

DIÓSI DÁVID

A szimbólum lelke: a szép

avagy

A szép mint szakramentális valóság

Folgende Studie versucht das Schöne als sakramentale Wirklichkeit zu präsentieren.

Schlüsselbegriffe: das Schöne; Symbol; sakramentale Wirklichkeit; Ästhetik.

„Nincs olyan kék ég júniusban, ami ne utalna egy még kékebbre. Nincs olyan gyönyörű naplemente, amely ne keltene fel egy még nagyobb szépség gondolatát. A lélek egyszerre boldog és kiábrándult. A fátylat oly gyorsan emelik fel, hogy alig van időnk felfogni megtörténtét, mielőtt újra lehullana. De az alatt a pillanat alatt, amíg felemelkedik, valami mögöttesnek, valami túlviláginak a látomását kapjuk, amely tovalibben, még mielőtt világosabban láthatnánk, és amely mikor ellibben, egy meghatározhatatlan vágyat és sajnálkozást hagy maga után”¹ – írja C. E. M. Joad († 1953) angol filozófus.

S valóban a Teremtetlen és teremtett, Isten és ember között a szépség fogalma meghaladja a megfelelés és harmónia jelenségkörét: szakramentális valóság, s mint ilyen „teológiai szócső”, vagyis Istent felülmúlhatatlan, utánozhatatlan tökéletességének „egészen másságában” jelöli. A szépség tehát nem egyenlő egyszerűen a tökéletességgel, hisz „bármí, ami a maga nemében egészen tökéletes, bármí, ami itt a földön »teljesen tökéletes«, az egyben teljesen befejezett és hiánytalan, következésképp nem hagy semmi megkívánhatót maga után. Hiányzik belőle az a vágyakozás és az a felfakasztott mélabú [...], amely lényegi része minden földi szépségnek. Hiányzik belőle a hiány. [...] Egy teljesen tökéletes, véges dolog hűtlen a szépség transzcendentális természetéhez. És semmi sem becsesebb,

¹ C.E.M. JOAD: *Matter, Life, and Value*, London 1929, 398.

mint egy bizonyos szent gyengeség, és az a fajta tökéletlenség, amely által a végtelen megsebzí a végest.”² Az immanens szépség tökéletlenségében rejlik a Lét hívogató ereje. Hisz a szép tulajdonképpen a Lét energiája, a Lét *ad extram*. A Lét a szép révén hívogatja, meg- és felszólítja az embert, hogy létében észlelje; kapcsolatot keres és teremt az észlelendő és az észlelő között. A szép fundamentuma tehát az apriori lét, vagyis az általunk tárgyalt „szép” ontológiai fogalom és nem csupán a többé-kevésbé önkényeskedő szubjektum tetszés-ítéletének „kiszolgáltatott” valóság. A szépség, amelyről itt szó van, nem az ízlésnek mondott szubjektív vagy a tetszés által kifejezett érzelmi megfelelés kategóriájába tartozik.

* * *

A szép szeretetre hangolja a lelket, feléleszti a lélek legbelsőbb régióiban az igazi, a valódi szeretet lángját, annak a szeretetnek a tüzét, amelynek gyökere és alapja az örökké tartó, mindörökké hűséges és elpusztíthatatlan isteni szeretet, vagyis az a szeretet, amely a három isteni személyt is egy Istenné egyesíti. A szép a szeretet erejében elvezeti a lelket a valóban szeretetre méltó – tudniillik a tiszta és időtlen, azaz idő- és térkoordináták kontextusától függetlenül létező – „dolgok” birodalmába. A szép – dupla természetének köszönhetően – közvetíteni képes két különböző világ között: a halál „karmaiban” lévő és a halált nem ismerő világ között. Ez a közvetítés az igaz és a jó szolgálatában történik. A szép tudniillik az igazról és a jóról beszél. Az igaz és a jó széppé, azaz fényesen tündöklő, vonzó és hívogató manifesztálódássá válik. S mindezt azért teszi, hogy az igaz és a jó – absztrakt valóságként – el ne vesszen a „semmiben”; azért, hogy megmentse azt, amit megmenteni érdemes, ami megmentésre méltó, amit evilágon

