

*IN INFINITUM IRE:*  
ÁL-AREOPAGITA SZENT DÉNES  
VÉGTELEN KÖZELEDÉSE ISTENHEZ

(AZ ISTEN NEVEI IX. ÉS XIII. RÉSZÉNEK FILOZÓFIAI  
ÉRTELMEZÉSE)

VASSÁNYI MIKLÓS

ABSTRACT

*In infinitum ire: Pseudo-Denys' endless approach to God in Parts IX and XIII of On the Divine Names*

In this paper, a philosophical analysis is carried out into Parts IX and XIII of Pseudo-Denys the Areopagite's major work *On the Divine Names*. In a first instance, however, a quick reference is made to Part III as well, in order to adumbrate the Dionysian alternative to conceptual theology – which is prayer (cf. Chapter 1 of Part III). A general characterization then follows, of Dionysian theology as an impossible effort to capture God's infinity. This effort presupposes that the Aristotelian principle concerning the impossibility of going to infinity is invalid and that what needs to be done, if we really want to access divine essence, is just the opposite. Next, a short analysis situates Parts IX and XIII in the context of *On the Divine Names*, after which we delve into an analysis of Part IX. Here I argue that in this part, Denys interprets divine grandeur as inexhaustible productivity or creativity and that hereby, he gives us a preliminary sense of God's infinity. Finally, Part XIII is an explicit rejection of the idea that any divine name will ever be able to pinpoint the divine essence. Hence, ultimately, Denys embraces the proposition that a regressus infinitus would be necessary to reach God; and, apparently, that prayer and unmediated union are better ways of knowing God than conceptual theology.

## 1. AZ IMÁDSÁG DÉNES SZERINT

Isten megközelítése a mindmáig ismeretlen személyazonosságú Areopagita Dénes (*floruit cca 500*) szerint két úton lehetséges: a teológia és az ima útján. Az *Isten nevei* III. részének 1. fejezete így írja le röviden az ima természetét:

III/1. [...] Szükséges ugyanis, hogy először imádságainkkal emelkedjünk fel Őhozzá mint a Jó forrásához [ἀγαθαρχίαν], és jobban közelítve hozzá ennek során beavatást nyerjünk [μυεῖσθαι] a teljesen jó adományokba [δῶρα], melyek körülötte helyezkednek el. [...] Amikor Őt hívjuk segítségül tökéletesen tiszta imáinkkal, zavartalan elmével [ἀνεπιθολώτω δὲ νῶ] és az isteni egyesülésre való alkalmassággal, akkor mi is közel leszünk hozzá. Elvégre Ő nem is helyen van, hogy távol lehetne valamitől, és hogy bizonyos helyekről más helyekre mehetne át. De azt mondani, hogy Ő minden létezőben benne van, nem fejezi ki az Ő mindeneket meghaladó és mindeneket körülvevő végtelenségét.<sup>1</sup>

Az ima (*euchē*) eszerint különösen a teologizálás előfeltétele; felülről vezérelt kiemelkedés (*anagōgē*) az ember eredeti teremtményi helyéről; a mennyei hierarchia felsőbb lényei által irányított és ellenőrzött felfelé mozgás a létstruktúrában kijelölt hely elhagyása árán; és ugyanakkor beavatás (*myēsis*) is az Isten közelében lévő magasabb rendű kegyelmi ajándékokba. Tágabb értelemben megváltó visszafordulás (*epistrophē*) vagy visszatérés (*reditus*), megtérés az okhoz, az okba. Az ima e fajtáját, amelyik az isteni jelenléte helyezi és az Istennel való egyesülésre (*henōsis*) készíti fel a test kötelekei közül kilépő eksztatikus lelket, a filozófiai-teológiai szakirodalom ontológiai imának nevezi.<sup>2</sup> Az imádság ilyen vagy hasonló koncepciója megjelenik

<sup>1</sup> Χρηὶ γὰρ ἡμᾶς ταῖς εὐχαῖς πρῶτον ἐπ’ αὐτὴν ὡς ἀγαθαρχίαν ἀνάγεσθαι καὶ μᾶλλον αὐτῇ πλησιάζοντας ἐν τούτῳ μυεῖσθαι τὰ πανάγαθα δῶρα τὰ περὶ αὐτὴν ἰδρυμένα. [...] Τότε δὲ, ὅταν αὐτὴν ἐπικαλούμεθα πανάγνοις μὲν εὐχαῖς ἀνεπιθολώτω δὲ νῶ καὶ τῇ πρὸς θεῖαν ἔνωσιν ἐπιτηδειότητι, τότε καὶ ἡμεῖς αὐτῇ πάρεσμεν. Αὐτὴ γὰρ οὔτε ἐν τόπῳ ἔστιν, ἵνα καὶ ἀπῆ τινος ἢ ἐξ ἑτέρων εἰς ἕτερα μεταβῆ. Ἀλλὰ καὶ τὸ ἐν πᾶσι τοῖς οὖσιν αὐτὴν εἶναι λέγειν ἀπολείπεται τῆς ὑπὲρ πάντα καὶ πάντων περιληπτικῆς ἀπειρίας. (Suchla [ed.]: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus, 138. [Corpus Dionysiacum I, a továbbiakban = CD I.]) Minden fordítás jelen tanulmány szerzőjétől, kivéve, ha másként van jelölve.

<sup>2</sup> Jean Trouillard: *L’Un et l’âme selon Proclus*, 178.: prière ontologique; Andrew Louth: *Denys the Areopagite*: 92.: ontological prayer.

