

A FILOZÓFUS SZENDERGÉSE

JAHJA IBN ADI ÉS AL-KINDI TRINITOLÓGIAI VITÁJA A 10. SZÁZAD DEREKÁN¹

RUGÁSI GYULA

„Bebizonyosodott tehát, hogy a valóságos Egyről nem tehető kijelentés: nem alapanyag, nem genus, nem species, nem individuum, nem tulajdonság, nem speciális és nem is közös járulék, nem mozgás, nem lélek, nem ész, nem egész és nem rész, nem összes és nem némelyik, sem pedig valami máshoz való viszony alapján vett egy; hanem inkább abszolút Egy, aki nem fogadja be a sokaságot;” (al-Kindi: *Az első filozófiáról*, XX,1.)²

1.

Abu Juszuf al-Kindi (801–873), muszlim filozófus és a jakobita szír szerzetes, Jahja ibn Adi (893–974) első látásra teológiai jellegű vitája a valóságban sohasem zajlott le, hiszen amikor az egyik vitapartner megszületett, a másik már két évtizede nem volt az élők sorában. Mégsem tekinthető pusztán fikciónak, illetve merő anakronizmusnak az iménti műfaji megjelölés: jelen esetben is – mint oly sokszor a filozófia történetében – a „síron túli disputák” néha évszázadokon keresztül folytatódnak, és nem lehet pontosan megállapítani, hogy a szellemi térben tovaterjedő hullámgyűrűk középpontja hol is keresendő?³

Mind a szó valódi értelmében arab arisztokrata, al-Kindi, mind pedig a tradicionális jakobita környezetből származó Jahja ibn Adi szorososan kötődik az iszlám kulturális aranykorához, az abaszida kalifák Bagdadjának intellektuális miliójéhez, a görög filozófia – elsősorban is a peripatetikus hagyomány – sajátos rejtektutakon történő átörökítéséhez, ahhoz a hosszú évszázadokon át kibontakozó recepciótörténethez, amely a hellén filozófiai tradíciónak jobbára szír közvetítéssel

¹ A fordítás Augustin Périer szövegközlése alapján (Perier 1920, 3–16); Périer fordításának (1920, 16–23), valamint Peter Adamson áttünetésének (2020, 241–271) figyelembevételével készült. Hálás köszönetet mondok Markó Michael egyiptomi kopt teológusnak a Jahja ibn Adi-szöveg és más középkori arab auctorok fordításához nyújtott felbecsülhetetlen segítségéért. Szerény munkámat csupán az orientalisztika világában bókászó kisinin, nem pedig az arrafelé otthonosan mozgó mester tevékenységének eredményeként fogom fel.

² Rashed–Jolivet 1998, 95.

³ Niszibisztől Damaszkuszon át Niszápurig vagy Bászráig rendszeresen tanultak együtt muszlim, zsidó és zsidó keresztény diákok; egy-egy filozófiai *cantus firmus* (különösen, ha annak erősen eltorzított görög eredetijére gondolunk) pontos lokalizálása úgyszólván megoldhatatlan feladat.

zajló meghonosításához kapcsolódik. Ennek az intellektuális miliónek az egyik különleges sűrítménye az a *filozófiai koiné*, amely kultúrától, vallástól, nyelvtől függetlenül magába foglalja nem csupán a muszlim, hanem a zsidó filozófia aranykorát, de ugyanígy a nesztoriánus és részben a jakobita szír kommentárirodalomét, sőt, majdan a 13. századi nyugati skolasztika Arisztotelész-reneszánszát is. A szóbanforgó filozófiai koiné egyik szellemi epicentruma a 832-ben alapított bagdadi *Bait al-Hikhma* (Bölcsesség háza), amely igazából nem valamiféle akadémia volt, hanem az alexandriai könyvtár szimbolikus jogutódja, s a végzet frivol játékának következtében, a 13. századi mongol invázióknak köszönhetően ugyanolyan erőszakos módon pusztult el, mint hajdan az alexandriai könyvtár.⁴

Jahja ibn Adi nagy elődjéhez, az első igazán szuverén muszlim filozófiai gondolkodóhoz, al-Kindihez hasonlóan szintén a Bait al-Hikhma tudós társaságához tartozik; ebben a körben tanít az Arisztotelész-fordító nesztoriánus szír szerzetes, Abu Bishr Matta ibn Junusz, aki 940-ben bekövetkezett haláláig az iskola vezetője, és akinek a tanítványai közé tartozik ibn Adi csak úgy, mint az egyetemes iszlám filozófiatörténet talán legnagyobb alakja, al-Farabi is⁵. Ibn Junusz egyébként egy másik tudós társaság, az „Arisztotelészi filozófusok bagdadi iskolájának” az alapítója is egyben. A szellemi szálak tehát alig kibogozhatóan összefonódnak, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy ibn Junusz halála, valamint al-Farabinak Damaszkuszba történő távozása után, Jahja ibn Adi lesz az iskola raisza, nagy tekintélyű vezetője.

Aligha túlzás tehát a HARRY AUSTRYN WOLFSON klasszikus, legtagabb meghatározását tekintve⁶ *kalámnak* nevezett racionális teológia muszlim, zsidó és (főleg szír) keresztény követői között egyfajta aranykorról beszélni.⁷ Az aranykor részint az abbaszida kalifák politikai-vallási toleranciájának, részint pedig a korabeli kozmopolisz, Bagdad már említett valóban multikulturális jellegének a függvénye, s annak az intellektuális sokszínűségnek a hozadéka, amely a sztoicizmus alapításához köthető „polüpoikilia”⁸ megnevezésben rejlik. Ám a *sokszínűség* szinte szükségszerű velejárója, hogy a Bait al-Hikhma szellemi holdudvarában folyó viták különböző nyelvi és műveltségi regisztereken zajlottak, s adott esetben a süketek párbeszédéhez hasonlítottak. Mindez azt jelenti, hogy a szigorú értelemben vett logikai disputák elegyedtek a vallási nézeteltérésekkel; Jahja ibn Adi és al-Kindi trinitológiai vitája is csak részben tekinthető teológiai jellegűnek, a vitatkozó felek igazából eltérő Porphüriosz-, illetve rajta keresztül Arisztotelész-értelmezésük miatt kerültek szembe egymással. Azon túl természetesen, hogy egy muszlim mutakallim számára az elsődleges

⁴ Ha hinni lehet Bar Hebraeus *Khronográfiájának*, az alexandriai könyvtárat tűz pusztította el, a hódító muszlimok jótékony közreműködésével (Bar Hebraeus 1932). Míg 1258-ban, amikor Hülegü kán serege elfoglalta Bagdadot, a hódítók a könyvtár teljes anyagát a Tigris folyóba szórták. Ekspüroszisz versus kataklüszma.

⁵ Abu Naszr al-Farabi (872–951) – újabban Kazahsztán nemzeti büszkesége – Arisztotelész után a legnagyobb tekintélyű auctor az iszlám világban, olyannyira, hogy az „al-Mu'allim asz-Szani” (a második tanító) epithetont érdemelte ki.

⁶ Wolfson 1976.

⁷ Az „aranykor” kifejezés teljességgel bevett jelölés a középkori arab/muszlim filozófiatörténet al-Kinditől Averroesig terjedő, illetve a zsidó filozófiatörténet Jicháq Jiszraélitől Móse Maimuniig ivelő periódusára. Kétségtelen ugyanakkor, hogy a kifejezés a „keresztény kalám” kultúrhitóriájára, vagyis a szír (kommentár)irodalomra már csak fenntartásokkal alkalmazható.

⁸ A megjelölést nem a sztoicizmus keletkezését magyarázó doxográfiai irodalomból, hanem az Epheszoszi levél 3:10-ből veszem, ahol Pál apostol „Isten sokszínű bölcsességéről” (*hé polüpoikilosz szophia tu theu*) beszél.

követelmény mindig is a *tawhid*, az osztatlan isteni egység védelmezése kellett, hogy legyen. Pontosan ugyanúgy, ahogyan a zsidó filozófusok és halakhikus tekintélyek számára is, Szaadja Gáóntól Móse Maimuniig. Legfőképpen a *tawhid* elve az, amely szükségszerűen magában rejtja a doktrinális összeütközést a Trinitás dogmájával. Éppen azért azt is mondhatnám, hogy Jahja ibn Adi és al-Kindi fiktív disputája logika és teológia köztes terében zajlik, számkivetve a szellemi limesek valamelyikén; a jakobita szír szerzetes az igazán vérre menő teológiai vitáit az „ősi” nesztoriánus ellenfeleivel szemben folytatta.⁹ Másfelől pedig tudjuk azt is, hogy egyfajta arisztokratikus göggel utasította vissza, hogy logikai vitába bocsátkozzék olyan ellenfelekkel szemben, akik – szerinte – nem ismerték eléggé alaposan az arisztotelészi logikát.¹⁰ Ezen a szinten tehát nem számított az illető vallása, származása, kultúrája; az említettem *filozófiai koiné* egészen sajátos szempontok alapján határozta meg a mutakallimok szellemi hovatarozását, akkor és ott, Bagdadban, a 10. század derekán.

