

[1] A tanulmány az OTKA K81278 pályázatának támogatásával készült.

[2] E két, egyformán a ראה gyökhöz tartozó terminuson kívül ilyen jelentésben használatosak még különösen a חזה gyökhöz tartozó szavak: *chizzáyón* (חִזָּיוֹן), *cházón* (חָזוֹן, 'isteni közlés látomásban, jóslatban, próféciában,' 2Sám 7,17; 1Krón 17,15; Zak 13,4 stb.) és *machazeh* (מַחֲזֶה, 'látomás extatikus állapotban,'

használja a teofánia fődefiníciójában (*De caelesti hierarchia* 4, 3) lényegi értelmezésül. De a tartalmi hasonlóság is ugyanilyen fontos. Az idevágó, a patrisztikus Szentírás-értelmezésekben is nagy hangsúlyt kapó, legfontosabb szöveghelyek (2Móz 3; 4Móz 24; Ézs 6; Jer 1; Ez 1 stb.) alapján azt mondhatjuk, hogy az isteni megmutatkozás, a látomás tárgya általában valamilyen különös megjelenésű érzéki dolog (égő, de el nem égő csipkebokor, viharfelhő, trónkocsi), melyet a látó (רֹאֶה), a próféta azonnal Isten önközléseként értelmez (pl. Ez 1,1: וָאֶרְאֶה מַרְאוֹת אֱלֹהִים, *Sept.* εἶδον ὁράσεις θεοῦ). A látás e modusza a valóságos látás, a szó kiváltképpeni értelmében vett látás, a valóság meglátása a kevésbé valóságosban (ahogyan majd Nüsszai Gergely értelmezi), amit a biblikus nyelv minden ceremónia és külön jelölés nélkül a 'látni' (חזה, ראה) ige révén fejez ki, melyet gyakran *figura etymologicá*ban követ az azonos gyökből származó 'látomás' terminus. A valóság látását elkerülhetetlenül kíséri a megértés vagy felismerés: a valóság nem tud úgy megmutatkozni, hogy ne értelmezné és igazolná önmagát a látó szemében. Ez tehát belátó látás, melynek általában valami konkrét közléstartalma is van: hírhozó (2Móz 3,2: מַלְאָךְ). Isten megszólal a teofánikus felhőből, a trónkocsi-jelenésből, és utasít.

Látva lenni Isten szempontjából nézve annyi mint megjelenni (נִרְעָה, וַיֵּרָא) a látó számára egy bizonyos, nem kimerítő aspektus alatt. A belátó látás így – figyelmeztet a mózesi istenlátás kapcsán a Nazianzoszi is –[3] Isten egy lehetséges vetületére korlátozódik. Isten mindig egy partikularitásnak mutatkozik, sohasem jelenik meg a teljes isteni dicsőség. Ez is tartalmi hasonlóság az ószövetségi istenlátás és a dénesi teofánia-elmélet között.

3. A theophaneia *lehetséges elhatárolása a* theophaniá*tól*

Csak röviden szeretnék kitérni a *theophaneia*, illetve *theophania* terminusok közötti különbségre. Ismeretes, hogy a θεοφάνια (*plur. neutr.*) a klasszikus és császárkori görög terminológiában vallási ünnep, melynek során istenek szobrait (Aelianusnál az új Ápisz-bikát)[4] mutatják meg a népnek.[5] Közismert továbbá, hogy a patrisztikus szókészletben a Megváltó születését (τὰ γενέθλια τοῦ Σωτῆρος) jelenti a szó. A két terminus közötti különbség egyetlen hangra való korlátozódása (az etimológiai rokonsággal együtt) kétségtelenül a jelentések közelségére utal. A *theophania* a keresztény terminológiában mindenesetre Isten egyszeri, rendkívüli megjelenése a hús felöltése (σάρκωσις, ἐνανθρώπησις) révén, ami maga a *teljes* Gondviselés (οἰκονομία); míg a *theophaneia* a természetfeletti látás visszatérő eseménye, melynek üdvtörténeti hatása térben és időben korlátozott: *részleges* Gondviselés. E két jelen-

1Móz 15,1: Isten szava látomásban érkezik Ábrahámhoz; 4Móz 24,4 és 24,16: Bálám látomása stb.), melyeket *figura etymologicá*ban kísérhet a gyökhöz tartozó ige (חָזָה, 'lát, szemlél').

