

Losonczi Péter

## Descartes és az isteni szépség\*

### BEVEZETÉS: A HARMADIK ELMÉLKEDÉS ZÁRLATA ÉS A VIZSGÁLÓDÁS INDOKLÁSA

Jelen vizsgálódás a descartes-i *oeuvre* egy többnyire mellőzött darabjára irányul. A Harmadik Elmélkedés záró bekezdéséről van szó, amelyben a szerző – azt követően, hogy bizonyítottan találja Isten létét a végtelen tökéletesség elmebeli ideájára alapozott bizonyítása nyomán, s mielőtt további vizsgálódásokkal folytatná az elmélkedést – egy sajátos pauza beiktatását jelenti be. A következőket olvashatjuk ugyanis:

„De mielőtt ezt alaposabban megvizsgálánám, s egyszersmind más, ebből származtatható igazságokat gyűjtenék egybe, úgy látom jónak, ha fordítok némi időt Isten szemléletére, attribútumainak további kutatására, vagyis arra, hogy ama fény fölfoghatatlan szépségét, amennyire homályba borult elmém szeme egyáltalán képes erre – megtekintsem, csodáljam, imádjam. Amiként ugyanis a hit azt tanítja nekünk, hogy egyedül a fenséges istennek ebben a szemlélésében áll a túlvilági életben elnyerhető legfőbb boldogság, akként azt tapasztaljuk, hogy ugyanez a szemlélet, még ha kevésbé tökéletes is, oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben. (ADAM–TANNERY 1996, VII., 52.)<sup>1</sup>

Ez a passzus látszólag egy leginkább retorikai funkciót betöltő szövegrész. Azonban – mint azt Laurence Renault-nak a passzusban előforduló *admiration* fogalmat illető kutatása is bizonyítja (RENAULT 2000, 51–92) – pusztán ez a néhány mondat is érdekes és lényeges szerepet tölthet be egy tágabb Descartes-olvasatban. Másutt magam is igyekeztem egy sajátos szempontra tekintettel hasonló rövid elemzést elvégezni a csodálkozás kérdésével összefüggésben.<sup>2</sup> Jelen dolgozat ennek a vizsgálatnak a kiegészítéseként is felfogható, s ugyanakkor egy nagyobb lélegzetű munka lényeges szempontjait rögzítheti. Természetesen nem térhetek ki minden fontos momentumra. Céлом az, hogy az isteni szépség fogalmára próbáljam ráirányítani a figyelmet. Legjobb tudomásom szerint még nem vizsgálták ennek a kérdésnek a jelentőségét a descartes-i filozófia kontextusában. Laurence Devillairs *Descartes et la connaissance de dieu* című munkája – amely a karteziánus istenfogalom igen alapos tárgyalását prezentáló friss

\* A *Conditiones entis* címmel 2006. november 17–18-án a Szombathelyi Berzsenyi Dániel Főiskola Filozófia Tanszéke által rendezett konferencián tartott előadás szövege.

<sup>1</sup> René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*, 65.

<sup>2</sup> Egy előadásban, melyet *Passionate Reason: On Descartes' 'Religious Emotivism'* címmel a *Religious Emotions: Historical and Contemporary Perspectives* című konferencián (Antwerpen, 2005. szeptember 19–21.) tartottam. A szöveg kibővített változata *Passionate Reason: Science, Theology and the Intellectual Passion of Wonder in Descartes's Meditations* címen megjelenés előtt, in Lemmens–Van Herck (eds): *Religious emotions: Some philosophical exploration*, Cambridge Scholar Press.

munka – tartalmaz egy analitikus táblázatot az isteni attribútumokról, s itt a szépség nem kerül említésre. (DEVILLAIRS 2004) Holott – mint azt látni fogjuk – a szépség fogalma lényeges szerepet tölt be a középkor metafizikai és teológiai gondolkodásában – az antik gyökerekről nem is beszélve –, így akár ez az egyetlen felbukkanása is indokoltá teszi a kérdés karteziánus filozófiában betöltött esetleges szerepének vizsgálatát.