Jahja ibn Adit a rendelkezésre álló, korabeli életrajzi források két melléknevével együtt említik; az egyik ezek közül az „al-Takriti”, vagyis Tikritbéli, utalva szülővárosára, a Bagdad és Moszul között fekvő Tikritre, a másik pedig az „al-Mantiqi”, vagyis „a logikus”, jelezve a név viselőjének a peripatetikus logikában való kiemelkedő jártasságát. Műveiről és oktatói tevékenységéről elsősorban a feltehetőleg perzsa Abu Szulajman asz-Szidzsisztani (912–985) filozófiatörténetéből, a *Sziwan al-Hikhma* (A bölcsesség edénye) című munkából,¹¹ Iszhaq al-Nadim a bibliográfus, biográfus és könyvkereskedő *Kitab al-Fihriszt* (Katalógus-könyv) című összeállításából¹², továbbá Abu Hajján at-Tawhidi (923–1023) *Al-Imta wa al-Mu'anasza* (Ínyencségek és lakoma) című anekdotagyűjteményéből¹³ tudunk. Külön érdekességként említendő, hogy az utóbbi két szerző az ibn Adival is szoros kapcsolatban álló, s az al-Mantiqi epitheton tanúsága szerint szintén jelentős logikus asz-Szidzsisztani közvetlen környezetéhez tartozott. Mindezek alapján úgy látszik, hogy Jahja ibn Adi jelentősége nagyjából a kései, vagyis az 5. század utáni athéni és alexandriai neoplatonikus akadémia kis mestereihez, a samaritánus Marinoszéhoz, avagy a szír Éliáséhoz és Dávidéhoz mérhető.

GEORG GRAF, illetőleg AUGUSTIN PERIER múlt század elején napvilágot látott klasszikus monográfiái¹⁴ után a legalaposabb filológiai összegzés, GERHARD ENDRESS életmű-katalógusa¹⁵ nem kevesebb, mint tíz alosztályba sorolja az szír szerző kiterjedt kéziratos hagyatékát; ezek között szerepelnek a Plátón-, Arisztotelész-, Theophrasztosz-, Aphrodisziaszi Alexandrosz-, Themisztiosz-, Olümpiodórosz-fordítások, az *Organon*-, a *Fizika*- és a *Metafizika*-kommentárok, a propedeutikai és logikai művek – köztük Porphüriosz *Eiszagógéj*ának értelmezései –, a fizikával és matematikával foglalkozó művek, a kalám vonzkörébe eső problémákat taglaló írások, valamint a

⁹ Az antinesztoriánus traktátusok számbavétele: Endress 1977, 111–113. A dalalat al-Naszturi, vagyis a nesztoriánusok tévelygése ellenében íródott művek körében a legfontosabb vitapartner Ahmad ibn Muhammad al-Niszri, nem Abu-l Haszan al-Khaszim ibn Habib.

¹⁰ Maróth 1980, 10.

¹¹ Abu Szulajman asz-Szidzsisztani: *Sziwan al-Hikhma*. Lásd ezzel kapcsolatban: Kraemer 1986.

¹² Abu al-Faradz Muhammad ibn Iszhaq al-Nadim: *Kitab al-Fihriszt* = Dodge 1970.

¹³ Bergé 1979.

¹⁴ Graf 1944–53.

¹⁵ Endress 1977.

kifejezeten a keresztény teológiával, illetve exegézissel kapcsolatos értekezések. Ennek az impozáns gyűjteménynek terjedelmileg pusztán elenyésző és esetleges része a szóban forgó fiktív teológiai vita, s ezt a benyomást látszik megerősíteni az al-Kindi-kiadások egynémelyike is, amennyiben csupán az arab filozófus neve alatt szereplő szövegrészeket közlik, Jahja ibn Adi kritikáját nem.¹⁶ Ám a futó impressziók szinte mindig csalóka látszatnak bizonyulnak, miként esetünkben is, hiszen ibn Adi érvei között – sűrített formában – felsorakoznak az életmű legfontosabb kérdései, csakúgy a logikához, mint a teológiához kötődőek. Másrészt pedig az ál-dialógus forma alkalmazása sem jelent okvetlenül valamiféle különleges eljárást, hiszen a muszlim, a zsidó és a keresztény kalám műfaji besorolás alá eső művek általában vagy (fiktív) levél formában íródtak, vagy (fiktív) mester-tanítvány beszélgetést örökítenek meg, illetve egyfajta rejtett szentenciaformát (a *maqala* kifejezés egyik lehetséges értelmében) alkalmaznak. Az a gesztus, hogy a szöveg, avagy az auctor valakit mindig megszólít, univerzális jellegzetesség az említett középkori filozófiai koinéban.

A hatalmas kiterjedésű életmű – mai fogalmak szerint – egyfajta jótékony „grafomániát” sejtet, de ez a megállapítás nem írja le pontosan a korabeli Bagdad különféle nációkból összeverbuválódott tudósainak, oktatóinak és diákjainak egészen testközeli, érzéki viszonyát a könyvhöz. Olyasfajta viszony ez, amely a nyugati kultúrában – különösen a 10. században – teljesen ismeretlen. Jahja ibn Adiról is tudjuk, hogy nem csak fordított, kommentált és tanított, hanem egész nap könyvtekercsek után kajtatott, s ami a legfontosabb, folyamatosan kéziratokat másolt. Tetemes összegeket áldoztak egy-egy fontosabb kéziratért, s eképpen nem csupán az említett Iszhaq ibn Nadim minősült „könyvkereskedőnek”, hanem szinte mindenki, aki görög, perzsa, szanszkrit értekezések átültetésével töltötte az időt. Bizonyos művek kézzől kézre jártak; tudjuk például, hogy a bagdadi születésű szír filozófus és fordító, Haszan ibn Szuwar (más néven Ibn al-Khammar, 942–1017) ibn Adi példányát használta Iszhaq ibn Huszajn *Organon*-fordításából, miután mestere már elkészítette a maga *Kategóriák*-kommentárját.¹⁷ A fordítások és kommentárok rendkívül bonyolult és szerteágazó genealógiája pontosan megfelel Aristoteles Arabus képzeletbeli portréjának, amely leginkább egy mitológiai szörnylényhez hasonlítható.¹⁸

Az Aristoteles Arabus jellege semmiképpen sem azt jelenti, hogy a szír-arab fordításirodalom torzította volna el veszedelmesen és visszavonhatatlanul a Lükeion alapítójának évszázadokon át éles kontúrokkal megőrzött arcvonásait. Köztudomású, hogy az antik logika, metafizika, lélekfilozófia-kommentárok jelentős többsége közép-, illetve neoplatonikus szerző műve, Aphrodisziaszi Alexandrosztól Damaszkioszig. Ennek megfelelően ezek a bizonyos kontúrok már a kései antikvitás idején halványulni látszanak, s a hagyományozás bizonytalanságának következtében tűnnek fel muszlim környezetben olyan sajátos keverék művek, amelyek Plótinosz *Enneád*jaiból származó parafrázisok, köztük az *Arisztotelész teológiája*,¹⁹ *Az isteni tudomány levele*, *A görög bölcs mondásai*, vagy éppen az 5. századi athéni neoplatonikus, Proklosz *Elementa theologiae*jeére épülő

¹⁶ Rashed – Jolivet 1998, II. 119–128.

¹⁷ Bonadeo 2007, 7–20.

¹⁸ Peters 1968.

¹⁹ Adamson 2002.

Liber de causis.²⁰ A peripatetikus logika neoplatonikus hagyománytörténete azonban természetesen nem öleli fel az antik görög filozófia recepcióját, de még a logikáét sem. Pontosan úgy, ahogyan a hellén ókorban, az arab nyelvű irodalomban is egymás mellett él az arisztotelészi és a sztoikus logika. Az utóbbi elsősorban a mutazilita kalám híveinek körében volt népszerű, különösen a korai évszázadokban, de egyáltalában nem kizárólagos érvénnyel.²¹ Ebben a meglehetősen konfúzus „szövegkörnyezetben” Jahja ibn Adinak és szír keresztény, valamint muszlim kortársainak különleges érdeme Arisztotelész portréjának immáron hihetőbb felvázolása (*perigraghé*).

2.