Dénes előtt keresztény oldalról Órigenésnél (*De oratione* VIII/2 és IX/2),<sup>3</sup> Euagrios Pontikosnál (*De oratione* 3, 35, 61, 65 stb.)<sup>4</sup> és Nyssai Szent Gergelynél is (*De oratione Dominica de beatitudinibus* 1).<sup>5</sup> Újplatonikus oldalról pedig ennek előképe Proklosnál az ima isteni eredetének és lényegének elmélyült elemzése a *Platón Timaiosához írott kommentárban*,<sup>6</sup> Plótinოსnál a lélek misztikus visszatérése az Egybe (pl. *Enneas*

<sup>3</sup> Az imádság hasznosságát taglalva Órigenés a *De oratione* VIII/2-ben így hangsúlyozza az isteni jelenlétbe emelkedést az ima során: καὶ πρῶτον γε πάντως ὠνατό τι ὁ πρὸς τὸ εὐχασθαι ταθεῖς κατὰ τὸν νοῦν, δι' αὐτῆς τῆς ἐν τῷ εὐχασθαι καταστάσεως θεῶ παριστάναί ἑαυτὸν καὶ παρόντι ἐκείνῳ λέγειν σχηματίσας ὡς ἐφορῶντι καὶ παρόντι. [...] πειστέον ὄνησιφόρον εἶναι μνήμην πεπιστευμένου τοῦ θεοῦ καὶ κατανοοῦντος τὰ ἐν τῷ ἄδύτῳ τῆς ψυχῆς κινήματα, ρυθμιζούσης ἑαυτὴν ἀρέσκειν ὡς παρόντι καὶ ἐποπτεύοντι καὶ φθάνοντι ἐπὶ πάντα νοῦν τῷ ἐτάζοντι „καρδίας” καὶ ἐρευνῶντι „νεφρούς.” (Koetschau, ed.: *Origenes Werke, Zweiter Band*, 317.) – A *De oratione* IX/2-es fejezete ugyanígy írja le az imát mint olyan folyamatot, melynek során a testet elhagyó, átszellemülő lélek Isten közelébe kerül: Ha felemeljük az „értelem szemét” (ἐπαίρομενοι γὰρ οἱ ὀφθαλμοὶ τοῦ διανοητικοῦ), hogy tülemelkedjen a keletkezett dolgokon (ἐπὶ τοσοῦτον ὑψούμενοι, ὥστε καὶ ὑπερκύπτειν τὰ γεννητά), egyedül Isten megismerésére irányuljon (πρὸς μόνῳ τῷ ἐννοεῖν τὸν θεόν), és az odahallgató Istennel társalkodjon illően és tiszteletteljesen (κάκεινῳ σεμνῶς καὶ πρεπόντως τῷ ἀκούοντι ὀμιλεῖν), akkor a legnagyobb hasznot hajtjuk számára, mivel közvetlenül szemlélheti Isten dicsőségét (ἀνακακαλυμμένην προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζομένου), és átalakul magánvá az Ő hasonmásává (τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφουμένου). A lélek ilyenkor felemelkedik (ψυχὴ δὲ ἐπαίρομένη), kőveti a szellemet (τῷ πνεύματι ἐπομένη), és elválk a testtől (τοῦ τε σώματος χωριζομένη).

<sup>4</sup> Euagrios Pontikos: *De oratione* 3: „Az ima a szellem együttléte Istennel [ἡ προσευχὴ ὀμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν] – milyen állapotra van hát szüksége a szellemnek ahhoz, hogy nyugodt legyen megváltozhatatlanul kilépni a maga Ura felé, és Vele együtt lenni úgy, hogy közben semmi sem közvetít közöttük? [ποίας οὖν δεῖται καταστάσεως ὁ νοῦς, ἵνα ἡσυχάσῃ ἀμεταστρόφως ἐκσταθῆναι πρὸς τὸν οἰκείον Δεσπότην, καὶ συνομιλεῖν αὐτῷ μηδενὸς μειστεύοντος;]” *De oratione* 35: „Az imádság a szellem felmenetele Istenhez. [Προσευχὴ ἐστὶν ἀνάβασις νοῦ πρὸς Θεόν.]” *De oratione* 61: „Amikor az ész az Isten iránti vágy révén egy kicsit mintegy kimegy a hústestből [ὅταν ὁ νοῦς σου τῷ πολλῷ πρὸς τὸν Θεὸν πόθῳ κατὰ μικρὸν οἶον ὑπαναχωρεῖ τῆς σαρκός], és eltelik áhítattal [εὐλαβείας] és örömmel, akkor közelítette meg az ima határait.” *De oratione* 65: „Isten az imádságban közel jön, és együtt megy velünk [ἵνα ὁ Θεὸς ἐγγίσας συμπορευῆται σοι].” (Vasványi: *Euagrios Pontikos [345–399]: Az imádságról*, 73–86.)

<sup>5</sup> Gergely a nyolc boldogságról írott beszédének első részében (PG 45, 1120 B 1–1136 D 2) az ima elhanyagolásának okait, illetve az ima hasznát, bűnelhárító hatását taglalja. Itt a lényegileg „Istennel való társalkodás”-ként, együttlétként (pros ton Theon homilia) jellemzi az imát: χωρίζεται δὲ τοῦ Θεοῦ ὁ μὴ συνάπτων ἑαυτὸν διὰ προσευχῆς τῷ Θεῷ. [...] Ἐκ γὰρ τοῦ προσεῦχασθαι περιγίνεται τὸ μετὰ Θεοῦ εἶναι. [...] Προσευχὴ Θεοῦ ὀμιλία, τῶν ἀοράτων θεωρία... (PG 45, 1120 A 8–B 4; Louth: *Denys the Areopagite*, 92 és 97.)

<sup>6</sup> Proklos a Timaios bevezetését magyarázva egy orphikus himnusz és a Timaios 27 C tárgyalása során tér ki az istenekhez intézendő ima eredetére és lényegére. Proklos először áttekinti Porphyrios és Iamblichos álláspontját az imáról, majd egy átfogó fejtegetésben ismerteti saját nézetét az istenek és a létezők viszonyáról: eszerint mindent az istenek hoznak létre, de bizonyos értelemben mégis az istenekben marad minden (hidrytai pōs en autois). Ezt az általános elvet azután

V/1, 5 és 10–12), illetve távolabbról magánál Platónnál is a nehéz témák kifejtése előtt kötelező imádság az istenekhez (pl. *Timaios* 27 C).<sup>7</sup> Az imádság Dénesnél – a fenti jellemzői alapján – a teológia művelésének nemcsak előfeltétele, hanem teljes értékűnek tűnő alternatívája vagy még inkább kiegészítője is. Dénes azonban semmi esetre sem mond le a teológiáról sem, sőt az *Isten nevei* a teológia szükségességének igazolása – a teológia legvégső értelemben vett lehetetlenségével szemben is.