Mielőtt rátérnék ennek tárgyalására, lényegesnek látom egy formai kérdés megvilágítását, amely ugyanakkor a tartalmi problémák tárgyalását is lényegileg érinti. Az imént idézett szövegrész ugyanis formailag a szent ignáci lelkigyakorlatok egyik lényeges és sajátos elemének felel meg, s ennek megvilágítása – a fogalmi és elméleti aspektusokon túl – segíthet a bekezdés jelentőségének és szerepének tisztázásában. Ez az elem az úgynevezett *imabeszélgetés*, amely mint a meditatív gyakorlat eleme nem csak a spiritualitás szűken vett kontextusában jelenik meg, hanem a jezsuita teológia bizonyos műveiben, a metafizikai gondolkodásban is szerepet kap. Ilyen például Leonardus Lessiusnak – a korai XVII. századi jezsuita teológia és apologetika korában komoly respektust kiérdemlő alakjának – az isteni nevekről szóló munkája, amely a teológia révén fellelhető isteni nevekre alapozva végez el egy „imádságos áttekintést”. Lessius munkájának vizsgálatával nem a direkt kapcsolat hipotézisét szeretném felállítani, hanem egy olyan, a korban bevett és meghatározott funkciót betöltő spirituális és teológiai összetevőre kívánom felhívni a figyelmet, amely meggyőződésem szerint modellül szolgálhatott Descartes szövegzárlatának megfogalmazásában.

## **AZ IMABESZÉLGETÉS SZEREPE AZ IGNÁCI LELKIGYAKORLATOKBAN ÉS A JEZSUITA TEOLÓGIÁBAN: FORMAI PÁRHUZAMOK A HARMADIK ELMÉLKEDÉS ZÁRÓ SZAKASZÁVAL**

A Loyolai Szent Ignác-féle meditáció lehetséges hatása a descartes-i *Elmélkedésekre* régóta foglalkoztatja az értelmezőket. Egyesek szerint kizárhatjuk a lényegi kapcsolatot, s a hasonlóságok csupán felszínes és egy szándékolt megtévesztési stratégia elemeiként értelmezhető összetevők.<sup>3</sup> Mások elfogadják, és lényeges párhuzamokként értékelik ezeket az elemeket (BECK 1965; VENDLER 1989, 193–224). Magam általában véve nem tartom meggyőzőnek a megtévesztés-elméleti interpretációkat. Jó példa erre a halhatatlanság kérdése, amely – ha megpróbáljuk rekonstruálni egy esetleges karteziánus elmélet elemeit – olyan összetett módon kerülhet kifejtésre, hogy egyszerűn abszurdá válik a megtévesztés eszméje: teljesen értelmetlennek tűnik ugyanis egy komplex, számos ponton a történeti kontextusba illeszthető és a benső koherencia szempontjából is értékelhető elméletet kidolgozni a megtévesztés szándékával.<sup>4</sup> Mondhatni, a megtévesztés szándékával kidolgozott elméleti konstrukció oly mértékben lehet sikeres filozófiai teljesítményként, hogy akár már ebben a minőségében is elemzésre érdemes. Ez nem jelenti azt, hogy problémamentes lenne a kérdés descartes-i megközelítése – akár történeti, akár elméleti szempontból. A megőrzés és a módosítás sajátos összjátékáról van szó, amelynek feltérképezése már izgalmas feladat. Éppen ezért úgy vélem, hogy érdemes egy ilyen interpretációs alapállásból vizsgálnunk a meditáció kérdését is, ahogyan a jezsuita kontextus hatását és megjelenését

<sup>3</sup> Lényegileg ezt állítja RUBIDGE 1990, 27–49.

<sup>4</sup> Lásd erről még következő tanulmányaim LOSONCZI 2007, 44–66, valamint LOSONCZI 2005, 3–15 (másodközlésben BOROS 2006, 113–150).

általában véve. (Vö. LOSONCZI 2007, 53–66.) Inkább abban látok perspektívát, hogy feltárjuk a különbségek és hasonlóságok összjátékából kialakuló szituációt, s azt a maga jogán próbáljuk értelmezni.

Ha az imabeszélgetés (kollokvium) kérdését vizsgáljuk, akkor röviden a következőket mondhatjuk el annak az ignáci *meditáció*ban betöltött funkciójáról.