A 10. századi arab nyelvű metafizikai, logikai, részben (racionális) teológiai irodalom igazából egyfajta végtelen fúga szerkezetéhez hasonló, bizonyos alapmotívumok és alaplallamok ismétlődnek benne újra és újra. Ez a megállapítás Jahja ibn Adi életművére nézve is igaz, az al-Kindi elleni vitáirat szemléltői horizontjának meghatározásához nincs szükség a GERHARD ENDRESS megalkotta katalógus részletes lajstromozására. A műfaj és a módszer tekintetében három művet szeretnék megemlíteni, amelyek alapján rekonstruálhatóak a szóban forgó apológia legfontosabb érvei. Az első ezek közül az al-Kindi metafizikájához nagyon hasonló *Maqala fi' at-Tawhid* (Értekezés az Egységről)²², a második a szír teológusnak a legterjedelmesebb, nesztoriánusok ellen írott trinitológiai értekezése, a kiváló leuveni dominikánus, EMILIO PLATTI által meghonosított fantáziacímen: „Jahja ibn Adi nagy antinesztoriánus polémiaja”²³, a harmadik pedig egy sajátos, talán Aquinói Tamás *Summa contra gentiles*-éhez hasonlítható apologetikai munka, a *Kitab al-Burhan fi'l-Din* (A bizonyítás könyve a hiten keresztül).²⁴ Az említett, hét részből álló mű első négy fejezete a Trinitás dogmájának, valamint az incarnatióknak a védelmében íródott a zsidók, a muszlimok és egyéb „eretnekek” ellenében, a fennmaradó három fejezet pedig kozmológiai jellegű, a teremtéssel, a Paradicsommal és az eljövendő világgal kapcsolatban.

Jobbára ezek köré a művek köré szötte az értelmezés hálóját az elmúlt hosszú évszázad kritikai irodalma – ahogyan már említettem – GEORG GRAF és AUGUSTIN PERIER összefoglalóitól kezdve, természetesen többféle nézőpontból is. Mint például az „egyetemes arab (nyelvű) középkori filozófiatörténet”, a középkori szír egyháztörténet, illetve GEORG GRAF 1944–1953 között napvilágot látott monumentális munkája, a *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* kínálta megközelítésmódok. Mindezek közül az igazán elitáriánus szemléletmód az, amelyik szigorúan filozófiatörténeti szempontból tárgyalja ibn Adit, mint OLGA LIZZINI kiváló tanulmánya, amely a

²⁰ Proclus: *The Elements of Theology*. (A Revised Text. Translated and Edited by E. R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 19632 [1933]. A *Liber de causis* számos arab, latin, héber nyelvű szövegvariációja és kommentárja külön-külön értekezések tárgya. Az arab szöveg bilingvis kiadása ósrégi; még Goldziher Ignác kollégájának és barátjának műve: Bardenhever 1882.

²¹ Maróth 1980, 10.

²² Jahja ibn Adi: *Maqala fi' at-Tawhid* = *Trattato sull'Unità* (L'uno, il molteplice e l'unità di Dio. Az arab szöveget gondozta Khalil Samir, olaszra fordította és a jegyzeteket írta Olga Lizzini, lásd Endress 2020.

²³ Platti 1981.

²⁴ *Kitab al-Burhan fi'l-din*, in: Platti 1974.

szír teológus trinitológiai traktátusát Avicenna filozófiai főművének, a *Kitab asz-Szifának* harmadik maqalájával veti össze, avagy CECILIA MARTINI BONADEO írása, amely ibn Adi *Metaphysica A*-kommentárját értelmezi.²⁵ Bár az al-Kindi ellen megfogalmazott rövid apológia valóban csupán kis töredéke a roppant terjedelmes ibn Adi-életműnek, így is szinte kiprovokálja a kérdést: melyik megközelítés fejezi ki híven az *auctor Syriacus* igazi súlyát, jelentőségét? Annál is inkább, mert az anakronisztikus vita „dramaturgiai környezetét” ugyan Jahja ibn Adi maga választotta meg – aligha kétséges, hogy a peripatetikus logika ismeretében „jobb volt”, mint arab ellenfele, a trinitológjáról nem is beszélve –, ám a teoretikus vita középpontjában olyan, a korabeli kalám szellemi alapzatát érintő kérdések (is) álltak, amelyekkel kapcsolatban megkerülhetetlen az állásfoglalás. Egyebek között ilyen az örök és az *Egy* problémájának megítélése, akár filozófiai, akár pedig teológiai szempontból.

A zsidó és a muszlim kalám egész aranykorában, Jicháq Jiszraélitől Narbonne-i Móséig, al-Kinditől Averroesig évszázadokon át visszhangzik az alábbi enigmatikus mondat: „Semmi, ami összetett, nem lehet örökkévaló.” A kizárólagos és egyetlen Egy áll tehát szemben valamennyi egyéb létezővel; az Egy lény, mineműsége (*huwija*), lényének tiszta transzcendenciája és pneumatikus jellege szinte kiprovokálja az értelmezői vita negatívát: az apophatikus teológia, a neoplatonikus interpretációs technikák örökségét. S jóllehet éppen a neoplatonikus örökség egyéb módszertani nehézségeket is rátestál a failaszufokra és a mutakallimokra – mint például a platóni/plótinosi léten-túli (*epekeina tész usziasz*), a részesülés (*methexisz*) problémája, a teremtés és az emanáció inkonzisztenciája –, ezek a nehézségek azonban nem hasonlíthatók ahhoz az irgalmatlan teherhez, amelyet az isteni egység doktrínájának és a Trinitás dogmájának összeegyeztetése – esetünkben – a szír teológusokra rótt.

Hasonló a helyzet az isteni örökkévalóság kérdését illetően is, hiszen ezen a ponton újra és újra meg kellett (volna) indokolni, hogy – az antik tradícióval ellentétben – miként lehet *teremtő* az az isteni lény, aki transzcendens, pneumatikus és örök? Az örök(kévaló) különféle középkori definíciói közül a mi kontextusunkban talán al-Kindi negatív körülírása a legérdekesebb; eszerint „örök az, amelynek számára a nem-lét teljességgel lehetetlen” (*al-azali huwa al-lazi lam jadszib [ma] laisza huwa mutlaqan; Az első filozófiáról*, 33).²⁶ Ebben a megközelítésben persze sérülni látszik az isteni omnipotencia, mindenhatóság követelménye, amelyet egyfajta negatív habitus formájában lehet átmenteni az „isteni lélekfilozófia” területére. Mindenesetre az örök és az *Egység* problémái kulcsfontosságú logikai paraméterek al-Kindi és Jahja ibn Adi sajátos vitájában is, újra és újra hangsúlyozva, hogy olyan fogalompárról van szó, amely komplex számként kezelendő, a „valóságos és a képzetes oldal” egymástól elválaszthatatlan.

A disputa bevezető szakaszában – GERHARD ENDRESS szerint Jahja ibn Adi al-Kindinek egy, ibn al-Nadimnál említett traktátusából idézhet itt?²⁷ – az arab szerző világossá teszi, hogy érveit

²⁵ Bonadeo 2007.

²⁶ Adamson 2007, 99.

²⁷ Endress 1977, 101. Endress szerint Ibn al-Nadim tesz említést al-Kindi művei közt egy bizonyos *Riszala fi'iftiraq al-milal fi'l-tawhid* című traktátusról, amely esetleg Jahja ibn Adi ősforrása lehetett, s ahol az arab filozófus összefoglalta a kereszténység és különösképpen a Trinitas elleni álláspontját. Talán az ibn Adi által gyakorta idézett formula, a „*fa-amma l'Nazara*”, „ami pedig a keresztényeket illeti”, is innen származhatott? Az elgondolás legfőbb filológiai támasza a nagy holland orientalista, T. J. de Boer egyik ősrégi tanulmánya (Boer 1906, I. 279–281).

nem a szokványos, a nyugaton megszokott zsidó–keresztény „hitviták” nyelvén fogalmazza meg, hanem a filozófia és a logika eszközeivel. Kiindulópontja az ókeresztény korban latinul Tertullianusnál készen álló formula: az *una substantia* és a *tres personae* viszonya. Ám az „alapképlet” önmagában semmit sem jelent, mint ahogyan nem jelentett sokat két, egyaránt görög ajkú, ám különböző filozófiai iskolázottságú egyházatya esetében sem, mondjuk a 4. század végén, vagy az 5. század elején. Al-Kindi számára a Trinitas egyetlen szubsztanciája végül is három személy helyett háromféle személyiségjegyből, azaz különféle attribútumokból (*szifat*) áll össze; s ennek megfelelően vonja le a következtetést, miszerint „Mindegyikük előidézett hatások vegyülete, ám amennyiben így áll a helyzet, ezen hatások egyike sem lehet örökkévaló”. Magyarán, mindenfajta kauzális láncolat kiindulópontján az oszthatatlan és vegyíthetetlen *Egy* állhat csupán, akár *creator*-ként, akár *emanator*-ként, hiszen minden, ami általa teremtett, avagy tőle származik (harmadik logikai lehetőségként: benne áll fenn), az szükségképpen okozat és összetett. Vagyis semmiképpen sem lehet örök. Szigorú értelemben véve a vita ezen a ponton már azelőtt véget érhetne, hogy egyáltalán elkezdődött volna. A helyzet azonban korántsem ilyen egyszerű, még azzal együtt sem, hogy a felek már a szöveg kezdeti részében pontosan rögzítik a „játékszabályokat” a disputa módszerére, nyelvére nézve.