3 Vö. *Or* 28, 3.

4 *De natura animalium* 11, 10: τοῦ νέου δαίμονος τὰ θεοφάνια θύοντες Αἰγύπτιοι.

5 Vö. Hérodotosz 1, 51; Philosztratosz, *Vita Apollonii* 4, 31.

tés a szemantikai különbség ellenére bizonyos mértékig összekapcsolódik Dénes *Istennevekről* írott művének egy szakaszában (1, 4), ahol a szerző a túlvilági üdvözítő látás tárgyaként Krisztus látható megmutatkozását (ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας), megdicsőült testét nevezi meg.[6] Itt a teljes Gondviselés egyszerre részleges is, és fordítva. (A *Scholion* e szakaszhoz fűzött magyarázata hasonlóan egyezteti össze *theophaneia* és *theophania* fogalmát; ld. 6. pont.)

4. Az isteni megmutatkozás ontoteológiai értelmezése Nüsszai Gergelynél

Nüsszai Gergelytől a teofánia *metafizikai* értelmezését kapjuk.[7] A *Mózes életé*ben a Hórébh-hegyi istenlátás misztikus értelmezése során (első mózesi teofánia, PG 44, 332sk)[8] Gergely az égő csipkebokor (θάμνος ἀκανθώδης) fényét (φέγγος) a próféta értelmi megvilágosodásának fogja fel (καταφωτίζεται), amennyiben (a csipkebokorban megmutatkozó) Isten mint igazság az értelem világossága. Az igazság megismerése (ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσις) mármost lényegileg a nem létezővel kapcsolatos téveszméinktől tisztít meg (καθάρσιον), hiszen az igazság definíciója (ὁρισμὸς ἀληθείας) az, hogy „nem téved a létező megismerésében" (τὸ μὴ διαψευσθῆναι τῆς τοῦ ὄντος κατανοήσεως). A tévedés ugyanis „az értelemben keletkező képzet a nem létezőről" (φαντασία τις περὶ τὸ μὴ ὂν ἐγγινομένη τῇ διανοίᾳ), mely a nem létezőt létezőnek tünteti fel (ὡς ὑφεστῶτος τοῦ μὴ ὑπάρχοντος). Az igazság ezzel szemben „a létező tévedés nélküli ismerete" (ἡ τοῦ ὄντος ἀσφαλὴς κατανόησις).

> Evilági állapotunkban igen hosszú idő alatt is alig ismerjük meg (μόλις κατανοήσει), mi valójában „ama létező, mely a saját természete által birtokolja a létezést" (τὸ ὂν, ὃ τῇ αὐτοῦ φύσει τὸ εἶναι ἔχει), és mi a „nem létező, melynek egyedüli léte a látszólagos lét" (τὸ μὴ ὂν, ὃ ἐν τῷ δοκεῖν εἶναι μόνον ἐστίν), s amelynek „természete nem önmagára támaszkodik" (ἀνυπόστατον ἔχον ἐφ' ἑαυτοῦ τὴν φύσιν). Mózes így első-

[6] Τότε δὲ, ὅταν ἄφθαρτοι καὶ ἀθάνατοι γενώμεθα… πάντοτε σὺν κυρίῳ κατὰ τὸ λόγιον ἐσόμεθα τῆς μὲν ὁρατῆς αὐτοῦ θεοφανείας ἐν πανάγνοις θεωρίαις ἀποπληρούμενοι φανοτάταις μαρμαρυγαῖς ἡμᾶς περιαυγαζούσης ὡς τοὺς μαθητὰς ἐν ἐκείνῃ τῇ θειοτάτῃ μεταμορφώσει… (*Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus* [a továbbiakban = CD 1; Patristische Texte und Studien, Bd. 33]. Hrsg. von B. R. Suchla. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 1990, 114).

[7] Az égő csipkebokor gergelyi, 'historikus' leírása és értelmezése szerint Mózes a pusztában pásztorként „félelmetes isteni jelenést" lát délidőben (φοβερὰν γενέσθαι αὐτῷ θεοφάνειαν, ld. PG 44, 305 C 5; vö. 2Móz 3,2).