Az imabeszélgetés a lelkigyakorlat alapvető eleme. Egy adott lelkigyakorlat-fázis, illetve a gyakorlat egészének lezárásaként az Istennel, Krisztussal vagy a Szűzanyával folytatott szenvedélyes és bensőséges párbeszéd, amelynek az a célja, hogy a gyakorlat során aktívvá tett érzelmi tényezőket és a természetfölötti erőket egyaránt az elme és az akarat döntéseit – ignáci terminológiával a *választásokat* – koncentrált meg erősítésében tegye aktívvá. Mint Szent Ignác írja, az „imabeszélgetés valódi beszélgetés: ahogyan a barát beszél barátjával, vagy a szolga az urával, hol valami kegyet kér tőle, hol valami elkövetett rosszról [sic!] vádolja magát, hol ügyeit közli vele, hogy tanácsot kérjen” (LOYOLAI 2002, 84). Az imabeszélgetés összekapcsolódik a *szemlélődés* (kontempláció) aktusával, melyben azt szemléli a gyakorlatot végző személy, hogy hogyan jön minden jó és minden adomány fölülről, azaz a véges képesség a végtelentől, s hogyan ered ugyanígy Istentől „az igazságosság, jóság, jámborság, irgalom és minden más – mint napból a sugarak, forrásból a víz” (uo. 132). Ugyanakkor a Szent Ignác-féle lelkiségi technika elemeinek a jezsuita teológiában való alkalmazása során – mint azt Lessiusra hivatkozva említettük már – a spirituális és a teoretikus aspektus nem válik el egymástól élesen. Lessius esetében a kettő szintézise a teológiai vizsgálódás eredményeinek tömör összefoglalását jelenti. A teológia az isteni tökéletességek tanulmányozása s egyben a misztikus egyesülésnek, a lélek deiformitásának is útja (LESSIUS 1912). A flamand jezsuita mindezt a negatív teológia hagyományára tett nyilvánvaló és hangsúlyos utalásokkal teszi – ami egyébként Jerome (Hyeronimus) Nadal munkájának hatásaként a korai jezsuita teológiai szellemiséget alapvetően meghatározta (vö. MALLEY, 1994, 249–253) –, s a spekulatív teológia betetőzését látja benne. Mint írja, a teológia „nem pusztán a skolasztikus disputációk terepe”. Ellenkezőleg: „az Isteni Tökéletességek vizsgálata révén a lélek felemelkedik Istenhez, szemléli Őt, csodálja, féli, tisztelettel tekint felé, szereti, és szüntelenül dicsőíti és áldja Őt”. (LESSIUS 1912, 136.) Az ignáci imabeszélgetés teológiai applikációja éppen azt a célt szolgálja, hogy a lélek a meditatív vizsgálódások végeztével – melyben az isteni tulajdonságok ismeretére jut – a szemlélődésben és a szeretetben valamiféle megismerhetetlen – tehát misztikus – módon egyesüljön Istennel (uo. 138). Ez az egyesülés előkészíti a boldogító látás állapotát, mintegy orientálja az embert Isten irányába.

Egyértelmű, hogy Descartes-ot nem kifejezett lelkiségi megfontolások vezették, mikor a *meditatio* útját választotta metafizikai főművének kidolgozásában. Véleményem szerint az elfogulatlan (közömbös, indifferens) és koncentrált figyelem pozíciójának felvétele és a fellelt eredményeknek e fókuszáltságban lezajló sorra vétele mindenképpen olyan sajátossága az ignáci meditációknak, mely alkalmassá tette Descartes szemében ezt a lelkiségi technikát arra, hogy elméleti problémák megoldásában alkalmazza. Ugyanakkor a korábban idézett szövegrész egyértelmű párhuzamokat mutat az imabeszélgetés és a szemlélődés jezsuita technikájának teológiai és metafizikai alkalmazásával. Zeno Vendler egyenesen úgy fogalmaz, hogy a Harmadik Elmélkedés záró passzusát maga Szent Ignác is írhatta volna (VENDLER 1989, 208). Tisztában vagyok azzal, hogy ez a megjegyzés első pillanatban meghökkentő. Mégis szeretnék amellett érvelni, hogy Descartes megjegyzése felfogható úgy, mint *egy lehetséges kísérlet*

arra a szintézisre, melyet Lessius kapcsán említettünk. Egyértelmű, hogy egy sokkal rövidebb, ám a leglényegesebb aspektusokat magába foglaló *szemlélődés* közbeiktatásáról van szó. A *meditatio* szukcesszív folyamatát a *contemplatio* áttekintő gesztusa szakítja meg. Ahogy Ignácnál vagy Lessiusnál, úgy Descartes-nál is a szemlélődés – a szemlélve megértés, a szó eredeti értelmében vett egészként látás – stációja valósul meg. Ezzel Descartes nem a vizsgálódás egészéből lép ki, hanem csupán a meditatív előrehaladás dinamikáját akasztja meg, „némi időt fordítva” a *contemplatióra*.