Al-Kindi érvei között olvassuk a következőket: „a keresztények állításának hamissága világossá válik, amikor a logika szabályai, valamint a perdöntő fontosságú fogalmak alapján vizsgáljuk meg azokat, bárki számára, aki csak olvasta az *Iszagudzi* című traktátust, vagyis a *Bevezetés könyvét*.” Porphüriosz hihetetlen népszerűségnek örvendő műve, az *Eiszagógé* jelenti tehát a közös hivatkozási alapot, az a mű, amelynek Jahja ibn Adi működése idején két szír és három arab fordítása volt ismert.²⁸ Másutt al-Kindi Porphüriosz rövid munkájának didaktikus előnyeit hangsúlyozza: „... nyomatékmal hivatkozom a *Bevezetések könyvére*, ugyanis ez az a könyv, amelyből gyakorolnak az ifjak, s amelynek segítségével megkezdik tanulmányaikat, mert minimális felfogóképességet követel és könnyű megérteni.” Jahja ibn Adi kiváló dramaturgiai érzékkel idáig mélyen egyetért Al-Kindivel, hogy utána még inkább elcsodálkozzék: hogyan lehetséges akkor, hogy nagyhírű vitapartnerre mégsem ért az égeszből semmit?

PETER ADAMSON – nagyon leegyszerűsítve – a következőképpen rekonstruálja al-Kindi érveit: (1) Ha léteznének isteni személyek, akkor azok Porphüriosznál predikátumok, avagy individuumok lennének. (2) A predikátumok és az individuumok összetettséget feltételeznek. (3) De Isten nem összetett, mert ha az volna, volna oka, márpedig semminek, ami örökkévaló, nem lehet oka. (4) Ennélfogva nem léteznek isteni személyek.²⁹ A kulcsszó, és egyben a kizáró elem a már említett összetettség, csakhogy ezt a fogalmat mindkét fél szisztematikus rendben, a porphürioszi *quinque voces*, azaz a nem, faj, különbség, tulajdonság, és a kétféle járulék alapján vizsgálja; al-Kindi az öt alapszó mentén külön-külön és lépcsőről lépésre cáfolja a Trinitas dogmáját, szír vitapartnerre pedig hasonlóképpen utasítja el a felsorakoztatott érveket, mondhatni a cáfolatok cáfolataként. A kései antik trinitológiai vitákhoz képest tehát gyökeresen megváltozik az érvelésmód irányultsága és tétje. Például az I. konstantinápolyi és az epheszoszi zsinat közötti időszakban is perdöntő fon-

²⁸ Maróth 1980, 31–34.

²⁹ Adamson 2020, 244.

tosságú az arisztotelészi logika szemlélete és nyelve, de az elsődleges kérdés mégis csak az isteni személyek egymáshoz fűződő viszonya, vagy éppen a Fiú természete, itt a 10. századi Bagdad szinkretikus szellemi miliójában viszont a Trinitas dogmája csupán másodlagos kérdésként merül föl, ama kitüntetett jelentőségű logikai ujjgyakorlathoz képest, amelyet az *Eiszagógé* módszertana és értelmezői hagyománya szab meg.

A vita szövege egy olyan – egyre finomabb és bonyolultabb – fogalmi hálózathoz hasonlítható, amelyet az említett traktátus másik címekeént is ismert *quinque voces*³⁰ Porphüriosz által vizsgált viszonya jelképez, mint az egybefonódások, mind pedig a különbözőségek szintjén. E fogalmi háló sűrűsége elvben azt is lehetővé tenné, hogy a disputa jelenlegi terjedelméhez képest a sokszorosára duzzadjon, hiszen a szofisztikus érvek osztódása egyre nagyobb és nagyobb genealógiai fává növekedhetne. Ráadásul azt sem tilthatjuk meg – már a problémafeltevés szintjén sem –, hogy a fa gyökérzete éppen olyan zezzugos és bonyolult legyen, mint maga a lombozat. Ám az is nyilvánvaló, hogy a vitatkozó felek által kölcsönösen kimutatott ellentmondások nem a (formalizált) érvek bonyolultsági fokából fakadnak elsősorban. A szinte valamennyi állítás végén olvasható sztereotip mondat – *vahaza min isnahi almahal* (szó szerint: „ez pedig a legszörnyűbb képtelenségek közül való”) – nem az adott teológiai doktrína jellemvonására mutat rá, hanem a filozófus, a logikus vétkére: képtelen volt ellentmondásmentesen levezetni a maga állításait. Ez tehát az „ösbűn”, amelyet nem illik elkövetni, különösen akkor nem, ha Jahja ibn Adi ellenfelét „filozófusnak” nevezi, vagyis azzal a névvel illeti, amellyel a muszlim, zsidó és keresztény kortársak egyaránt Arisztotelészt, illetve a későbbiek folyamán al-Farabit jelölik.

De hol rejtőzhetnek azok a logikai hibák, amelyek a már idézett PETER ADAMSON-rekapitulációban, al-Kindi roppant egyszerű és hatásos érvelésében első látásra aligha mutatkoznak meg? Jahja ibn Adi azzal utasítja el vitapartnerének kifogását, miszerint a három személy semmiképpen sem egyeztethető össze a tökéletes egység kívánalmával, továbbá az egyetlen, általános szubsztancia feltételezésével, hogy a keresztények a három isteni attribútumot – jóság, bölcsesség és hatalmasság – nevezik Atyának, Fiúnak és Szentléleknek, ám e három tulajdonság egyetlen szubsztanciához tartozik. A középkori muszlim és zsidó filozófia, a karaitákkal folytatott folyamatos vita, továbbá a vallások feletti kalám egyik legfontosabb teoretikus kérdése: vajon hol húzható meg a határvonal az isteni attribútumok és a szubjektumok logikai státusza között? A szélsőséges mutakallimok (és némelyik 10–11. századi karaita) sajátos védekező stratégiát dolgoztak ki az iménti csapda elkerülésére; szerintük ahhoz, hogy akarjon valamit, illetve hogy kinyújtsa a karját, Istennek előbb újra és újra meg kell teremtenie saját akaratát, illetőleg karját. Csak így, például a „teremtett intencionalitás” pazar ideálja révén őrizhető meg az isteni transzcendencia eszméje a maga tiszta formájában. Ennek megfelelően Jahja ibn Adi is igyekszik elmosni az egy jakobita szír teológus számára nyilvánvalóan világos és éles kontúrokat a személy szubjektum, avagy a személy attribútum volta között.

A másik fontos mozzanat Jahja ibn Adi kiinduló érvelésében az összetettség kérdésének értelmezése. Eszerint ugyanis az isteni *tawhid* kívánalma sem őrizhető meg sértetlen formában,

³⁰ Porphüriosz: *Eiszagógé* = Porphyry: *Introduction* (Translated with a Commentary by Jonathan Barnes. Oxford: Oxford University Press, 2003). Magyar fordítás: Geréby–Pesthy 1984.

hiszen Az, akiről al-Kindi azt állítja, hogy mindenekelőtt és mindenek fölött Egy, Az *teremtő* és örök is ugyanakkor. Nem lehetett előbb örök, mint ahogyan Egy is volt, és megfordítva. Igaz, monofizita lévén, az „örök Teremtő” ideája nehezen (lett volna) értelmezhető a szír teológus fogalom-szótárában. Ennek ellenére az iménti három Isteni létmódot ugyanúgy összetettségként értelmezte, mint ahogyan al-Kindi interpretálta a Trinitas logikai státuszát. A vád is ugyanaz: „Ez pedig így a legszörnyűbb képtelenség”. Az első pengeváltás során mindössze odáig jutottunk el, hogy a két vitatkozó fél egyaránt képtelenséget állít. Jahja ibn Adi a képtelenségek sorát így összegzi: lehetetlen, hogy az Egyre vonatkozó isteni attribútumok „azután” keletkeztek volna, hogy már mindig is Benne léteztek.