² Jacques MARITAIN: *Teremtő intuíció a művészetben és a költészetben. Költészet és szépség* (ford. Cseke Ákos), in: *Folia Selecta* 1998/14, 2–14, 7.

is – ahhoz, hogy életünk beteljesülésére juthasson – látnunk, valamiképpen fizikailag érzékelnünk kell.³

A szép azonban nem csupán az igaz és a jó immanens tündöklése, evilági visszhangja, hanem önmagában álló és helytálló valóság, amely azonban – pontosan az őt animáló szeretetnek köszönhetően – nem korlátozódik önmaga autonómiájába visszahúzódó különállóságában való megelégedettség jelenvalóságára. A szép ugyan önmaga erejéből ragyog⁴ – vagyis ragyogása nem kölcsönként csalóka délibáb, hanem forrása maga a Szép – mégis tündöklésének célja nem önmaga csillogtatása. Ön-léte másokért való és egyben palpabilis világunkban másokat képviselő lét: immanensen konkretizálódott pro-exisztencia.

* * *

A szimbólum (gr. *szümballein*) görög eredetű kifejezésnek a jelentése: „összevet”, „egyesít”, „összetesz”, ill. „összeilleszt”, vagyis értelemszerűen „eredetileg két összetartozó rész egyesítését” akarja kifejezésre juttatni. Az ókortól általánosan használatban lévő „igazolvány”. Így pl. szerződés-kötés-kor kettétörtek egy pálcát, agyagtáblát, cserépdarabot, korsót, gyűrűt, vagy hasonló tárgyat, és az egyik felet az egyik, a másikat a másik szerződő fél megőrizte. Amikor a szerződésben foglalt köteletségnek eleget kellett tenni, a két fél összeillesztésével igazolták a szerződő felek azonosságát és jogait.⁵ A *tessera hospitalitatis* esetében is hasonlóképpen jártak el, amikor ugyanis a családfő – ha fia távoli földre rokonokhoz

³ Vö. Ștefan AFLOROAEI: *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziția speculativă a gândirii și prezența ei firească astăzi*, București 2008, 236sk.

⁴ Vö. AFLOROAEI: 239.

⁵ Vö. BABOS István: *Az Egyház szentségei. Általános szentségtan* (Teológiai zsebkönyvek 13), Szeged – Budapest 1996, 12.

vagy ismerősökhöz indult – az imént említett tárgyak közül valamelyikének az eltört egyik felét előreküldte, a másikat pedig az utazó fiú kezébe adta, hogy amikor úti céljához megérkezik, a két fél összeillesztésével tudja magát igazolni.⁶

A szimbólum tehát összeilleszt, összekapcsol két olyan „tárgyat”, valóságot, ahol mindkettőben egy közös elem található. A szimbólum megjeleníti a jelzett valóságot, anélkül azonban, hogy azzal a valósággal, amelyre utal, azonos lenne. A megjelenítés nem jelent azonosságot, hisz a szimbolizált valóság nem azonos a szimbólummal. Amennyiben az ember a szimbólumot azonosítja a valósággal, az „istenséget” a természetből vett tárgyakkal, a Teremtőt a teremtménnyel, bálványimádásról szoktunk beszélni. Ez a szimbólum ördögi oldala. A szimbólum a Szent érzékelhető, az érzékek útján mindegy „kézzelfogható” – de mégsem birtokba vehető – módon konstatalható és megmutatózó revelációját jelenti, a Szent kilépését az érzékek számára elérhetetlen isteni szférából. A szimbólum feltételezi a szétválasztottságot, a kettészakítottságot, de ugyanakkor a két fél egymással való kompatibilitásából adódó összeilleszthetőségét, a két összeillő darab „össze-vethetőségét”. A két töredék egyike – a szimbólum szimbolizáló komponense – úgy mondván megvan, birtokunkban van, a másikat viszont – amely nincs a birtokunkban, s amely nélkül lényegében az első fél semmilyen autentikus relevanciával nem bír – „másutt”, azaz a határainkon kívül eső, egyszóval az érzékszervi modalitásokon kívül rekedő transzcendens „másvilágon” lelhetjük fel,⁷ s ezt – habár az első fél birtokunkban lévén fölötte szabadon rendelkezhetünk – antropológiánk sajátossága révén önerőből nem tehetjük – hisz

⁶ Vö. DIÓSI István: Art. *Szimbólum*, in: Magyar Katolikus Lexikon 13 (2008), 293sk.