Úgy vélem, hogy a passzus igen gazdag elemzés kiindulópontjául szolgálhat. Az isteni szépség kérdése pedig az egyik kulcskérdése lehet ennek a munkának. A probléma igen kiterjedt történeti és elméleti vizsgálatot igényelne, ami nyilvánvalóan meghaladja jelen előadás kereteit. Éppen ezért most csak arra vállalkozom, hogy – egy érintőleges történeti bevezetés elővezetése után – megmutassam, miért is lényeges az isteni szépség kérdését figyelembe vennünk a karteziánus metafizikai isteneszme vizsgálatakor.

## AZ ISTENI SZÉPSÉG FOGALMA AQUINÓI SZENT TAMÁSNÁL

Az isteni szépség kérdésének ez az eseti előfordulása Descartes-nál egy rendkívül gazdag és sokrétű történeti háttérrel rendelkező hagyomány felbukkanásaként értékelhető. A neoplatonizmus majd annak keresztény adaptációja vizsgálata révén igen távoli gyökerekre visszavezethető kérdést érinthetnénk. Szent Ágoston, Pszeudo-Dionüsziosz, Nagy Szent Albert, Szent Bonaventura vagy maga Lessius – csak néhány a legfontosabb alakok közül, akik egy átfogó történeti vizsgálat során megkerülhetetlenek lennének. Ugyancsak lényeges kérdés az isteni szépség – és a szépség általában – a tomista metafizikában. A szépség a transzcendentálék egyikeként kerül említésre, s maga a probléma egy nem rendszeres formában kifejtett, de jól rekonstruálható – s egyben igen összetett – metafizikai, etikai és teológiai kontextust képez. Most ennek a kontextusnak csak néhány olyan lényeges elemét szeretném kiemelni, melyek véleményem szerint új megvilágításba helyezhetik a harmadik *meditatio* zárlatát.

A szépség mint transzcendentálé – tehát a kategóriákat is meghaladó általánossággal bíró létjellemzők egyike – a *De Veritate*-ben kerül említésre. Ugyancsak fontos referencia a szépség kérdésében a *Summa Theologiae* és a *Szentencia*-kommentár. Speciálisan az isteni szépség témáját a Pszeudo-Dionüsziosz Areopagita isteni nevekről szóló traktátusához írott kommentár tárgyalja részletekbe menően, de másutt is előkerül a probléma.

A *Summa Theologiae* meghatározása szerint a *jó* és a *szép* valójában egyazon lét-karakter két kifejeződése:

„a szép és a jó az alanyban (*in subjecto*) azonosak, mert ugyanarra a dologra alapozódnak, tudniillik a formára, és ezért a jót úgy dicsérik, mint valami szépet; de fogalmilag különböznek. A jó ugyanis tulajdonképpeni értelemben véve a vágyra vonatkozik, mert jó az, amit mindenek kívánnak. És ezért cél értelme van. A vágy ugyanis mintegy sajátos mozgás a tárgy felé. A szépség pedig a megismerő képességre (*vis cognoscitiva*) vonatkozik, szépnek mondjuk ugyanis azokat a dolgokat, amelyeknek látása tetszik; ezért a szép a kellő arányban áll, mert az érzékek a kellően arányos

dolgokban gyönyörködnek, mint hozzájuk hasonlóknak; az érzékek ugyanis, és minden megismerő erő, egyfajta értelem (*ratio*).<sup>5</sup>

Továbbá elmondható, hogy a jóban megnyugszik a vágy, míg „a szép fogalmához hozzátartozik, hogy látása vagy megismerése kielégíti a vágyat [valamint az, hogy] a szép hozzáad a jóhoz egy bizonyos vonatkozást a megismerő képességre, úgyhogy jónak mondhatjuk azt, ami általában tetszik a vágyának, szépnek pedig azt mondjuk, aminek tetszik már maga az észlelése (*apprehensio*) is”.<sup>6</sup> A szépség definíciója szerint három aspektus jelenléte szükséges ahhoz, hogy valamit szépnek mondhassunk: „először is teljesség (*integritas*) vagy tökéletesség [...] kellő arány (*debita proportio*), vagy összhang (*consonantia*), továbbá világosság (*claritas*): ezért azokat a dolgokat, melyeknek ragyogó színük van, szépnek mondjuk”.<sup>7</sup> Tamás megkülönbözteti egymástól a szépség két típusát, a *szellemi* és a *testi* szépséget. Az előbbi a szellemi javak kellő elrendezettségében és bőségében, míg a másik a test kellő elrendezésében rejlik.