Jahja ibn Adi állásfoglalása világos: a sztoikus megkülönböztetést, a *logosz apophatikus* (meg-nem-jelentő logosz), illetve a *logosz endiathetosz* (bennefoglalt logosz) kifejezéseket már Juszinosz apologéta is használta a 2. század derekán, szembeállítva a *prophatikus* (megjelenő), avagy a *propedan* (előugró) logosszal, természetszerűleg mindig a Hüioszra, a Fiúra vonatkoztatva. Eszerint a három isteni személy már „mindig” is létezett – teológiai nyelven preexisztens módon –, anélkül, hogy kinyilatkoztatott formában megmutatkozott volna. Ily módon pedig az isteni *tawhid* ideálja a lehető legcsekélyebb módon sem szenvedett csorbát. Nem nehéz belátni, hogy az ibn Adi életidejéhez mérten fél évezred trinitológiai vitáin edződött keresztény teológusok számára az említett megoldás magától értetődő. Ám a porphürioszi *Eiszagógé* „játékszabályaiból” kiinduló muszlim filozófus számára nem jelent támpontot mindaz, amit a dogmatörténet addig megőrzött és figyelembe vett. Ahogy már említettem, al-Kindi a *quinque vocest* veszi sorra, hogy az alapkifejezések segítségével bizonyítsa az egész teológiai konstrukció ellentmondásos voltát.

Ennek megfelelően az arab filozófus a *genus* (*genosz*), valamint a *species* (*eidosz*) fogalmaiból indul ki azt állítva, hogyha egy-egy személy (individuum) az előbbiekből épül fel – a *genus* a *species*hez tartozik, a *species* pedig a személyhez –, akkor többféle „örökkévaló *genusszal*” kellene számolnunk, ami megint csak ellentmondáshoz vezet, hiszen az örök fogalmával ellentétes összetettséghez jutunk. Jahja ibn Adi minderre ezt feleli, hogy a keresztények sohasem állították azt, hogy az Atya, a Fiú és a Szentlélek egyetlen *genus*, vagy *species* lennének. Lényegében véve ugyanez a vád és viszontválasz hangzik el a különbséggel, a tulajdonsággal, valamint az univerzális és a partikuláris járulékkal kapcsolatban is. Jahja ibn Adi egyrészt tagadja azt, hogy a porphürioszi fogalmak külön-külön érvényesíthetőek lennének a Trinitas három személyére nézve, vagyis a személyek (*ahsasz*) úgy épülnének föl, mint az atommagok a kvark triptádokból, vagyis, hogy minden fogalomból három van meg bennük. Ezzel szemben al-Kindi kihasználja, hogy a Porphüriosznál csupán „leírt”, s nem definiált öt alapszó viszonyfogalom, egyfajta hierarchiába rendeződik. Például a *species* (*eidosz*) legfelső pozícióját tekintve *genosz genikótaton* (a leginkább *genosz*), azaz Jahja ibn Adinál *dzsinsz al-adzsasz*, míg legalsó pozíciójában *eidosz eidikótatosz* (a leginkább *eidosz*).³¹ Miután tehát a fogalmak hatóköre nem különíthető el egymástól, hanem ezek átfedik egymást, már önmagában is garantált az a bizonyos összetettség, amelyet al-Kindi az örökkévaló állapottal összegeyztetetetlennek tart. Ezen a ponton azonban ibn Adi egy olyan új érvt iktat be, amely nem illeszkedik szervesen a porphürioszi szövegre alapozott disputa eddigi rendjébe.

³¹ Maróth 1980, 49.

3.

A kitérőként beiktatott új érv az ok és az okozat viszonyára vonatkozik, utalva arra, amit al-Kindi állít: semmiféle *okozott* állapot, avagy létező nem lehet örök. Jahja ibn Adi természetszerűleg a négyféle arisztotelészi okból indul ki, s azt kísérli meg körülírni, hogy az Atya milyen módon lehet oka a másik két Isteni személynek? Álláspontja szerint nem törvényszerű, hogy az ok időben megelőzze az okozatot; példaként a napfelkeltét és a levegő felfénylését, illetve a két szilárd test összedörzsöléséből származó hang egyidejűségét hozza fel. Ugyanez érvényes szerinte a három isteni személy relációjára is, hiszen *sub specie aeternitatis* a „korábban” és a „később” időhatározók értelmüket veszítik. Így tehát nem is lehet semmiféle logikai hibát a keresztények szemére vetni.

Ezután a vita visszatér a porphüroszi *quinque voces* megszabta medrébe, s az iménti kitérőre reagálva al-Kindi a következőket mondja: rendben van, fogadjuk el, hogy a három isteni személy külön-külön is örök, de akkor (a keresztények) „hogyan különböztetik meg az ugyanazon *genus* alá tartozó *species*eket? Akkor ugyanis azok a differenciák és *genus*ok, amelyek a *species*ek természetében találhatóak, megtalálhatóak egyúttal az *individuum* (személy) természetében is, a járulékokkal együtt”. Ily módon pedig megint csak oda lyukadunk ki, hogy több mint három örökkévaló dolog létezik. Mi több, a helyzet akkor sem változik, ha a három személyt partikuláris, illetve univerzális járulékok együtteseként fogjuk fel, hiszen ha az *accidensek* örökkévalóak, akkor mindennek meg kell mutatkoznia a különbözőségeken, a tulajdonságokon, valamint a *genus*okon és a *species*eken is, azaz újfent az örökkévaló létezők sokaságához jutunk.

Jahja ibn Adi válasza mindenre: a keresztények sohasem állították, hogy a három szubszisztens személy a járulékok szintjén különböznek egymástól, mint ahogyan – a korábbi gondolatmenetben – a *genus*ok, a *species*ek és a tulajdonságok szintjén sem. Az eddigi monoton adok-kapok dramaturgiát al-Kindinek az *Eiszagógéra* történő újabb hivatkozása töri meg; az arab filozófus azt állítja, hogy ez az ifjuncoknak íródott, minden jobb házban meglévő mű talán meggyőzi majd a keresztényeket, és „segíti őket abban, hogy felébredjenek szendergésükből”. Erre Jahja ibn Adi azt feleli: „már bebizonyosodott, hogy hamis érvelésed folytán inkább te vagy az, aki a szendergő állapotban lévőkre hasonlítasz, állításaid pedig zavaros álmokra; Isten bocsásson meg nekünk és neked!” A vita tehát egyfajta sajátos, neoplatonikus miliőbe helyeződik át, a nem valóságos létezőkkel szembesülő *szophosz* valamiféle félálomban szendereg. A nem éppen egzakt érvekből felépített kölcsönös vádaskodás alapján két fantom áll szemben egymással: a szendergő filozófusé és a szendergő teológusé. Könnyen belátható azonban, hogy a kétféle fantom – ha nem is egy szubsztancia, de mindenesetre – egy személy.

Valóban, a teoretikus félálom elsődleges oka éppen az, hogy a vitapartnerek kölcsönösen képtelenek valóságos létezőnek elfogadni azt, amit a másik pontosan így lát. Vonatkozik mindez az Egy, a három, illetve a háromnál több örökkévaló kérdésére, s egyáltalán, az egység és a sokaság természetére is. Szükségesnek látszik tehát az *egy* fogalmának pontos logikai körülhatárolása; al-Kindi itt kilép az *Eiszagógé* szövegvilágából, és a *Topica* 5. részére hivatkozik, megkülönböztendő a numerikus értelemben felfogott egyet, valamint a *genus* és a *species* szerinti egyet. Mondhatjuk azt, hogy Khalid és Zaid egy, miután mindkettő „ember”, de egynek tekinthetjük az embert és a szamarat, miután mindkettő ugyanabba a *genus*ba, az „élőlényekébe” tartozik.

Mindez az arab filozófus szerint a Trinitas dogmájára nézve a következőképpen érvényesíthető: (1) „Ha tehát ők [ti. a keresztények] azt mondják, hogy a három egy, valamint az egy három, akkor ez numerikusan értendő, mivel a három olyan szám, amely három egységből áll, továbbá az egy része a háromnak, ily módon tehát az, ami egy nem egyéb, mint tulajdon esszenciájának (vagy: szubsztanciájának) része; de a hármasság duplán egység, tudniillik – az előbb már kiderült – az egy nem más, mint tulajdon esszenciájának része; és így [a három] tulajdon esszenciájának sokasága egyúttal; ez pedig olyan állítás, amely szörnyű képtelenségnek és nevetséges bizonyításnak minősül.” (2) Az eddig többször is felsorakoztatott érv: amennyiben a három egy – híven a dogma felfogásához –, akkor az állítás a három személyre vonatkozik, de az egyes *speciésekre* is, ám a *species* *genusból* és *differentiából* áll; az összetettség tehát szükségszerűen következik a második értelmezésből is. (3) Végül, amennyiben a hármasságot *species*(ek)nek fogjuk fel, az egyest pedig *genus*nak, akkor a személyek egyszerre örökkévalók is, meg nem is. Al-Kindi ezt az eshetőséget is „szörnyű képtelenségek” nevezi.