⁷ Vö. Eugenio TRÍAS: *Gondolatok a vallásról: a szimbólum és a szentség* (ford. Dorn Krisztina), in: Korpics Márta – P. Szilczi Dóra (Szerk.): Szakrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása, Budapest 2007, 191–202, 197.

köztudottan megismerésünk korlátozott – hanem csak azért, mert a transzcendens megmutatkozik, kinyilvánítja, kinyilatkoztatja magát, s mégis – ez szintén a szimbólum szükségyszerű velejárója – a konstatóló ágens számára továbbra is „megragadhatatlan marad abban az értelemben, hogy érzékszerveink útján nem szerezhetünk róla olyan tudást vagy információt, mely létezésével kapcsolatban a fennálló érvényességi igények révén bizonyítékul szolgálna, s ennek egyik oka az, hogy közvetlenül nem tapasztalhatjuk meg, másrészt nem rendelkezünk egy olyan külső pozícióval, melyről szemlélve ezek a tudások igazság/hamisság tekintetében megítélhetőek lennének ... nem úgy látjuk, érzékeljük, mint a házunk előtt álló fát, s a világossága sem olyan, mint az asztalon álló lámpa fénye.”⁸ A valóság többdimenziójú voltának köszönhetően az empiria-túli „láthatatlan-háttérbeli” valóság az érzékekkel észrevehető „lát-ható-előtérbeliben” „testi”, „anyag” formát ölt,⁹ természetesen anélkül, hogy ezzel a „dologi” valósággal identikus lenne.

A személyek közötti kommunikáció ennek a világnak a téridőbeliségében csak akkor lehetséges, ha létezik egy „köztes”, egy olyan „köztes”, amely az egymással kommunikáló partnerek számára az egymásért való „jelenválóságot”, „jelenlétet” lehetővé teszi.¹⁰ Ez a „köztes” az a hely, ahol a kommunikáció lezajlik: az emberek az anyagi valóságon keresztül – amely közöttük mint szellemi szubjektumok, lények között létezik – kommunikálnak egymással. A világ nem azért lett teremtve, hogy változatlanul maradjon önmagában, vagy csak egyszerű-

⁸ KORPICS Márta – P. SZILCZI Dóra: *Miért kommunikáció, miért szakrális?*, in: Korpics Márta – P. Szilczi Dóra (szerk.): *Szagrális kommunikáció. A transzcendens mutatkozása*, Budapest 2007, 11–36, 18.

⁹ Vö. Franz-Josef NOCKE: *Általános szentségtan* (ford. Varga B. József), in: Theodor Schneider (Szerk.): *A dogmatika kézikönyve II*, Budapest 1997, 195–233, 218.

¹⁰ Vö. Karl RAHNER: *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kulturgemeinde*, in: Uő.: *Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln – Zürich – Köln* 1967, 395–408; Michael KUNZLER: *Az egyház liturgiája* (ford. Szabó Katalin) (AMATECA X), Szeged 2005, 45–48.

en létezzen, hanem azért, hogy közegül szolgáljon az Isten és az ember közötti kommunikációnak. A teremtés Isten és ember „között” van és a kettőjük közötti kapcsolatuk számára „köztes”-ként szolgál. Isten és ember ugyanazt a teremtést használja saját maga kifejeződéseként. Éppen ebben mutatkozik meg a látható teremtett világ méltósága. Isten felől tekintve a világ tulajdonképpen istenségén belüli önközlésének a folytatása; Isten látható önkifejeződése. A világ azonban nem oldódik fel Istenben, hanem Isten önközlésének „helyévé” válik. Isten szabad akaratából kilép lényegének megközelíthetetlen világosságából, kilép saját magából, hogy szeressen és kapcsolatba bocsátkozzék teremtményeivel. A világ tehát „szentsége” Isten önkinyilatkoztatásának (s ugyanakkor az ember önközlésének is, ami számunkra ebben az összefüggésben azonban kevésbé fontos). A Teremtetlen és a teremtett „köztesben” való találkozásának a megvalósulása adja a szépség ontológiai alapját, illetve más megvilágításból kijelenthetjük, hogy a „szépség éppen annak az eredménye, hogy a jelek közvetítésével létrejött a találkozás a [...] véges teremtmény és a végtelen Isten között.”¹¹