[8] Mózes – Gergely szerint – még két nagy teofániában részesül: egyfelől akkor, amikor az istenismeret hegyén a törvény átvétele végett bemegy a teofánikus felhőbe (vö. 2Móz 20,21; „theóriáját," azaz misztikus értelmezését ld. PG 44, 372 C-377 C), másfelől akkor, amikor a színről-színre látás reményében a hasadékba áll (vö. 2Móz 33,11; ld. uo. 397 D-408 C).

sorban azt értette meg a teofániában (ἐν τῇ θεοφανείᾳ), hogy a többi – érzéki, illetve értelmi – dolog közül semmi sem létezik a szó szoros értelmében. Az egyedüli valóságos létező a legfelül álló szubsztancia, mely a mindenség oka, amelyre föl van függesztve a mindenség (πλὴν τῆς ὑπεράνω ἑστώσης οὐσίας καὶ αἰτίας τοῦ παντός, ἀφ' ἧς ἐξῆπται τὸ πᾶν).

Az értelem (ἡ διάνοια) meglát ugyan más dolgokat is a létezők között (τι καὶ ἀλλὸ ἐν τοῖς οὖσιν βλέπει), de a gondolkodás a létezők egyikében sem látja meg a más-ra-rá-nem-szorulást (lat. *aseitas*: ἐν οὐδενὶ τῶν ὄντων τὸ ἀπροσδεὲς τοῦ ἑτέρου εὐθεωρεῖ ὁ λόγος), „ami által lehetséges a létezőben való részesülés nélkül létezni" (ᾧ δυνατόν ἐστι δίχα τῆς μετουσίας τοῦ ὄντος εἶναι).

A mindig ugyanúgy lévő (τὸ δὲ ὡσαύτως ἔχον ἀεί, platonikus kifejezés) dolog viszont épp ilyen: nem szorul rá másra, és minden mástól független (παντὸς ἀνενδεὲς ἑτέρου). Kizárólag vágyott dolog (τὸ μόνον ὀρεκτόν), mely maga semmire sem vágyik, s amelyben minden egyéb dolog részesül (παρὰ παντὸς μετεχόμενον, platonizáló kifejezés), miközben ő maga nem csökken (ἐν τῇ μετουσίᾳ τῶν μετεχόντων οὐκ ἐλαττούμενον). Ez a valóságos létező (τὸ ὄντως ὄν, platonikus kifejezés), melynek megismerése az igazság megismerése (ἡ τούτου κατανόησις ἡ τῆς ἀληθείας γνῶσίς ἐστιν).

A teofánia gergelyi koncepciója tehát egyfajta értelmi megvilágosodásé – az *illuminatio cognitiva* platonikus teóriája képezi elméleti alapjait. A teofánia Isten bevilágítása az értelembe, mely a létezőt létezőnek, a nem létezőt nem létezőnek mutatja, így juttat el az igazsághoz. Elmélete ezért a megismerés igazságának isteni garanciáját nyújtja: Istenben van összerendezve lét és igazság; illetve Isten az az alap, amelyen megmutatkozik, nyilvánvalóvá válik lét és igazság koordinációja. Ez a koordináció ugyanis nem magától értetődő: magyarázatot követel. Létezés és igazság fogalmainak összetartozása az istenfogalomban pedig a teofánia révén világosodik meg az ember számára.

A teofánia – Gergely felfogása szerint – másfelől Isten ontológiai különbségére világít rá. Az isteni megmutatkozás e rejtett, metafizikai jelentése a feltétlen uralma a feltételes felett. A teofánia képes érzékeltetni, hogy a mindenség léte feltételes; sőt, *megmutatja* a feltételt az értelmi látásnak, a látás magasabb érzékenységének. A belátó látás a teofániában meglátja az önelégséges létalapot (ontológiai autarkiát) mint Isten legfontosabb határozmányát. Isten ontológiai különbsége eszerint nem pusztán logikailag alátámasztott következtetés, hanem bizonyos értelemben szemlélhető jelenség: megmutatkozik.

Dénes teofánia-elmélete implikálja e tézisek egy részét, más részükkel viszont szembenáll.