A Pseudo-Dionüsziosz-kommentár szerint Istent *szuperszubstanciálisan szépnek és szépségnek* mondjuk, „mert az összes teremtett létezőnek sajátossága szerint szépséget ad [mégpedig] azáltal ad szépséget, hogy ő az *összhang és a világosság oka* mindenben” (AQUINÓI 1984, 454–473, 465). Az *összhang és a világosság* – az utóbbi az intellektuális fény fogalmával szorosan összefüggésben – kulcsfogalmak a kérdés tomista tárgyalásában.<sup>8</sup> Tamás Dionüsziosz nyomán kifejti, hogy Isten oly módon oka a dolgokban meglévő, s a maguk neme szerint értendő *világosságnak*, hogy „valamiféle ragyogással minden egyes teremtménybe belébocsátja fényes sugarainak adományát, mely minden fény forrása” (AQUINÓI 1984, 466). Látjuk tehát, hogy arisztoteliánus jellege ellenére a tomista gondolkodás fogékony a neoplatonista elemekre is. Mindez a hasonlóság részesedése révén teszi széppé a dolgokat. Az *összhang* isteni kauzalitása két értelemben is értendő. Részint a teremtmények Istenre való rendeltetése szerint, amennyiben „mindent önmagához hív”, s ezzel egy cél felé fordít. Részint pedig a dolgok egymás közti rendje, hierarchiája szerint, amely ugyancsak a végső rendeltetés előbbivel egybehangzó céltételezését mutatja (uo.). Ennek az összhangnak tehát Isten az eredete és egyben célja. A szépség kauzalitása – mint már említettük – a formai aspektus révén megy végbe (REDL 1983, 470, 473). Visszatérve a *claritas* kérdésére, fontos elmondanunk, hogy a világosság fogalma itt a ragyogó tisztaság, a fényesség, a sugárzó világosság értelmében értendő (JORDAN 1989, 398–399).

A szuperszubstanciálitás mozzanata ugyanakkor az isteni transzcendenciának a szépség aspektusában való kifejeződése. Szemben a teremtmények változékony, hiányosságot is elszenvedő, részleges szépségével, Isten „minden vonatkozásban és egyszerűen szép” (AQUINÓI 1984, 467). Isten szép fölötti szépsége azt is jelenti, hogy „kiválóan és minden más előtt magában bírja az összes szépség forrását” (uo. 26). Isten analógiás értelemben mondható szépnek, s éppen ezért mondható róla, hogy szép fölötti (*superpulcher*).

<sup>5</sup> ST I, q. 5. a. 4, ob. 1 et ad 1. In REDL 1983, 413.

<sup>6</sup> ST I-II, q. 27, a 1, ob 3 et ad 3, In REDL 1983, 414.

<sup>7</sup> ST I, q 39, a. 8, c., In REDL 1983, 416.

<sup>8</sup> Lásd erről és általában a transzcendentális szépről JORDAN 1989, 393–407.

## VÉGTELENSÉG, TÖKÉLETESSÉG ÉS SZÉPSÉG: A KARTEZIÁNUS METAFIZIKA ELEMZÉSÉNEK ÚJ SZEMPONTJA?

Mint korábban említettem, a magam részéről nem ismerek olyan elemzést, amely az isteni szépség kérdését vizsgálná a karteziánus metafizika kontextusán belül. A korábbi formai hasonlóság mellett – amennyiben a harmadik *meditatio* záró passzusát az imabeszélgetés és a kontempláció gesztusának sajátos megvalósulásaként értelmezem – szeretnék további, a középkori teológiai hagyomány horizontján értelmezhető aspektusként tekinteni az elemzett szövegrészre. Számos érdekes kérdés felvethető ezzel kapcsolatban – a fény kérdése, a csodálkozás problémája, a *visio beatifica* általános kérdésköre –, ám úgy látom, az isteni szépség témája a karteziánus metafizika belső szerkezetének értelmezése szempontjából is fontos probléma. Mielőtt röviden ismertetném ezzel kapcsolatos meglátásaim, fontos tisztázni, hogy a Szent Tamás által is említett két összetevő – a szubsztanciális forma általános metafizikai fogalma és a teleológia természetfilozófiai koncepciója – egyértelműen kiiktatásra kerül Descartes gondolkodásában (pontosabban: nagyon komoly megszorításokkal és speciális értelemben engedi meg használatukat).