## 2. VÉGTELEN TEOLÓGIA

A teológia mint fogalmakkal – jelen esetben isteni nevekkel – operáló, racionális, rendszeres-módszeres tudomány végső soron Isten hiperbolikus transzcendenciája

a lelkekre is alkalmazza: az ima a magasabb princípiumok felé való visszafordulás, az epistrophē eszköze, amely egyesíti az imádkozót az istennel, és az utóbbiakat jó adományok adására készíti: πρὸς δὲ τὴν ἐπιστροφὴν ταύτην ἡ εὐχὴ μεγίστην παρέχεται συντέλειαν συμβόλοις ἀρρήτοις τῶν θεῶν, ἃ τῶν ψυχῶν ὁ πατήρ ἐνέσπειρεν αὐταῖς, τῶν θεῶν τὴν εὐποιίαν ἔλκουσα εἰς ἑαυτὴν καὶ ἐνοῦσα μὲν τοὺς εὐχομένους ἐκείνοις, πρὸς οὓς εὐχονται, συνάπτουσα δὲ καὶ τὸν τῶν θεῶν νοῦν πρὸς τοὺς τῶν εὐχομένων λόγους, κινουσα δὲ τὴν βούλησιν τῶν τελείως τὰ ἀγαθὰ περιεχόντων ἐν ἑαυτοῖς ἐπὶ τὴν ἀφθονον αὐτῶν μετάδοσιν, πειθοῦς τε οὕσα τῆς θείας δημιουργοῦ καὶ ὅλα τὰ ἡμέτερα τοῖς θεοῖς ἐνιδρύουσα. – A tökéletes ima négy lépésben juthat célba, melyek sorjában 1. az isteni rendek megismerése; 2. az istenek morális imitációja, az erkölcsi tisztaság elérése; 3. érintkezésbe lépés az isteni szubsztanciával a lélek csúcsa révén; 4. az istenekben lévő Egy egyesülése a lélekben lévő Eggyel, miáltal az istenek és a lélek működése azonossá válik: Ἠγεῖται δὲ τῆς τελείας καὶ ὄντως οὐσης εὐχῆς <1.> πρῶτον ἢ γνῶσις τῶν θείων τάξεων πασῶν, αἷς πρόσεισιν ὁ εὐχόμενος· οὐ γὰρ ἂν οικειῶς προσέλθοι μὴ τὰς ιδιότητας αὐτῶν ἐγνωκῶς. [...] <2.> δευτέρα δὲ μετὰ ταύτην ἡ οικειῶσις κατὰ τὴν πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσιν ἡμῶν τῆς συμπάσης καθαρότητος, ἀγνείας, παιδείας, τάξεως, δι' ἧς τὰ ἡμέτερα προσάγομεν τοῖς θεοῖς, ἔλκοντες τὴν ἀπ' αὐτῶν εὐμένειαν καὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν ὑποκατακλίνοντες αὐτοῖς. <3.> τρίτη δὲ ἡ συναφή, καθ' ἣν ἐφαπτόμεθα τῆς θείας οὐσίας τῷ ἀκροτάτῳ τῆς ψυχῆς καὶ συννεύομεν πρὸς αὐτήν. ἐπὶ δὲ ταῦταις ἡ ἐμπέλασις [...] μείζω τὴν κοινωνίαν ἡμῖν παρεχομένη καὶ τρανεστέραν τὴν μετουσίαν τοῦ τῶν θεῶν φωτός. <4.> τελευταία δὲ ἡ ἔνωσις, αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν τὸ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνιδρύουσα καὶ μίαν ἐνέργειαν ἡμῶν τε ποιούσα καὶ τῶν θεῶν, καθ' ἣν οὐδὲ ἑαυτῶν ἐσμεν, ἀλλὰ τῶν θεῶν, ἐν τῷ θεῷ φωτὶ μένοντες καὶ ὑπ' αὐτοῦ κύκλῳ περιεχόμενοι. καὶ τοῦτο πέρας ἐστὶ τὸ ἄριστον τῆς ἀληθινῆς εὐχῆς, ἵνα ἐπισυναψῇ τὴν ἐπιστροφὴν τῇ μονῇ καὶ πᾶν τὸ προελθὸν ἀπὸ τοῦ τῶν θεῶν ἐνὸς αὐθις ἐνιδρύση τῷ ἐνὶ καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φῶς τῷ τῶν θεῶν φωτὶ περιλάβῃ. (2. könyv 65 A 12–C 10 = Diehl, ed.: Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria I, 207–222; Trouillard: L'Un et l'âme, 177.)

<sup>7</sup> Ἄλλ', ὦ Σώκρατες, τοῦτο γε δὴ πάντες ὅσοι καὶ κατὰ βραχὺ σφροσύνης μετέχουσιν, ἐπὶ παντὸς ὀρμῆ καὶ σμικροῦ καὶ μεγάλου πράγματος θεὸν αἶε που καλοῦσιν· ἡμᾶς δὲ τοὺς περὶ τοῦ παντὸς λόγους ποιεῖσθαι πη μέλλοντας, ἢ γέγονεν ἢ καὶ ἀγενές ἐστιν, εἰ μὴ παντάπασι παραλάττομεν, ἀνάγκη θεοὺς τε καὶ θεὰς ἐπικαλουμένους εὐχεσθαι πάντα κατὰ νοῦν ἐκείνοις μὲν μάλιστα, ἐπομένως δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω· τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον... (*Timaios* 27 C 1–D 2)