Válaszában Jahja ibn Adi kifejti, hogy a keresztények a három és az egy relációját a fentiekben elősorolt nézetektől eltérően fogják fel, vagyis teljességgel célt tévesztettnek minősíti ellenfelének érvelését. Egyrészt olyan példákat említ, ahol az egy(ség) viszonyfogalmat, illetve egyfajta feloszthatatlanságot jelöl, mint a forrás és a belőle eredő folyó, illetve a pont, a kiterjedés és a felület relációja, például egy szabályos kocka esetében. Másrészt a nyelvi szinonimák esetét említi, vagyis, hogy az olyan kifejezések, mint *samul* és *hamr* (bor) *himar* és *sir* (szamár), *dzsamal* és *bair* (teve) is egységet alkotnak, miután ugyanazokat a dolgokat jelölik. Ennek megfelelően a három isteni attribútum, a „jószág”, „bölcesség” és „hatalmasság” is három különböző fogalmat ragad meg, ám a szóban forgó három fogalom esszenciálisan (másként fordítva: szubsztanciálisan) van jelen Istenben. Istenben tehát, és nem az Atyában. Jahja ibn Adi szerint a példa pontosan megfeleltethető annak, mint amikor azt mondjuk, hogy Záid az egyedüli alany, akire egyszerre érvényes, hogy „élő”, „eszés lény” és „halandó”, illetve amikor azt mondjuk, hogy Záid, Abdullah és Khálid ugyanaz az alany, s ez az *ember*.

Végezetül a szír teológus azzal vádolja ellenfelét, hogy következtetlenül, önös céljainak éppen megfelelő módon értelmezi az egy és az egység fogalmait, mindeközben néha – mondhatni véletlenül – ugyanarra a következtetésre jut, mint keresztény ellenfelei. Ibn Adi szemében ez a sajátos koincidencia vallási értelemben szentségtörés ugyan, de a vita kontextusát tekintve a logika diadala. Az *Eiszagógé* módszereit alkalmazva még az is kimondja az igazat, aki minden erejével az igazság elfedésére tör. Óvatosan, mintegy a sorok közé bújtatva Jahja ibn Adi végül megkérdőjelezi a mutakallimok többször is idézett alapidogmáját: „Semmi, ami összetett, nem lehet örökkévaló”. Ezt kérdezi ugyanis vitapartnerétől: „árul el, vajon szigorúan szükségszerű-e, hogy mindaz, ami csak létezik, vagy egy legyen, vagy pedig sokaság?” Nyilvánvalóan utalva a Trinitas összetett szubsztancia jellegére.

A disputa végén al-Kindi kurtán-furcsán reagál ibn Adi rétorikai szempontból dagályos érveire, csak annyit mond: „Arra nézve, amit akartunk, ennyi éppen elegendő”. Mit jelenthet ez? Újra hangsúlyoznom kell, arra vonatkozóan, hogy Jahja ibn Adi ellenfelének melyik összefüggő művéből idéz, csak találgatásokra vagyunk utalva.³² Miként szó esett arról is, hogy az al-Kindi

³² Endress 1977, 101.

opera completában a tárgyalt vita *excerptumai* szerepelnek csupán.³³ Ezek azonban formális mozzanatok, miután nyilvánvaló, hogy a vita mindkét szereplője számára a Trinitas dogmája csak *exemplum*, egyfajta példatár a korrekt logikai érvelés demonstrálására. Mindeközben persze szép számmal maradnak elkötetlen szálak is, az *Eiszagógé* mellett például a Jahja ibn Adi által is lefordított *Katégoriák*, illetve a *Topica* alapján. Ilyen a genusok és a speciesek másodlagos szubsztancia volta Arisztotelésznél, az attribútumok és a szubsztanciák viszonya, vagy éppen a *subsumptio* elve, amelyet a vitatkozó felek nem alkalmaznak konzekvensen. De ugyanígy említhető az isteni személyek Trinitason belüli viszonyának leírására a Jahja ibn Adinál alkalmazott elv, az ok és az okozat egyidejűségének esete is, amelyet a szír teológus a vitában éppen csak érint.

Arisztotelész a *Katégoriákban* – mindarról szólva, „ami egyszerre van” – kétféle módozatot különböztet meg. Az egyik az „idő szerinti” (*kata ton khronon*) kontemporalitás; mindez azokra vonatkozik, akik/amelyek egyszerre keletkeztek. A másik a „természet szerinti” (*phüszzei*) egyszerre-létezés, amelyre nézve Arisztotelész matematikai és biológiai példákat egyaránt felhoz, mint például a „kétszeres” és a „fél”, amelyek következnek ugyan egymásból, de semmilyen értelemben sem oka egyik a másiknak.³⁴ A Fiúra vonatkozó nevezetes areioszi maximát – „volt idő, amikor nem volt” – megcáfolni, ez nyilvánvalóan nem egy jakobita szír teológus eminens feladata, s az öröktől fogva való létezés logikus módon kizárja az arisztotelészi keletkezés példáját, ám a Fiú titokzatos *születésének* dogmája Jahja ibn Adi korában újra és újra felveti egy sajátos teoretikus ekvivalencia lehetőségének kérdését, s ez a *henószisz phüsziké* és a *henószisz hüposztatiké* együttes (meg)létének eshetősége,³⁵ feltehetőleg valamennyi nesztoríanus teológus és logikus esetében. (Nesztoriosz követői a természeti egységet ugyanis általában szubsztanciális egységként fogták fel.) A kulcsszó tehát a *természet*, s e kifejezés esetleges alkalmazása sok tekintetben finomíthatta volna a két fél fiktív trinitológiai vitájának módszerét és nyelvezetét, de a *quinque voces* megszabta logikai keret – úgy tűnik – erre nem adott lehetőséget. Az osztatlan Egység ideájának előfeltevése és kényszerítő ereje folytán a szimultaneitás kérdése szemmel láthatólag beleolvad az örökkévalóságba. Nagyjából úgy, ahogyan azt a nyugati hagyományban a Porphüriosz népszerűségével vetekedő kommentátor, Boethius meghatározza; eszerint az örökkévalóság nem más, mint *tota, simul et perfecta possessio* (teljes, szimultán és tökéletes birtoklás) – a végtelen életre vonatkozóan.³⁶

4.

Ahogy már említés történt róla, klasszikus monográfiájában EMILIO PLATTI úgy határozza meg Jahja ibn Adi személyiségét, mint az „arab filozófus” és a „keresztény teológus” sajátos vegyülékét, s e meghatározás a wolfsoni értelemben felfogott *kalám*, illetve az ugyancsak használt kifejezés, nyelvek és vallások fölötti *filozófiai koiné* figyelembevételével egyáltalában nem tűnik meglepőnek. Meggyőződésem azonban, hogy az iménti distinkció mindenképpen finomításra szorul, megkülönböztetendő például a filozófiai hagyomány körén belül a metafizikát és a logikát. Ezen

³³ Rashed–Jolivet 1998, II. 119–128.

³⁴ *Katégoriák* 13. = Arisztotelész: *Organon* I. (ford. Rónafalvi Ödön–Szabó Miklós) Budapest, 1961, 97.

³⁵ A „természeti”, illetve a „személyi egység” kérdése végigkíséri az antik trinitológia történetét, legalábbis Areiosz és Athanasziosz vitáitól fogva a II. nikaiai zsinatig. Az utóbbi esemény pedig már egyáltalában nem a Jahja ibn Adi és másik ellenfele, a nesztoríanus Abu I-Hasszan ibn Habib vitájának régmúltjában keresendő.

³⁶ Boethius: *De consolazione philosophiae* V. 6.

túl pedig – úgy vélem – el kell különítenünk bizonyos misztikus formajegyeket is, még ha nem is olyan nyilvánvaló módon, mint a kabbalistáknál, avagy a szúfiknál. Ez a megkülönböztetés a középkori zsidó filozófia nagyjainál a legkézenfekvőbb: Szaadja Gáón, Ábrahám ibn Daud, Móse Maimuni alpműveiben a filozófia és a halakha elszakíthatatlan egységet alkot, és mint valamiféle árnyék, szinte valamennyi érdemes auctor életművében felbukkan egy-egy *Széfer Jecira*-kommentár (*tafszír, perús*). A nézőpontok sokrétősége általában együtt jár a tradíciók, illetve a műfajok sokrétőségével is; a különféle szerepek más és más teoretikus alapállást és műfajt követelnek meg, néha egyetlen művön belül is; ebből a szempontból nyilvánvalóan felülmúlhatatlan példa Móse Maimuni filozófiai főműve, *A tévelygők útmutatója*. Ha nem is ennyire éles kontúrokkal, nagyon hasonló helyzetkép bontakozik ki a szemünk előtt, amennyiben a fiktív teológiai vita helyett Jahja ibn Adi és al-Kindi egyéb írásait vetjük egybe.