5. Az isteni megmutatkozás restriktív jellege Dénesnél

A mennyei hierarchiáról 4, 3 fejezete szerint a teofánia egyfajta látás vagy látomás (ὅρασις), melyet a szent angyali rendek feladata közvetíteni az emberek számára megvilágosító, de Isten lényegét mégsem közlő látomások formájában. Dénes e szöveghelyen a mennyei szubsztanciák, az angyali rendek (αἱ… τῶν οὐρανίων οὐσίων διακοσμήσεις) feladatairól beszél. E tisztán értelmi életet élő rendek szellemi úton (νοητῶς) törekednek az istenalakúságot (τὸ θεομίμητον) felvenni,[9] s anyagi közvetítés és vegyítés nélkül (ἀϋλως καὶ ἀμιγῶς) fogadják be az isteni forrásból származó megvilágosodásokat (τὰς ἀρχικὰς ἐλλάμψεις). Miután elsőrendűen és sokszorosan részesülnek az isteniben (ἐν μετουσίᾳ τοῦ θείου γινόμεναι), ezért természetes, hogy elsőrendűen és sokszorosan nyilatkoztatják ki az isteni rejtelmet (ἐκφαντορικαὶ τῆς θεαρχικῆς κρυφιότητος) az alacsonyabb rendű valóságoknak. Ezért is viselik kiváltképpen ők a *hírvivő* nevet (τῆς ἀγγελικῆς ἐπωνυμίας ἐκκρίτως ἠξιώνται), hiszen elsőként rájuk vetül az önkinyilatkoztató isteni világosság (διὰ τὸ πρώτως εἰς αὐτὰ ἐγγίνεσθαι τὴν θεαρχικὴν ἔλλαμψιν), amely csak rajtuk átszűrődve (διαπορθμεύεσθαι) juthat el hozzánk.

Az angyali rendek fő rendeltetése tehát egyfajta *szükségszerű* mediáció a vezetésre szoruló és a vezető valóságfokok között. E közvetítés nélkül (αὐτόθεν ἀμέσως) nem történhet isteni megmutatkozás. Dénes az Írásokra való hivatkozással határozza meg az isteni természet megismerhetőségének főszabályát, mely szerint „maga az isteni rejtelem mibenléte" (αὐτὸ μὲν ὃ τί ποτέ ἐστι τὸ τοῦ θεοῦ κρύφιον), tehát az isteni lényeg közvetlenül egyáltalán nem szemlélhető, más létrendbe való tartozása (ontológiai különbsége) miatt közvetlenül nem megismerhető. Ez Gergelynél a *második* mózesi teofánia filozófiai tanulsága.

Pervazív jósága miatt azonban Isten mégis közölni akarja magát, s ezért véges vetületeket vetít ki magából:

> „…de isteni megmutatkozások keletkeztek a szentek számára, az Istenhez illő kinyilatkoztatások [ἐκφαντορίας] formájában, bizonyos szent s a szemlélők természetére szabott látomások által [ὁράσεων]. A tökéletesen bölcs istenismeret az ilyen látomást tehát – mely saját magában ábrázolva nyilatkoztatta ki az isteni hasonlóságot [ὁμοίωσιν], mintegy az alak nélküli valóságok alakba öltöztetésével – joggal nevezi isteni megmutatkozásnak, minthogy ez a szemlélőt az isteni valósághoz [τὸ θεῖον] emeli, amennyiben az ilyen látomás révén isteni megvilágosodás jön létre [ἐλλάμψεως] a szemlélőkben, s mivel szent módon beavatást

[9] νοητῶς γὰρ ἐπὶ τὸ θεομίμητον ἑαυτὰς ἀποτυποῦσαι… καὶ μορφοῦν ἐφιέμεναι τὸ νοερὸν αὐτῶν εἶδος… (PG 4, 180 A = *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae* [a továbbiakban CD 2; Patristische Texte und Studien, Bd. 36]. Hrsg. von G. Heil und A. M. Ritter. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1991, 21).

nyernek valamilyen isteni dologba. Ezekbe az isteni látomásokba dicső elődeink a mennyei hatalmak közreműködésével kaptak beavatást."[10]