miatt lehetetlen, Isten végtelensége miatt nem tud kimerítő tudást adni Istenről. Az isteni lényeg, belső mag, alap, *Grund* beláthatatlansága, átfoghatatlansága, értelemelettsége folytán a teológia mint legfőbb, vezérlő tudomány, *epistēmē architektónikē* legvégső fokon csak önmaga érvénytelenségét bizonyítja, amikor már teljesítette feladatát. Mert ha a teológia feladata Isten kimerítő megismerése, akkor a végtelenbe kell mennie, *in infinitum debet ire*. E végtelen teológia – *theologia sine fine*, lezáratlan, nyílt végű teológia, *theology with no end in sight* – ezért kihívás, előhívás a *theost* elfedő *logos* artikuláltságából, átláthatóságából, védelméből a pusztá, önmagában vett *theos* irányába, az önmagában vett *theos*ba. Ez egy nyílt végű tudomány, amelyik éppen a tudományosságról mond le a legmagasabb rendű, a *summum* elérése végett. Görög filozófiai oldalról nézve ugyanakkor paradox, hogy ez a *summum* az ember legmagasabb rendű megismerő képességének, a *nous*nak a hatókörén túl van. A platóni létanalógia, az osztott vonal sémája (*Állam* VI, 507 B–511 E), a gyökeresen különböző létkategóriák és a rájuk irányuló megismerési képességek, formák eleve elrendezett korrelációja itt nem érvényesül: az embernek nincs olyan *képessége*, amelyik itt működésbe léphetne – itt az emberi *szubsztancia* készül kapcsolódni az istenihez, nem valamelyik attribútuma vagy járuléka. Az isteni *philanthrópia* nem éri be kevesebbel; az isteni végtelenségnek az egész ember kell, maga az ember kell, ezt veszi fel, engedi be magába Isten mint végtelen szakadék. Aristotelés felől nézve szintén paradox a dénesi nyílt végű vagy *logoson* túli teológia: Istenhez a Filozófus szerint semmi más nem visz el, mint csakis a dialektikus racionalitás – és különösen a *véges* approximáció, ahogyan azt a mozgásból vett istenérv demonstrálja (*Metaphysica* XII, 6-7 és 9-10). A *korlátos közelítés* módszere az, amelyik a peripatetikus és a tomista, a scotista és a második skolasztikus hagyomány szerint egyaránt eljuttat a fizikai világ metafizikai határfeltételéig, és e módszer szabálya az *ouk estin eis apeiron ienai* – *non posse in infinitum ire*.

### 3. AZ ISTEN NEVEI FELÉPÍTÉSE

Dénes közelítése Istenhez szintén a kauzalitáson (közelebbbről a létesítő okságon) alapul, a kauzalitásra – más szóval a pozitív teológiára – támaszkodva jut el arra a pontra, ahol az okság érvénye megszűnik Istenben. De az Areopagita szerint ez a pont még csak az igazi teológia kezdete, úgyszólván Isten előszobája – és ha Isten nem éri be kevesebbel, mint magával az emberrel, akkor Dénesnek sem elég kevesebb, mint maga Isten, a teljes Isten. Dénes története a végtelen Istenbe való behatolás története – talán ezt fejezi ki az *Isten nevei* tematikus felépítése, szerkezete is. Hiszen az *Isten nevei*

(Proklos *Stoicheiōsis theologikējének* mértékadó mintájától eltérően)<sup>8</sup> Istentől mint a Jótól indul – márpedig *bonum est diffusivum sui*, a Jónak természete önmagát szétosztani, és ennyiben a Jótól való kiindulás a Sok forrásától való kiindulás. Az V. rész a „létező”-t, a VI. az „élet”-et tárgyalja mint istennevet – ezek szigorúan véve a Jó mint létesítő ok közvetlen folyományai; a VII. pedig Istent mint az értelmi erényeket ragadja meg: és mivel értelmi erény csak élő létezőben lehet, ezért talán még ez az isteni aspektus is beilleszthető a Jó következményeinek logikus leszármazási rendben való felsorolásába. Innét pedig mintha egyfajta felmenetel kezdődne a transzcendens okhoz, mintha egy visszafordulás, *epistrophē* indulna el Isten mélységei felé: a VIII. rész Istent elsősorban mint hatalmat vizsgálja; a IX. Isten nagysága alatt tulajdonképpen Isten produktivitását és kauzalitását érti, Istent mint transzcendens létesítő okot írja le; a X. az örökkévalóságot és az idő forrását azonosítja Istenben; a XII. a kiváltképpeni uralkodói neveket alkalmazza Istenre (pl. Királyok Királya); míg az utolsó, XIII. rész elérkezik az Egyhez, „felmegy” az Egybe – tehát mintha csak a Jótól mint a Sok forrásától és a Jó következményeitől haladnánk az Egy felé egyfajta névteológiai *anagōgē* során – hogy aztán Isten mint a valóságos végtelen határához érve az „Egy”-et is tagadjuk Istenről mint érvényes, lényegmegjelölő nevet.<sup>9</sup> Elemezzük részletesebben filozófiai teológiai tartalom szempontjából e felmenetel két fontos fázisát: a IX. fejezetet, mely még félig állító moduszban kísérli meg összeegyeztetni Isten teremtő kiadását és tökéletes visszavonultságát; és a XIII. fejezetet, mely a folyamat végpontjaként már lemond az istenfogalom dialektikus taglalásáról, és a „végtelenbe megy”, *it in infinitum*, vég nélkül közelít a végtelenhez!

#### 4. ISTEN NEVEI, IX. RÉSZ: ISTEN MINT NAGYSÁG ÉS ÖNAZONOSSÁG

A IX. rész első közelítésben különösen kimeríthetetlenségként értelmezi az isteni nagyságot, vagyis a szó szoros értelmében vett, meghatározott vagy meghatározható nagyság úgyszólván felülről való tagadásának: Isten nem egyszerűen *nagy*, hanem mindenkor *nagyobb* – tehát végtelen:

IX/2. „Nagy”-nak mármost sajátos nagysága alapján nevezik Istent, mely minden nagy dolognak ad önmagából, s minden nagyságon túlra kiárad és kiterjed, minden helyet körülvesz, minden számot meghalad, minden határtalanságon túllép;

<sup>8</sup> Proklos műve, A teológia elemei az Egy fogalmától indul (*Stoicheiōsis theologikē* 1–6), és csak második közelítésben azonosítja ezt a Jóval (uo., 12).