Mindenben a Lét szépsége ragyog fel. Ebből az ember participálódhat. A szép a transzcendens Lét anticipált – egyszerűval emberre szabott – immanenciája, vagyis a majdani eszkatológikus távlatban bekövetkező Teremtő és teremtmény közötti létbeli kommunikációjának evilágra való transzponálása a jelenlegi – *in statu viatoris* – üdvösségtörténeti fázisában leledző ember számára. A szép az Abszolútumnak az ember „nyelvére” való translációja.

Az esztétikai olvasottsággal rendelkező ember a szépben való Isten-találkozás komolyságának mezején létének megrendülésében érzi, hogy az esztétikai valóság a tiszta értékek világából való. A szimbolikus cselekménybe bevont esztétikai

¹¹ Daniel BOURGEOIS: *Az egyház pasztorációja* (ford. Somorjai Gabriella) (AMATECA XI), Szeged 1999, 237.

valóság több a mindennapok gyakorlati életének realitásainál, több mint pusztán „közönséges” adottság. A valóság egy felülről jövő adomány révén válik széppé. Ez a Lét ajándéka a létnek. A szép tehát – mivel az egy transzcendentális minőségben való részesezés eredménye – nem alkotható meg, nem állítható elő, vagyis nem emberi termék. A szépségnek alapvetően teológiai természete van. A szép „mágnes-terében” történő szimbolikus cselekmény – pontosabban fogalmazva „szim-balikus” („összevetés”) esemény – a valóság az adottság esetlegességeitől mentes, önmagánál igazibb valóságot „hirdet”, hisz benne a transzcendens Valóság transzcendens másságában, abból semmit meg nem tagadva, úgy mondván objektíválódik, valamilyen szinten tárgyivá válik – persze oly módon, hogy mindkettő megőrzi eredeti identitását – azzal a céllal, hogy az ember számára alanyivá váljon, hisz a „keresztény életnek fokozatosan és minden részletében Isten dicsőségének epifániájává kell válnia.”¹² A transzcendenciából az immanenciába objektívált Valóság alanyivá tud válni, amennyiben az ember meri az ember-világ-Isten triásza közötti szent játék kalandját, amely legalapvetőbb axiómája az anyag szakramentális erejében rejlik, az ember számára ugyanis az anyag – pontosan a rajta felcsillanó szép révén – lényegesen több a marxista materializmus által hirdetett konkrétumnál, több a manipulálás, valamint a birtokbavétel objektumánál: Isten-„hordozó” valóság, az Istennel való reális és autentikus találkozás „helye”.¹³

* * *

A szép a szimbólum lelke. A valóság ugyanis a Létben gyökerező szép révén válik szimbólummá, önmagán túlmutató valósággá. Amikor ugyanis szépről beszélünk, akkor tulajdonképpen az immanens, látható, palpábilis lét szakramentalitásá-

¹² BOURGEOIS: 236.

¹³ Vö. Leonardo BOFF: *Kleine Saktamentenlehre*, Düsseldorf 1976, 11–15.

ról beszélünk. A „szépség nem úgy üdvözíti a világot, hogy az erkölcs helyébe lép, hanem úgy, hogy sakramentális dimenzióvá válik, s Istent utánozhatatlan tökéletességének transzcendenciájában jelöli. A jelentés regiszterén »játszva« megakadályozza, hogy az erkölcsi jószág önmegvalósításunknak és önmagunkba zárkózásunknak legyen az ürügye; inkább – a jelentés eszközével – isteni rendeltetésének transzcendens teljessége felé irányítja a teremtés jószágát.”¹⁴

A szépség eget bont az embernek, élete valós perspektívájára tereli figyelmét. Széppé válni élethivatás. Egy olyan élethivatás, amelyre a szimbólum fátyla alatt jelenvalóvá váló Szép hívott meg, s a szimbólum konkretizálódott lelke – a szép – vezet el.

¹⁴ BOURGEOIS: 236.