A magam részéről többek között abban látom az isteni szépség kérdésének jelentőségét a descartes-i metafizika értelmezése szempontjából, hogy egy, a kortárs értelmezői vitákban gyakran vitatott kérdést – az isteni tökéletesség és végtelenség attribútumainak összefüggését – új megvilágításba helyezhetünk általa.

Descartes a szépség kérdését a *Compedium Musicae*-ben (ADAM–TANNERY 1996, X, 92), valamint – az előbbi munkára hivatkozva – egy 1630-ban Mersenne-hez írott levelében tárgyalja.<sup>9</sup> Az utóbbiban a szépség fogalmát általában véve egy tárgy és az ítéletünk közti viszonyként határozza meg. Kifejti, hogy – mivel a szépséggel kapcsolatos ítéletek nagyon eltérőek – nem lehetséges a szépség definitív mértékének megállapítása. Saját zeneelméleti traktátusát idézve kifejti, hogy az érzékek számára legkellemesebbek azok a tárgyak, melyeket sem nem túl könnyű érzékelni – mivel az nem váltaná ki az érzékek természetes hajlamát –, sem pedig túl nehéz – ami fárasztó lenne az érzékek számára. A kérdést egy virágágyás példáján próbálja megvilágítani: az abban megjelenített formák számától és elhelyezkedésétől függően beszélhetünk nehézségről, illetve könnyüségről, ahogy a kellemesség, a szépség kielégítő – ám meghatározhatatlan mértékű – megjelenéséről. Elmondhatjuk tehát, hogy Descartes a szépséget az ítéletünknek az összetettség valamiféle arányos, de be nem határolható jellegű megjelenésére való vonatkozásaként érti. De mit mondhatunk az isteni szépség speciális esetéről?

Először is fontos kiemelni, hogy a descartes-i megfogalmazás nagyon erős párhuzamokat mutat a hagyományos elképzeléssel, amennyiben egyfajta felfoghatatlan fényről beszél az isteni szépség kapcsán. A szépség általános leírása, amennyiben az arányosság és az összetettség egy módjáról, s – bár kimondatlanul – ezek egyfajta összhangjáról beszél, ami aztán kiváltja a szépséggel kapcsolatos ítéletet – mindez szintén párhuzamos a hagyományos értelmezéssel. Természetesen a tomista elmélet egy kimunkált metafizikai bázison nyugszik, amit itt nélkülözünk – s ez lényeges különbség. Ugyanakkor a Descartes-nál rendelkezésre álló ismérvek lehetővé teszik az isteni szépségnek a karteziánus kontextusban való sajátos értelmezését.

<sup>9</sup> 1630. március 18., ADAM–TANNERY 1996, I, 133.