<sup>9</sup> Ismertes, hogy Endre von Ivánka egy nagy hatású cikkben egészen máshogyan rekonstruálja az Isten nevei felépítésének logikáját: *Der Aufbau der Schrift De divinis nominibus*, 386–399.

és mert túltelített, s nagy dolgokat művel, és gazdagok az Ő ajándékai, mivel ezek tökéletesen fogyatkozhatatlanok, jóllehet vég nélkül adakozó kiáradásuk folytán mindenek részesülnek bennük, s ugyanolyan túltelítettek [ὑπερπληρότητα] maradnak, és nem csökkennek a részesülések miatt [μετοχαίς], hanem csak annál inkább túlsorodulnak. E nagyság végtelen, s a mennyiség és a szám fogalmai nem írják le – ez az átfoghatatlan nagyszerűség abszolút és magasztos kiáradása révén történő meghaladás [ὑπεροχή].<sup>10</sup>

E végtelenségnek itt, úgy tűnik, kettő, nyilván összefüggő aspektusa van: Isten egyrészt – mint szellemi szubsztancia – végtelen, másrészt – mint létesítő ok – fogyatkozhatatlanul produktív, termékeny. Miután Dénes sajnos meghatározatlanul hagyja, pontosan mit kell érteni egy tisztán szellemi szubsztancia nagyságán vagy végtelenségén (ha egyszer Isten egy és egyszerű, tehát kiterjedésről nem beszélhetünk benne), ezért a szöveg alapján azt mondhatjuk, hogy az isteni határtalanságot itt végső soron úgy értelmezi, mint végtelen produktivitást. Isten végtelensége így időben s intenzitásban korlátlan létesítő működésnek tűnik. Ezt a kimeríthetetlen *energeiát* a hatásából ismerjük, és szigorúan véve ez a *hatás* az, ami térben kiterjedt („nagy”), miközben Isten teremtdereje mindig meghaladja (ὑπεροχή) azt, amit eddig elért.

A 4. fejezet nagy kifejtése Istenről mint önazonosról ezután elsősorban platonikus ideaként ragadja meg az isteni alaptermészetet, melynek lényege a változatlanság (ahogyan Dénes ezt már a IV. részben is megmutatta). Szerzőnk itt egyfajta ihletett filozófiai himnuszban sorolja fel Isten (új)platonikus attribútumait, melyek jobbra fosztóképzős semlegesnemű melléknevek, a negatív teológia nyelvén kifejezett tulajdonságok:

IX/4. S az „önazonos” [ταυτόν] lényegfeletti módon örökkévaló, megváltoztathatatlan, önmagában maradó, mindig ugyanolyan, és ugyanúgy van, minden dolog számára ugyanúgy jelen van, s önmaga magának megfelelően önmagában szilárdan és makulátlanul helyezkedik el a lényegfeletti önazonosság csodálatra méltó határai között, elváltozhatatlan, átváltoztathatatlan, kiegyensúlyozott, változást nem szenved, nem vegyül, anyagtalan, tökéletesen egyszerű, nem szorul rá másra, nem növekedik, nem csökken, nem keletkezett, de nem abban az értelemben nem, hogy még nem

<sup>10</sup> Μέγας μὲν οὖν ὁ θεὸς ὀνομάζεται κατὰ τὸ ἰδίως αὐτοῦ μέγα τὸ πᾶσι τοῖς μεγάλοις ἑαυτοῦ μεταδιδὸν καὶ παντὸς μεγέθους ἔξωθεν ὑπερχέομενον, πάντα τόπον περιέχον, πάντα ἀριθμὸν ὑπερβάλλον, πᾶσαν ἀπειρίαν διαβαῖνον καὶ κατὰ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ καὶ μεγαλουργὸν καὶ τὰς πηγαίας αὐτοῦ δωρεάς, καθ’ ὅσον αὐταὶ πρὸς πάντων μετεχόμεναι κατὰ ἀπειρόδωρον χύσιν ἀμείωτοι παντελῶς εἰσι καὶ τὴν αὐτὴν ἔχουσιν ὑπερπληρότητα καὶ οὐκ ἐλαττοῦνται ταῖς μετοχαίς, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον ὑπερβλύζουσιν. Τὸ μέγεθος τοῦτο καὶ ἀπειρόν ἐστι καὶ ἄποσον καὶ ἀνάριθμον, καὶ τοῦτο ἔστιν ἡ ὑπεροχὴ κατὰ τὴν ἀπόλυτον καὶ ὑπερτεταμένην τῆς ἀπεριλήπτου μεγαλειότητος χύσιν. (CD I, 208.)



jött létre, vagy még nem teljesedett be, vagy hogy nem egy bizonyos dolog által keletkezett, vagy nem egy bizonyos dolog lett belőle, és nem is abban az értelemben, hogy egyáltalán nincsen sehol, hanem abban az értelemben, hogy mindent meghaladóan keletkezés nélküli, s abszolút keletkezés nélküli, s mindörökké létezik, s önmagában teljes, és azonos önmagával, és önmaga által egyalakúan s azonos-alakúan meghatározott, és az önazonosságot önmagából vetíti rá minden olyan létezőre, amely alkalmas részesülni abban, s a különböző dolgokat összerendezi egymással, az azonosság bőrsége és oka lévén önmagában véve, mely az ellentéteket eleve egyformán tartalmazza a teljes önazonosság egyetlen és egységes meghaladó okaként.<sup>11</sup>

A szöveghely platóni mintája, előképe bizonyosan a Szép ideájának hasonló stílusú leírása a *Lakoma* 210 E-ben.<sup>12</sup> E neutrumban álló melléknevek és igenevek Isten