Az Areioszpagoszi több, részben paradox fundamentálteológiai és metafizikai meggyőződése fejeződik ki ebben a döntő jelentőségű szakaszban: Isten abszolút transzcendens, mégis van 'letompított' kisugárzása; az isteni természet rejtett lényegéből így éppenséggel az önközlés vágya fakad; Isten természete tehát annyiban kettős vagy ambivalens, hogy ellentétes tendenciák feszülnek egymásnak benne, hiszen egyszerre elrejti és felfedi magát. A létezés egésze *rend* (lenni *simpliciter* annyi mint rendben lenni vagy elrendezve lenni), de nem homogén, hanem hierarchikusan tagolt és átmenetes – szinte nem más, mint közvetítések sorozata, amelyben minden rend kétfelé tájolt: felfelé igazodik, lefelé előír; a felülről való mintavétel és a lefelé való mintaadás közötti, alkotó jellegű tevékenység a *redukció*, a lényeg szemlélhetővé vagy utánozhatóvá egyszerűsítése; a létezők *természete* a természetük *elhagyása* – azaz természetük, hogy kilépjenek a természetükből, amikor felfelé igyekeznek a magasabb minták imitációja során.

Dénes ontológiájának ezek szerint van egy alapfeszültsége: Az Őslény a transzcendens magból kifelé tart; minden mást viszont az imitáció, a magba való visszatérés vágya mozgat. A létezők természete ennek megfelelően nem statikus, hanem bizonyos fokig feszültségben áll önmagával. A teofánia ebben az elgondolásban Isten preskriptív eszköze, mellyel – katalizáló lényeken keresztül – felfelé igazodásra, felmenetelre (*anabasis*) szólítja a tőle közvetlenül elszigetelt szubsztanciákat. A teofánia lényege kétségtelenül a *redukció*, a végtelen egy lehetséges és egyben valós vetületének megmutatása a végesben a véges számára egy kreatív-produktív művelettel (hiszen a teofániát az angyali rendek állítják elő). Olyan redukció, melyben az ismeretlen transzformációs művelet során is megőrződik az isteni hatóerő; olyan átalakítás, amelyen 'áthatol' Isten hatóoksága, hisz enélkül a jelenésnek nem lenne mozgatóereje.

[10] ...θεοφάνειαι δὲ τοῖς ὁσίοις γεγόνασι κατὰ τὰς πρέπουσας θεῷ διὰ δή τινων ἱερῶν καὶ τοῖς ὁρῶσιν ἀναλόγων ὁράσεων ἐκφαντορίας. Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν ὅρασιν ἐκείνην, ἥτις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θείαν ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν ὡς δι' αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως καί τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυουμένων. Ταύτας δὲ τὰς θείας ὁράσεις οἱ κλεινοὶ πατέρες ἡμῶν ἐμυοῦντο διὰ μέσων τῶν οὐρανίων δυνάμεων. Erdő P. fordítása némileg módosítva, *Az isteni és az emberi természetről* (vál. Vidrányi K., Budapest: Atlantisz, 1994) 2, 225 (= PG 3, 180 C = CD 2, 22 [ld. 7. lj.]). További dénesi szöveghelyek a teofániáról: *De divinis nominibus* 1, 2 (CD 1 [ld. 5. lj.], 110, 16. sor); 1, 4 (uo. 114, 9. sor); 1, 6: θεοφανείας ὁράσεων (uo. 118, 5. sor); 10, 2: ἐν ταῖς ἱεραῖς τῶν μυστικῶν ὁράσεων θεοφανείαις (uo. 215, 14. sor); *De caelesti hierarchia* 7, 1 (CD 2, 27, 11. sor); *De ecclesiastica hierarchia* 3, 10 (uo. 90, 1. sor); 4, 12: θεοφανείας καὶ θεουργίας (uo. 103, 21. sor); 5, 7 (uo. 113, 22. sor); *Epistola* 8, 1: τὸν ἱερὸν ἐκεῖνον Μωσέα διὰ πολλὴν πραότητα τῆς θεοφανείας ἠξιώμενον (uo. 171, 4. sor).