Az *Értekezés* és az *Elmélkedések* isteneszméje – és a rájuk épülő érvek – között lényeges különbséget képez a végtelenség és a tökéletesség fogalmainak pozicionáltsága. Az utóbbi mintegy magyarázza az előbbi, s ez a végtelenség fogalmának kidomborítása révén zajlik. Az értelmezők között komoly vita zajlik arról, hogy melyik attribútum tekinthető elsődleges isteni névnek, illetve ez miként befolyásolja a karteziánus metafizikai istentan interpretációját. Magam most nem kívánok részletekbe menően foglalkozni a kérdéssel, hanem az isteni szépség kérdését kívánom bevonni a diszkuszióba. Az isteni tulajdonságok – az összes lehetséges tökéletesség, azok is, melyek intuitíve hozzáférhetőek az isten-idea révén, s azok is melyekről Descartes-nak nincs közvetlenül tudomása – mintegy „átítatódnak” a végtelenség pozitív, reális karakterével, a transzcendencia mozzanatát hordozva. Isten *végtelen számú tökéletességgel* rendelkező, s *lényege szerint végtelen* létező, akiben ugyanakkor ezek a tulajdonságok *egyszerűségben* és *egységben* vannak jelen. Az utóbbi hiánya esetén azonban az isteni tulajdonságok egy sajátos metafizikai szétszórásban léteznének. Az egység és egyszerűség révén az isteni attribútumok egy – úgymond – metafizikai-ontológiai kaleidoszkópként egy *megragadhatatlan* és mégis világos *rendezettséget* mutatnak. Az isteni valóság rendje egy rendkívüli rend. A velünk született idea közvetítésével hozzáférhetővé vált létező különösen és kifejezetten magán hordozza a teljesség, a tökéletesség és a világosság jegyeit. Végtelen komplexitása gyönyörködtet: összetettsége nem diszharmonikus, hanem *összhangot* képez. A reális végtelenséggel átjárt végtelen számú tökéletességek egysége és egyszerűsége mint az isteni attribútumok *összhangja* maga sugárzik fel ama fény fölfoghatatlan *szépségeként*, amire tekintettel a szépség fogalmát Descartes bevonja az isteni nevek sorába. Isten fénylő szépsége nem mint az első, hanem talán éppenséggel mint a *végző* isteni név kerülhet szóba. A homályba borult elme csak korlátozottan képes szemlélni e fénylő szépséget – a magasabb értelemben vett „látás” csak a *visio beatifica* állapotában lehetséges –, ám az arra irányuló *contemplatio* mégis „oly nagy gyönyörűséget okozhat nekünk, amilyen csak egyáltalán elérhető az ember számára e földi életben”. Úgy vélem, hogy ez a rövid elemzés is jól mutatja: a harmadik *meditatio* záró passzusa nem valamiféle retorikai appendixként kerül az *Elmélkedések* szövegébe, hanem lényeges elméleti belátásokkal szolgál. Ez egyben azt is jelenti, hogy az itt hozzáférhetővé vált kérdéseknek integráns szerepet kell kapniuk a karteziánus filozófia értelmezésében, ami sokrétű és izgalmas vizsgálatok katalizátora lehet.

IRODALOM

- ADAM, Charles – TANNERY, Paul (éd.) 1996. *Œuvres de Descartes*. Paris: Vrin.
- AQUINÓI Szent Tamás 1984. Az isteni szépről, és arról, hogy miképpen tulajdonítjuk a szépet Istennek. (Klima Gyula bevezetőjével) *Magyar Filozófiai Szemle* 3–4.
- BECK, Leslie John 1965. *The Metaphysics of Descartes: a Study of the 'Meditations'*. Oxford: Clarendon Press.
- DEVILLAIRS, Laurence 2004. *Descartes et la connaissance de dieu*. Paris: Vrin.
- JORDAN, Mark D. 1989. The Evience of the Transcendentals and the Place of Beauty in Thomas Aquinas. *International Philosophical Quarterly* vol. XXIX. 1989, No. 4.
- LESSIUS, Leonard 1912. *The Names of God and Meditative Summaries of the Divine Perfections*. New York: The America Press – T. J. Campbell.
- LOSONCZI Péter 2005. Metafizika és apológia: Lessius és Descartes. *Világosság* 5, 3–15. (Másodközlésben: Boros Gábor [szerk.] 2006. *Politikai teológia történeti perspektívában: filozófia, politika, teológia a XVII–XVIII. században*. Budapest: Tudástársadalom Alapítvány)
- LOSONCZI Péter 2007. Descartes és a jezsuiták: adalékok az Olympica és az Értekezés a módszerről kapcsán. *Holmi*, Január, 53–66.
- LOSONCZI, Péter 2007. Philosophy and Immortality: Some New Aspects of the Historical Context of Cartesian Apology. *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology* 1, 44–66.
- LOYOLAI Szent Ignác 2002. *Lelkigyakorlatok*. Kecskemét: Korda.
- MALLEY, John W. O' 1994. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press.
- REDL Károly (szerk.) 1983. *Az égi és földi szépről (Források a késő antik és a középkori esztétika történetéhez)*. Budapest: Gondolat.
- RENAULT, Laurence 2000. *Descartes ou la félicité volontaire: L'idéal aristotélicien de la sagesse et la réforme de l'admiraion*. Paris: PUF.
- RUBIDGE, Bradley 1990. Descartes' Meditations and Devotional Meditations. *Journal of the History of Ideas*, vol. LI, 1, 27–49.
- VENDLER, Zeno 1989. Descartes' Exercises. *Canadian Journal of Philosophy*, vol. 19, 2, 193–224.