<sup>11</sup> Τὸ δὲ ταῦτὸν ὑπερουσιῶς αἰδιον, ἄτρεπτον, ἐφ' ἑαυτοῦ μένον, αἰεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον, πᾶσιν ὡσαύτως παρὸν καὶ αὐτὸ καθ' ἑαυτοῦ σταθερῶς καὶ ἀχράντως ἐν τοῖς καλλίστοις πέρασι τῆς ὑπερουσιῶς ταυτότητος ἰδρυμένον, ἀμετάβλητον, ἀμετάπτωτον, ἀρρεπές, ἀναλλοίωτον, ἀμιγές, ἄῤυλον, ἀπλούστατον, ἀπροσδεές, ἀναυξές, ἀμείωτον, ἀγένητον, οὐχ ὡς μήπω γενόμενον ἢ ἀτελείωτον ἢ ὑπὸ τοῦδε ἢ τὸδε μὴ γενόμενον, οὐδ' ὡς μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ πᾶν ἀγένητον καὶ ἀπολύτως ἀγένητον καὶ αἰεὶ ὄν καὶ αὐτοτελές ὄν καὶ ταῦτὸν ὄν καθ' ἑαυτοῦ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ μονοειδῶς καὶ ταυτοειδῶς ἀφοριζόμενον καὶ τὸ ταῦτὸν ἐξ ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς μετέχειν ἐπιτηδεῖσι ἐπιλάμπον καὶ τὰ ἕτερα τοῖς ἐτέροις συντάττον, περιουσία καὶ αἰτία ταυτότητος ἐν ἑαυτῷ καὶ τὰ ἐναντία ταυτῶς προέχον κατὰ τὴν μίαν καὶ ἐνικήν τῆς ὅλης ταυτότητος ὑπερέχουσαν αἰτίαν. (CD I, 209–210.)

<sup>12</sup> „...aki a szépségeket sorrendjükben is helyesen szemléli, egyszer csak a szerelem végcéljához ér, és valami csodás természetű szépséget pillant meg, ti. a szépséget magát, amiért idáig szenvedett, és ami mindenekelőtt s örökkön való, nem keletkezett, és nem vész el soha, nem növekszik, és nem csökken, minthogy nem ebben szép, abban rút, nem most szép, máskor meg csúf, nem ehhez viszonyítva szép, ahhoz meg rút, nem itt szép, ott rút, nem ezeknek szép, azoknak rút. Nem is úgy rémlik majd föl előtte a szépség, mint egy arc, vagy kéz, vagy más testrészt, sem úgy, mint szó, tudomány, mint valami másban létező, pl. élőlényben, földön, égben vagy egyebütt, hanem csak magában, magával, egyképpen létezik, és minden más szépség csak belőle merít olyképpen, hogy míg minden más keletkezik és elmúlik, ő maga nem növekszik és nem fogy, nem éri semmi vizsontagság.” (Jánosy István fordítása, Magyar Elektronikus Könyvtár.) – ὁ γὰρ ἂν μέχρι ἐνταῦθα πρὸς τὰ ἐρωτικά παιδαγωγηθῆ, θεώμενος ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς τὰ καλά, πρὸς τέλος ἦδη ἰὼν τῶν ἐρωτικῶν ἐξαίφνης κατόψεται τι θαυμαστὸν τὴν φύσιν καλόν, τοῦτο ἐκεῖνο, ὡ Σώκρατες, οὐδὲ ἔνεκεν καὶ οἱ ἐμπροσθεν πάντες πόνοι ἦσαν, πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον, οὔτε αὐξανόμενον οὔτε φθίνον, ἔπειτα οὐ τῆ μὲν καλόν, τῆ δ' αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μὲν, τοτὲ δὲ οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρόν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλόν, ἔνθα δὲ αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὄν καλόν, τισὶ δὲ αἰσχρόν· οὐδ' αὖ φαντασθήσεται αὐτῷ τὸ καλόν οἷον πρόσωπόν τι οὐδὲ χεῖρες οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν ἄν σῶμα μετέχει, οὐδέ τις λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη, οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι, οἷον ἐν ζῳῷ ἢ ἐν γῆ ἢ ἐν οὐρανῷ ἢ ἐν τῷ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλά ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μὴδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μὴδὲ πάσχειν μὴδέν. (Symposion 210 E 2–211 B 5)



dologi jellegét hangsúlyozzák a személyes jelleg rovására. Miközben azonban Isten tökéletesen elszigetelt dolog, másfelől önazonosság-princípium (*principium identitatis*) és konnexitás-princípium is minden létező számára, tehát a valóságosság (szubsztancialitás) és a világiság (világba rendeződés) forrása, amely ráadásul egyfajta transzcendens rügyként – mint Dénes hangsúlyozza – még a létezők járulékait is (*ta enantia*) tartalmazza. Tehát bár Dénes itt már egy transzcendens teológia alapjait vázolja fel, Isten még mindig olyan visszavonult Egyként jelenik meg, amely a Sokat nemzi – és a két szféra közötti átmenet természete itt ugyanúgy homályban marad, mint Platón *Parmenidésében*.

Isten befelé fordulása (transzcendenciája) és kifelé fordulása (teremtő karaktere) között azonban Dénes szemmel láthatólag nem ellentétet érzékel, hanem egyfajta paradox teológia keretei között inkább logikusan összefüggőnek látja Isten visszavonultságát és termékenységét – mintha kölcsönfüggésbe állítaná a két isteni aspektust. Elvégre mindkét arculat Isten legmagasabb-rendűségének logikus folyománya: a visszavonultság is és a termékenység (vagy teremtőerő) is; bármelyik hiánya tökéletlenségnek, fogyatkozásnak, potenciahiánynak számítana a Legfőbb Lényben. Sőt, az Areopagita valamiképp még a kizárólagosságot (unicitást, Isten egyetlenségét) is a legmagasabbrendűség elemének tekinti: a Legmagasabbrendűn kívül nyilván azért nem létezhet más létforrás, mert az értelemszerűen korlátozná a Legmagasabbrendű működését (e belátás egy változata később érv formájában megjelenik Scotusnál is a *Tractatus de primo principio* IV. részében az isteni unicitás, egyetlenség első bizonyításában).<sup>13</sup> Így tehát az egész létező egyetlen princípiumra redukálható – ez Isten unicitásának implicit tételezése. Ilyen módon a legmagasabbrendűség fogalomkörébe a behatárolhatatlanság is beletartozik.