A trinitológiai vita függeléke gyanánt PETER ADAMSON egészen kézenfekvő módon a két szerző metafizikai főműveit, a *Kitab at-Tawhidot*, valamint a *Maqala fi' at-Tawhidot* hasonlítja össze³⁷, Jahja ibn Adi traktátusában az attribútum-tant emelve ki. Az itt megjelenő Egy nem a szingularitás és a kompozitum szembenállása elsősorban, hanem az első létező, mindenek oka és mindenfajta igazság végső kritériuma. Az így felfogott Egyre pedig csak a filozófia kérdezhet rá mérvadó módon, saját kompetenciájából fakadóan. Művének elején al-Kindi így ír: „Az emberi képzettségek közül a legmagasabb s a legtiszteletreméltóbb a filozófia művelése, amelyet így lehetne meghatározni: a dolgok tudása úgy, ahogyan azok valójában vannak, amennyire csak az emberi képességből telik. Most ugyanis a filozófus célja az, hogy tanulmányozza a filozófiát, elérje az igazságot, munkálkodva azon igaz módon cselekedjék, ám a cselekvés nem lehet szüntelen, hiszen megállunk és a művelet véget ér, amint elértük az igazságot. De nem találjuk meg az igazságot anélkül, hogy ne találnánk meg annak okát, és valamennyi dolog létezésének és stabilitásának oka az igazság, mert minden, ami létezik, rendelkezik az igazsággal: ily módon az igazság mindenképpen létezik, a létezők pedig rendelkeznek egzisztenciával” (*Első filozófia*, I, 2).³⁸ Az igazság és a létezés tehát – a fenti körkörös logikai értelmében – egy töről sarjad; akár ha Aquinói Tamást olvasnánk: a *verum esse* csak Istenről állítható, aki mindenfajta *létezés* (existencia) kútfeje, s az *igazság* (veritas) kritériuma.

Nyilvánvaló, hogy az imént idézett álláspont nincs alávétve az arisztotelészi igazságfelfogásnak – *veritas est adaequatio intellectus et rei* –, s ekként az *Organon*, illetőleg az *Eiszagógé* műfaji elvárásai sem vonatkoztathatóak rá. De ha a Létről vagy az Egyről megfogalmazott kijelentések igaz vagy hamis voltát vizsgáljuk, akkor természetesen egészen más a helyzet. Különös módon itt Jahja ibn Adinak a trinitológiai vitában előterjesztett ellenérvei bukkannak fel. A *Kitáb at-Tawhid* XIX. részében al-Kindi azt írja, hogy nincs olyan valóságos Egy (*al-wahidu bi-l-haqiqati*), amely homonimája lehetne bárminek is a saját *genus*ában, s így azt kell mondanunk, hogy a valóságos Egynek nincsen *genusa* (XIX, 3). A phorpürioszi *quinque vocesre* nézve pedig teljességgel egyértelmű az arab filozófus álláspontja: „a sokaság jelen van minden egyes meghatározásban, s ezek kiegészítéseiben, miként a *genus*, a *species*, az *individuum*, a *differentia*, a saját illetve a közös járulék, az

³⁷ Adamson 2007.

³⁸ Rashed – Jolivet 1998.

összes, a rész, vagy az egész. Hasonlóképpen, az Egy a felsorolt dolgok mindegyikére állítható. Ily módon tehát a valóságos Egy nem az egyik ezek közül” (XIX, 3).³⁹ Magyarán, filozófia és teológia közös *via negativáján* időzve úgyszólván tökéletesen mindegy, hogy a Tawhidról a porphürioszi *quinque voces*, avagy egyfajta neoplatonikus színezetű misztika nyelvén nem mondhatunk semmit. Legalábbis semmi pozitívát, a szó etimológiai értelmében.

Idáig terjed a filozófia és a logika kompetenciartomány; mindez a felidézett vitából is világosan kitűnik. Ami viszont al-Kindi és Jahja ibn Adi síron túli disputájában javarészt rejtve marad, a teológia kompetenciartomány, az elsősorban a szír szerzetes legfontosabb trinitológiai írása alapján jól rekonstruálható. A szóban forgó, már említett terjedelmes munka az Abu l-Haszán al-Qaszim ibn Habib nesztoriánus teológushoz írott apológiája, *pro forma* „levele”, a filozófiai hagyomány szemszögéből leginkább attribútum-tanként lenne értelmezhető. Ahogyan a levél bevezetőjében olvassuk, a jakobiták és a nesztoriánusok megegyeznek Isten örökkévaló, lényegi és teljes attribútumait illetően, csak a Fiú/Ige megtestesülésének és természetének megítélését illetően képviselnek eltérő álláspontot. Ezek az attribútumok pedig a trinitológiai vitában is feltűnő jóság, bölcsesség, hatalom. Mindamellett ami az attribútumok plazmatikus világából – csakúgy az 5. század elején, miként a 10. század derekán – kivezet, az a „személy” (*proszópon, sahsz*), illetőleg a „természet” (*phüszisz, tabia*) fogalma.

Amint köztudomású, a meglehetősen esetleges és torzult formában fennmaradt Nesztoriosz-corporum⁴⁰ alapján megtestesülésekor a Krisztus egy kézzelfogható emberi lényt választott magának, amelybe beleköltözött és a templomává tette. Jóllehet a templomhasonlat Pál apostolnál is előfordul – az emberi test a Szentlélek temploma (1Kor 6:19) –, itt speciális értelmet hordoz. Jahja ibn Adi levelének elején közli a jakobita hitvallást és Abu l-Haszán ibn Habib szájába adva a nesztoriánus *credót* is. Ibn Habib egyértelművé teszi: a templom és a benne lakozó nem lehet ugyanaz, ennek megfelelően az sem igaz, hogy a Krisztus egyetlen szubsztancia lenne. A hitvallások háttérében felsejlik a khalkedóni zsinat állásfoglalása a Fiúban levő két természet jellegéről; az *en duo phüszeszín...gnóridzomenon* kitételhez négy privatív adverbium járul: *aszünkhütösz* (változás nélkül), *atreprösz* (keveredés nélkül), *adiaretösz* (megkülönböztethetetlenül) és *akhórisztösz* (elszakíthatatlanul). Ez a fajta *nea phüszisz* az, amelyet ibn Habib – becsületes nesztoriánushoz illően – tagad, s ez az, amelyet az al-Kindi és Jahja ibn Adi közti filozófiai/logikai vita nyelvzetére meglehetősen bonyolult lenne átültetni. (Ha netán mégis megtörténik ilyesmi – trinitológia nélkül –, miként például Salomon ibn Gabirolnak a 11. század közepén fogant filozófiai főművében, a *Fons vitaeben*, ott az összetett járulékok és szubsztanciák egyfajta eklektikus, arisztotelészi-neoplatonikus rendszerbe illeszkedve, emanált hüposztasziszokként jelennek meg előttünk). Miután az al-Kindi-polémia csupán féloldalasan tükrözi Jahja ibn Adi argumentációs eszköztárát, ki kellett térnünk az idézett trinitológiai levélre, amely elvben íródhatott volna a bizánci limesen túleső Niszibiszben is, de mégsem idegen a 10. századi Bagdad szellemi légkörétől, amely az érvelési technikák jóval szélesebb skáláját tárja elénk a különféle vallású vitapartnerek műveiben.

³⁹ Valamennyi *Kitab at-Tawhid* szövegrészletet a saját fordításomban közlöm.

⁴⁰ A Nesztoriosz-corporum bevett gyűjteménye: Loofs 1906.

Kétségtelen, hogy Jahja ibn Adi méreteiben impozáns életművében a kiterjedés vagy térfogat, valamint a súly nem áll egyenes arányban, ahogyan már szó esett róla, a szír teológus filozófiatörténeti jelentősége a kései neoplatonikus kismesterekéhez hasonlítható, ám ebben a klasszifikációban semmiféle lebecsülő jelleg nincsen. Éppen ellenkezőleg, gondoljunk csak bele, miféle auctorokat találunk a nyugati hagyományban – ibn Adi életidejét alapul véve – Johannes Scotus Erigena és Petrus Damiani között? Ehhez a majdnem semmihez képest (s a „majdnemet” főleg Itália bizánci régiói, illetve Hispániának a muszlimokkal közvetlenül érintkező keresztény királyságai jelentik) a muszlim, zsidó és keresztény mutakallimok a 10. századi Bagdadban, vagyis az abbaszida kalifátus székhelyén létrehoznak egy olyan, jól belakott világot, amelyet DIMITRI GUTAS kulcsfontosságú műve⁴¹ egyáltalában nem ír le kimerítőleg „a görög tudat – arab kultúra” fogalomkettősséggel. Az arab kultúra ugyanis egyszerre muszlim, zsidó, keresztény, sőt manicheus és párszi, ahogyan ez ibn Junusz, al-Farabi, ibn Adi, asz-Szidzsisztani iskolájának hallgatóságán jól látható. Feltételezhető, de nem bizonyítható tehát, hogy az al-Kindi és Jahja ibn Adi fiktív mitológiai vitájához hasonló disputák ebben a környezetben bármikor lezajlódhattak. Mint ahogyan a megidézett Bagdad leki-csinított másában, a Ruggierók 12. századi Palermójában is megessett ilyesmi.