6. Az isteni megmutatkozás a Corpus Dionysiacum *kommentárjában*

A kora-középkori *Scholia ad Caelestem hierarchiam* hangsúlyozza,[11] hogy a teofánia – bár egyfajta megvilágosodás (ἔλλαμψις) – mégsem világítja meg (φαίνειν) Istent magát, hisz ez lehetetlen. A szentek különböző látomások révén csupán szellemi befogadóképességükkel arányos (ἀνάλογος) megvilágosodásra lehetnek méltóak:

> „[Areopagita] ezt nem azért nevezi teofániának, mert megvilágítja az Istent, és megmutatja, mi Ő – hiszen ez lehetetlen; hanem azért, mert a szentek bizonyos szent és befogadóképességükhöz illő látomások révén [διά τινων ὁράσεων] – melyekről azt állítja, hogy az angyalok közreműködésével jönnek létre – méltónak találtatnak az isteni megvilágosodásra [θείας ἐλλάμψεως]."[12]

Ez az értelmezés összhangban áll az isteni megismerhetetlenség kappadókiai és dénesi tézisével.

Az istennevekről I:4-ben szereplő *theophaneia* terminushoz írott *scholion* (PG 4, 197 C 12–D 8) első része bizonyosan a korai VI. századi, Dénes-magyarázó szír püspöknek, Szküthopoliszi Jánosnak tulajdonítható. A scholion első része szerint Krisztus *látható* teofániája „az Ő isteni teste" (τὸ θεῖον αὐτοῦ σῶμα), „élő húsa" (ἡ ἐμψυχωμένη σάρξ). Krisztusnak ezzel szemben lesz *szellemi* teofániája is, melyet az ész észlelhet majd, és csak az üdvözülés állapotában szemlélhetünk tökéletesebb módon (ἡ δὲ νοητὴ, ἥτις κατὰ νοῦν ἔσται ἡμῖν μεθεκτή τότε τελειοτέρως).

A jelentős scholion zárómondata már nem a szküthopoliszi püspök műve. E lezáró rész szerint a magasabbrendű teofániától, isteni megmutatkozástól is el fogunk fordulni maga Isten felé (ἐπιστραφέντες πρὸς Θεόν), hogy Tőle elnyerve a tökéletes megvilágosodást (ἐκεῖθεν τελείως ἐλλαμπόμενοι), összetett mivoltunk feladásával oszthatatlan egységgé váljunk (ἑνοειδῶς ἓν γενώμεθα). Ezen utolsó

[11] Szküthopoliszi János korai VI. századi, illetve Hitvalló Maximosz, valamint más, azonosítatlan szerzők jóval későbbi kommentárjának egyesített szövege Guillelmus Morelius 1562-es, párizsi kiadása óta *S. Maximi Scholia* cím alatt jelenik meg, jóllehet a *scholion*ok túlnyomó részének szerzője Szküthopoliszi János szíriai püspök (*„of the approximately 225 columns of Greek text in Migne, around 160 columns can be ascribed with certainty to John"* – P. Rorem és J. Lamoreaux: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Oxford: Clarendon Press, 1998, 38. o.). A PG 4 szövegkiadása (1857) úgyszólván szentesítette ezt a gyakorlatot (ld. ezzel kapcsolatban B. R. Suchla: *Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. Ein weiterer Beitrag zur Überlieferungsgeschichte des CD.* NASW [Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen], I. Klasse, 1984/4, 176-188. o.).

[12] Θεοφάνειαν εἶναί φησιν οὐ διὰ τὸ φαίνειν τὸν Θεὸν καὶ δεικνύειν, ὅ τι ποτέ ἐστι· τοῦτο γὰρ ἀμήχανον· ἀλλ' ὅτι θείας ἐλλάμψεως οἱ ἅγιοι ἀξιοῦνται διά τινων ὁράσεων ἱερῶν καὶ αὐτοῖς ἀναλόγων, ἃς δι' ἀγγέλων γίνεσθαι λέγει. (*A mennyei hierarchiáról* 4, 3-hoz írott kommentár, PG 4, 56 C 5-9.) A *scholion* szerzője valószínűleg nem Szküthopoliszi János, mivel Rorem és Lamoreaux fordítása nem tartalmazza ezt a passzust (vö. P. Rorem–J. Lamoreaux, i.m., 155-156. o.). E két szerző ugyanis csak azokat a magyarázatokat fordította angolra, amelyek a kommentár szír recenziója alapján nagy valószínűséggel Szküthopoliszi Jánosnak tulajdoníthatóak.

lépés által a kommentár, úgy tűnik, meghaladja Dénes teofánia-elméletét, amenynyiben az istenismeret legmagasabb fokán már nem tételez fel közvetítést.