Mindezek az attribútumok azonban olyan magasságba emelik Istent, ahol a személyes vonások természetszerűen elmosódnak, és az emberi személlyel való analógia egyre halványabb lesz, illetve teljesen ellehetetlenül: Isten *It-* (vagy *Id-*)jellege domborodik ki a *He-* (vagy *Is-*)jellege rovására. E teológiai diskurzus veszélye (Scotus-szal) az univok beszédmód elvesztése, illetve (Tamással) az *analogia entis* elvesztése. Az *Isten nevei* azonban – globálisan nézve – ennek ellenére sem akar lemondani Isten személyességéről, valószínűleg számos különböző filozófiai és szentírási megfontolásból sem. Az így körvonalazódó istenfogalom mindenesetre egyértelműen szétfejtíti a logika határait (közelebről: érvényteleníti az ellentmondás elvét), hiszen Istent ilyenformán úgy kell elgondolnunk, mint akiben mindaz, ami a létezés rendjében összeférhetetlen, paradox módon épp összeférhetetlensége miatt tartozik szigorúan össze (tételezi fel egymást) a létezés *megalapozó* rendben. Másként szólva, Istenben a paradoxitás a logikus, a paradoxitás éppen Isten mindenhatóságának bizonyítéka;

<sup>13</sup> IV. rész: „Az Első Lény egyszerűségéről, végtelenségéről és szellemi mivoltáról”, 11. következtetés: „Hogy csupán egyetlen Isten van” (Scoti opera omnia, vol. 4, 712-799).

egy esetleges metaforával kifejezve, Isten olyan zászló, amelyik ki van feszítve, és mégis lobog.

A IX. rész végén tehát a dénesi teológia eljutott Isten felfoghatatlanságának érzékeltetéséig. Értelmezésem szerint a Jótól az Egyig vezető út a sokaság forrásának isteni aspektusától a leginkább transzcendens isteni névig, a létforrásig vezető út. Ennek az – isteni *exitustól* a *reditusig* vezető – útnak a teológiai dilemmáját talán úgy összegezhetjük, hogy Dénes szerint Isten át is adja magát, de vissza is veszi; illetve pontosan akkor veszi vissza magát, amikor odaadja, és akkor adja oda, amikor visszaveszi – ez egyetlen aktus, egyetlen esemény. Másként szólva, az *Isten nevei* fő elméleti kérdésének eddig azt tekinthetjük, hogy az isteni változatlanságot vagy az isteni önátadást vegyük-e alapvetőnek az isteni természetben, illetve hogy ez a kettő hogyan fér meg egymás mellett – vagy épp ellenkezőleg, minden emberi logika ellenére hogyan következik egymásból (ama plótinosi-proklosi meggyőződés nyomán, hogy „a legelvontabb a legtermékenyebb”).

## 5. ISTEN NEVEI, XIII. RÉSZ: ISTEN MINT EGY

Az egész értekezést lezáró XIII. rész mindezek után szeráfi szerzőnk végső megfontolásait tartalmazza az isteni természetről és annak megismerhetetlenségéről az Egy mint összefoglaló istennév kapcsán:

XIII/3. Ezért bár egységnek [μονός] és háromságnak énekeljük meg a mindenek feletti istenséget, se nem egység, se nem háromság Ő, ha már alaposan megismertük akár mi magunk, akár valamely más létező; de hogy igazán dicsérhessük az egyesülés-feletti és isteni aspektusát is, a „háromság” és az „egység” istennevekkel nevezzük meg a név fölöttit, a létezőkkel a lényegfölöttit. De semmiféle monász vagy háromság, sem szám, sem egység [ένότης] vagy termékenység, illetve semmi más a létezők vagy a létezőkkel együtt megismert dolgok közül nem fejezi ki a mindenek felett lényegyet meghaladó módon több mint létező, istenfeletti Isten [ὑπερθεότητος] minden értelem és ész fölötti rejtelmét; se név nincs reá, se szó, hanem hozzáférhetetlen helyekre van visszavonulva.

S még magát a „jóság” nevet sem alkalmazzuk reá úgy, mintha a lényegét fejeznék ki vele, hanem csupán a vágy által hajtva, hogy megismerjünk valamit ama kimondhatatlan természetből, és hogy mondjunk valamit róla, szenteljük különösen neki e legtisztéletreméltóbb nevet. De még ha efelől esetleg egyet is értünk a teológusokkal, a dolog igazsága mégis meg fog haladni bennünket. Ezért ők maguk is jobban tisztelik a tagadások útján való felemelkedést, mert ez kiemeli a lelket az azzal rokon dolgok társaságából, és minden isteni belátáson [νοήσεων] átvezet, amelyektől távol

áll ugyan a „minden név” és szó és ismeret „fölött való név”, de a tagadás útja a világ-mindenség határán mégis hozzáérinti a lelket, már amennyire számunkra is egyáltalán lehetséges vele érintkezésbe kerülni.<sup>14</sup>

E tetőpont-jellegű szakasz végső tanulsága az, hogy az istenismeret útja a végtelen approximáció: az isteni transzcendencia és produktivitás közötti feszültség így csak az első nehézség egy vég nélküli úton, mert az Areopagita szerint általánosságban ki kell mondani, hogy ha elértünk és megalapozottnak találtunk valamely istennevet, akkor azt azonnal el is kell vetnünk, és túl kell lépünk rajta: a kauzális láncolatban végül is csak a végtelenbe kell menni felfelé is, megszegve a filozófusok dogmáját, az aristotelési,<sup>15</sup> tamási,<sup>16</sup> scotusi,<sup>17</sup> ficinói,<sup>18</sup> suárezi<sup>19</sup> (s tegyük hozzá: karteziánus<sup>20</sup>) dialektikai szabályt, amely szerint Istent megtalálni éppen úgy lehet, hogy *nem* megyünk a végtelenbe: *mē eis apeiron ienai, non ire in infinitum*. A végtelenbe menés, *regressus infinitus* kizárása az aristotelési s tamási mozgatóokokból, illetve a scotusi és suárezi – valamint a karteziánus –, létesítő okokból vett istenérvek második szillogizmusának *nervus probandija*, míg a dénesi istenismeret kulcsa épp ennek elvetése. Szerzőnket ugyanis nem Isten létének bizonyítása érdekli – Isten léte az ő számára evidencia –, hanem az Istenbe való behatolás, a felszín elhagyása s az alámerítkezés: *baptizesthai eis ton Theon*. Ez gyökeresen más (morál)teológiai célkitűzés, mint akár Platóné (*homoiōsis theō*), akár Aristotelésé (Isten imitációja a *theōria* által). Fel szokták ugyan hívni a figyelmet arra, hogy az orthodox teológia a nyugatival szemben