5.

Különösen a sokat emlegetett neoplatonikus kismesterek körében népszerű filozófus-életrajzok egyfajta mintát jelentettek az arabul író szerzők számára is az ezredforduló tájékán. A Porphüriosz *Vita Plotini*je, vagy Eunapiosz *Vitae Sophistaruma* nyomán íródott művek, mint Marinosz *Vita Procli*je, avagy Damaszkiosz *Vita Isidori*je (ez utóbbi egyébként kitér az athéni és az alexandriai iskola meghatározó egyéniségeire is) bővülködnek a legendás elemekben. Jahja ibn Adi „mithográfiája” sem nélkülözi az ehhez hasonló vonásokat. Abu-l-Faradz, azaz Bar Hebraeus 13. századi *Khronographiája* így vélekedik: „Jahja ibn Adi napjainkban a filozófia fejedelme, saját vallásában a leginkább említésre méltó a mi kortársaink között is.”⁴² Ugyanez a dicsőség illette meg filozófusként, orvosként és természettudósként is, a tanítványok körében mindenképpen. Néha valamelyik általa fordított kései antik szerzővel azonosították, mint például egy bizonyos Ióánész Grammatikossal, azaz Ióánész Philoponossal. Amikor 974 augusztusában meghalt, a Mar Tuma (Szent Tamás) templomban temették el, Bagdad Quat'at al-Daqiq városrészében. Állítólag egyik tanítványát, Abu Iszhaq ibn Zurát kérte meg arra, hogy írja fel sírjára a következő sorokat:

„Az egyik ember, noha halott, gyakran eleven marad tudományának köszönhetően,
míg a másik már életében halott gyalázatos tudatlansága miatt,
Törekedj hát a tudományra, hogy elnyerd a halhatatlanságot,
és ne várj a tudatlan élettől semmilyen jutalmat”⁴³

⁴¹ Gutas 1998.

⁴² Bar Hebraeus 1932.

⁴³ A sírfelirat fordítása: Périer 1920, 65. A szöveg Dzsamal al-Din al Qifti: *Tarikh al-Hukamájában*, valamint Bar Hebraeus: *Khronográfiájában* maradt fenn egyebek között.

nézve azt állítod, hogy az egység csak erre (az egyre) mondható; itt mutatkozik meg újra a tévedésed. A megérzésemre hagyatkozva tudni szeretném: vajon ez (a következtetés) kizárólag akkor hamis, ha a keresztényeknek tulajdonítod, de ha te állítod, akkor igaz; tehát annak megfelelően igaz vagy hamis, ahogy éppen a te óhajod diktálja; igaz, amikor úgy akarsz, és hamis, amikor úgy tartja kedved? Nem ártana, ha belegondolnál ebbe, illetve, ha egyúttal bizonyítanád is mindezt, ha már annyira nem vagy bölcs, hogy magadtól találnál rá és irányítanád ezt a dolgot! Mondd el nekünk, ó Bölcs, vajon igaz lehet-e akár csak egy is ama három módozat közül, amelyet számba vettél? S amelyet szükségesnek tartottál megemlíteni, amikor bizonyítottad, hogy a Teremtő – áldassék és dicséretessék! – Egy; mégpedig egy a genus, egy a species tekintetében, és egy számszerűleg is? Azonban bármilyen nézőpontból történjék is említés róla [ti. az egység genusáról], a következtetés hamis. Ilymódon azzal kapcsolatban, amiről képzelegsz – vagyis, hogy „Isten – egy” – köteles vagy elismerni, hogy következtetésed hamis, ugyanakkor a másik (lehetséges) következtetésed – miszerint „Isten mégsem egy” – szintén hamis; így tehát a két, egyaránt hibás következtetés egyenlő mértékben hamis, ez pedig szörnyű képtelenség. Mi viszont erre azt mondjuk neked: árul el, vajon szigorúan szükségszerű-e, hogy mindaz, ami csak létezik, vagy egy legyen, vagy pedig sok(a-ság)? Te azt képzeld, hogy az egy nem lehetséges, de a Teremtőre vonatkozó következtetésed is az, hogy [Ő] nem lehet Egy, ennél fogva szigorú értelemben köteles vagy belátni, hogy [Ő] több mint egy, s ez pedig a legszörnyűbb ellentmondások egyike.

Al-Kindi mondotta: Arra nézve, amit akartunk, ennyi éppen elegendő.

Jahja ibn Adi mondotta: Ha te azt akartad igazolni, hogy a keresztények felfogása hamis, akkor a törekvésed nem járt sikerrel. Mi azt állítjuk: arra viszont éppen elegendőnek bizonyult, hogy felfedje érvelésed alávaló voltát és valamennyi tévedésedet.

[Dicsőség] Isten[nek], aki jó, bölcs és hatalmas, mestere az igazságnak és a bölcsesség adományozója, aki támogat bennünket a győzelemben és az igazság védelmezésében, és igaz segítők az ellenünk szegülők megcáfolásában.

Bibliográfia

- ADAMSON, Peter 2002. *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the „Theology of Aristotle”*. London: Duckworth.
- ADAMSON, Peter 2007. *Al-Kindi (Great Medieval Thinkers)* Oxford: Oxford University Press.
- ADAMSON, Peter 2020. Yahyā ibn ‘Adī against Al-Kindi on Trinity. *Journal of Eastern Christian Studies* 72(3-4): 241–271.
- BAR HEBRAEUS 1932. *Chronography*, translated by E. A. Wallis Budge. London: Oxford University Press – H. Milford.
- BARDENHEWER, Otto 1882. *Die pseudo-aristotelische Schrift ueber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de Causis*. Freiburg a.B.: Herder.
- BERGÉ, Marc 1979. *Pour un humanisme vécu: Abu Hayyan al-Tawhidi*. Damasque: Institut Français de Damas.
- BONADEO, Cecilia Martini 2007. The Arabic Aristotle in the 10th Century Bagdad: The Case of Yahyā ben ‘Adī’s Commentary on Metaph. Alpha Elatton. *Veritas (Porto Alegre)* 52(3): 7–20.

- DE BOER, Tjitze J. 1906. Kindi wieder die Trinität. In: Carl Bezold (ed.): *Orientalische Studien. Theodor Nöldeke zum siebzigsten Geburtstag gewidmet*. Gießen : Alfred Töpelmann, I. 279–281.
- DODGE, Bayard 1970. (ed.): *The Fihrist of al-Nadim. A Tenth Century Survey of Islamic Culture*, vols. 1–2. New York: Columbia University Press.
- ENDRESS, Gerhard 1977. *The Works of Yahyā ben ‘Adī*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- ENDRESS, Gerhard 2020. *Trattato sull’Unità (L’uno, il molteplice e l’unità di Dio (Patrimonio Culturale Arabo Cristiano 21.)* Bologna: Edizioni del Gruppo di Ricerca Arabo-Cristiana.
- GERÉBY György – PESTHY Monika 1984. A föníciai Porphyriosznak, a lykopolisi Plótinós tanítványának Bevezetője. *Magyar Filozófiai Szemle* 28(3–4): 435–453.
- GRAF, Georg 1944–53. *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Bde. 1–5 (Studi e Testi, 118, 123, 146, 147, 172) Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- GUTAS, Dimitri 1998. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early Abbasid Society (2nd–4th/5th – 10th c.)* London: Routledge.
- KRAEMER, Joel L. 1986. *Philosophy in the Renaissance in Islam. Sulayman al-Sijistani and his Circle*. Leiden: Brill.
- LOOFS, Friedrich 1906. *Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius* (Revue d’Histoire Ecclésiastique, 7.) Halle: Max Niemeyer.
- MARÓTH Miklós 1980. *A görög logika Keleten* (Apolló Könyvtár, 11.) Budapest: Akadémiai.
- PÉRIER, Augustin 1920. Un Traité de Yahyā ben ‘Adī, défense du dogme de la Trinité contre les objections d’Al-Kindi. *Revue de l’Orient Chrétien* 22(3): 3–21.
- PETERS, F. E. 1968. *Aristoteles Arabus: The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus*. Leiden: Brill.
- PLATTI, Emilio 1974. Deux manuscrits théologiques de Yahyā ben ‘Adī. *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* 12: 217–229.
- PLATTI, Emilio 1981. *La grande polémique antinestorienne de Yahyā ben ‘Adī*, vols. 1–2. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 427–428.) Louvain: Peeters.
- RASHED, Roshdi – JOLIVET, Jean 1998. *Oeuvres Philosophiques et Scientifiques d’Al-Kindi, vol. 2: Métaphysique et Cosmologie*. Leiden: Brill, 1998.
- WOLFSON, Harry Austryn 1976. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.