7. Konklúzió

Dénes teofánia-elmélete szemmel láthatólag megőrzi magában az ószövetségi istenlátás főbb vonásait, és fenntartja Gergely teofánia-fogalmának különösen ontoteológiai előfeltevéseit (valamint az isteni felfoghatatlanságnak a – második mózesi teofánia kapcsán megfogalmazott – tézisét). Önmagában vizsgálva egyrészt nagyfokú ontológiai feszültségtől terhes, másrészt nem határozza meg a teofániában történő transzformáció elvét. Kérdés azonban, hogy ezek a problémák valamennyire nem természetesek-e egy, az argumentatív teológia területén maradó vizsgálódásban. Végül is a tárgyalt művek a pozitív és a negatív teológia határterületein mozognak – tág értelemben vett feladatuk ama, szóban kimondhatatlan talányra való *tovább*utalás, melyet istenkérdésnek nevezünk, s amelynek megközelítésére csak a teológia harmadik faja, a misztikus teológia alkalmas. Ezt azonban az jellemzi, hogy a teofánikus felhőbe (*nephelé, gnophos, skotos*) érve elhallgat. Az istenlátás hegyéhez vezető út tehát szinte természetes módon vezet az artikulált nyelv és vele a következtető gondolkodás csendjéhez.

A teofánia-elmélet így tulajdonképpen egyszerre válaszol igennel és nemmel a valóságos istenismeret lehetőségét feszegető kérdésre. Az elméletben megjelenő feszültség, tenzió (az istenadta természetükből magasabb természetbe kilépő szubsztanciák tana), együtt a teofánikus transzformáció elvének meghatároz(hat) atlanságával, annak tünetei, hogy az Istent egyre jobban és jobban megközelítő gondolkodás nem tud tökéletesen rendszeres lenni: egyfelől nem képes megmaradni az okozat (a világ) tételezésénél az ok tételezése nélkül, másfelől viszont nem képes feltárni a rejtett ok teljes természetét. Ezért kerül előtérbe, kap hangsúlyt a *közvetítés* elmélete, amely a végtelen *jelét* tudja felmutatni a végesben.

Végső soron a kozmológiai istenérv első premisszája: a kontingencia autonómiájának tarthatatlansága vezeti oda a rendszeres-módszeres teológiát, hogy felismerje önmaga határait, lebontsa önmagát, eldobja a wittgensteini létrát. Végül is a *docta ignorantia* tudatos önellentmondásáról, feszültségéről tanúskodik a teofánia-elmélet is. Ebben az összefüggésben pedig a misztikus teológia fogalma nemhogy nem kerülendő, hanem épp ellenkezőleg: kikerülhetetlen.

Miklós Vassányi

The Theory of Theophany in the Theology of St Dionyius the Areopagite

Setting out philosophically to delineate the theory of theophany in the Areopagite's theology, the present paper, in a first instance, offers a short overview of the divine appearances in the Old Testament, then adumbrates the difference between the concepts of theophaneia and theophania, respectively, in Classical Greek, and, after that, turns to how St Gregory of Nyssa conceived of theophany in onto-theological terms.

In the main part, I point out on the basis of On Celestial Hierarchy 4, 3 that the character of Dionysius' idea of theophany is restrictive or reductive: the angelic orders produce the divine appearances in order thereby to manifest in a reduced volume the infinite divine essence, for the sake of the illumination of the lower orders of existence. The objective of this reductive representation is to offer an example to be imitated by the lower orders. This implies that lower-ranking beings have a tendency to go out of their innate natures, in an effort, ultimately, to imitate God; and that (the hyperbolically transcendent) God also has a tendency to come out of His secret and absolutely hidden essence.

In a next step, we cast a glance into the Scholia to the Celestial Hierarchy and the Divine Names, to see their interpretation of two key passages that concern the concept of theophany.

I come to the overall conclusion that the Areopagite's idea of theophany maintains the chief characteristics of the Old Testament divine appearances and St Gregory's onto-theological presuppositions. Dionysius' theory of theophany, in a final analysis, answers "yes and no" to the question concerning God's knowability. This, we believe, is due to the circumstance that discursive reasoning cannot remain thoroughly systematic as it approaches the condition of its own operation, God.