<sup>14</sup> Διὸ καὶ μονὰς ὕμνουμένη καὶ τριάς ἡ ὑπὲρ πάντα θεότις οὐκ ἔστιν οὐδὲ μονάς, οὐδὲ τριάς ἡ πρὸς ἡμῶν ἢ ἄλλου τινὸς τῶν ὄντων διεγνωσμένη, ἀλλὰ ἴνα καὶ τὸ ὑπερηνωμένον αὐτῆς καὶ τὸ θεογόνον ἀληθῶς ὑμνήσωμεν, τῆ τριαδικῆ καὶ ἐνιαίᾳ θεωνυμίᾳ τὴν ὑπερώνυμον ὀνομάζομεν, τοῖς οὐσί τὴν ὑπερούσιον. Οὐδεμία δὲ μονὰς ἢ τριάς, οὐδὲ ἀριθμὸς οὐδὲ ἐνότις ἢ γονιμότης οὐδὲ ἄλλο τι τῶν ὄντων ἢ τινι τῶν ὄντων συνεγνωσμένων ἐξάγει τὴν ὑπὲρ πάντα καὶ λόγον καὶ νοῦν κρυφίότητα τῆς ὑπὲρ πάντα ὑπερουσίως ὑπερούσης ὑπερθεότητος, οὐδὲ ὄνομα αὐτῆς ἔστιν οὐδὲ λόγος, ἀλλ’ ἐν ἀβάτοις ἐξήρηται.

Καὶ οὐδὲ αὐτὸ τὸ τῆς ἀγαθότητος ὡς ἐφαρμόζοντες αὐτῆ προσφέρομεν, ἀλλὰ πόθῳ τοῦ νοεῖν τι καὶ λέγειν περὶ τῆς ἀρρήτου φύσεως ἐκείνης τὸ τῶν ὀνομάτων σεπτότατον αὐτῆ πρώτως ἀφιεροῦμεν. Καὶ συμφωνήσομεν ἂν κἀν τουτῷ τοῖς θεολόγοις, τῆς δὲ τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἀπολειφθῶμεθα. Διὸ καὶ αὐτοὶ τὴν διὰ τῶν ἀποφάσεων ἄνοδον προτετιμηκασιν ὡς ἐξιστώσαν τὴν ψυχῆν τῶν ἑαυτῆ συμφύλων καὶ διὰ πασῶν τῶν θείων νοήσεων ὁδεύουσαν, ὧν ἐξήρηται „τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα” καὶ πάντα λόγον καὶ γνῶσιν, ἐπ’ ἐσχάτων δὲ τῶν ὄλων αὐτῷ συνάπτουσαν, καθ’ ὅσον καὶ ἡμῖν ἐκείνῳ συνάπτεσθαι δυνατόν. (CD I, 229–230.)

<sup>15</sup> *Metaphysica* XII, 6–7 és *Physica* VIII.

<sup>16</sup> *Summa theologiae* p. 1, q. 2, a. 3, második út: *ex causis efficientibus*.

<sup>17</sup> *Tractatus de primo principio* III, 1–4. következtetések.

<sup>18</sup> *Compendium Platonicae theologiae*, <6. fejezet.>

<sup>19</sup> *Disputationes metaphysicae* XXIX, 1. szakasz, 20–21.

<sup>20</sup> *Meditationes de prima philosophia* V.

Isten megismerhetetlenségét tanítja (ami igaz is a kappadókaiai hagyományra és Dénesre, Maximosra is), de ezt az Areopagita nyomán ki kell egészítenünk azzal, hogy ez az önmagán túllépő teológia – sarkítva – Isten megismerése helyett Istent magát adja a hívőnek.

## BIBLIOGRÁFIA

- CD I = Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1990. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)
- CD IV/1 = Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagite librum ‘De divinis nominibus’ cum additamentis interpretationibusque. Hrsg. von Beate Regina Suchla. Berlin – Boston: De Gruyter, 2011. (Patristische Texte und Studien, Bd. 62.)
- Diehl, Ernst, ed.: Procli Diadochi in Platonis *Timaeum* commentaria I. Lipsiae: Teubner, 1903.
- Ivánka, Endre von: Der Aufbau der Schrift *De divinis nominibus* des Ps-Dionysius. = Scholastik 15 (1940), 386–399.
- Koetschau, Paul (ed.): Origenes Werke Zweiter Band: Buch V–VIII gegen Celsus – Die Schrift vom Gebet. Leipzig: J. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899, 317. (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Origenes Zweiter Band.)
- Louth, Andrew: Denys the Areopagite. London – New York: Continuum, 2001.
- PG (‘Patrologia Graeca’) = Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum Graecorum [egyres kötetek címe kissé eltér]. Accurante J.-P. Migne. Turnhout, Belgium. [Egyes kötetek évszámmal, mások é. n.; egyes kötetek modern reprintben is.]
- [Scotus:] Joannis Duns Scoti opera omnia. Editio nova. Parisiis: Vivès, MDCCCXCI, vol. 4.
- Trouillard, Jean: L’Un et l’âme selon Proclus. Paris: Belles Lettres, 1972.
- Vassányi Miklós: Euagrios Pontikos [345–399]: Az imádságról [Περὶ προσευχῆς / De oratione], 1–80. Forrásközlés történeti-filológiai bevezetővel. = Vallástudományi Szemle, 2015/3–4, 73–86.