

SZALAY MÁTYÁS

Szépségélmény – Szépségtapasztalat

Adalékok Dietrich von Hildebrand Esztétikájának bírálatához

Bevezetés

„(...) mindaz, ami felkelti bennünk a szépnek tiszta és hiteles érzését, az valóságosan az Isten jelenléte. Van az Isten megtestesülésének egy olyan speciális formája a világban, amelynek jele a szépség. A szép a tapasztalati próbája annak, hogy a megtestesülés lehetséges. Ezért minden művészet legelső sorban, lényege szerint vallás.” (Simone Weil)

Dietrich von Hildebrand *Esztétika* című kétkötetes műve a realista fenomenológiai filozófia történetének egyik fontos mérföldköve. Ez a Husserl első korszakához kötődő mozgalom a „Vissza a magukhoz a dolgokhoz!” maximát¹ igyekezett érvényesíteni a gondolkodás minden területén, kiutat kínálva ezzel a zsákutcába jutó neokantianizmus számára.² Von Hildebrandot

¹ Ld. Seifert, J. *Back to ,things in themselves’: A phenomenological foundation for classical realism*. Routledge, 2013; magyarul: Seifert, J., *Vissza a magánvaló dolgokhoz*, ford. Szalay Mátyás, Kairosz Kiadó, Budapest, 2013.

² Ld. Seifert, J., & Gueye, C. M. (eds.), *Anthologie der realistischen Phänomenologie* (Vol. 1). Walter de Gruyter; Herbert Spiegelberg: *The Phenomenological Movement*. Vol. I–II. The Hague, 1965, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 5–6), 2009; Gadamer, H.-G., „Die Phänomenologische Bewegung” in: *Neure Philosophie I*. Tübingen, 1987 [1963], J. C. B. Mohr

különösen a modern, posztindusztriális kultúra relativizmusa és általános ízléstelensége ösztönözte arra, hogy az erkölcsfilozófia után³ az esztétika területén is bizonyítsa: lehetséges az objektív értéktapasztalat, vagyis ténylegesen megismerhetjük a magánvaló dolgok (Ding an sich) szépségét is.

A firenzei *Convento San Francesco di Paola*⁴ csodás épületében nevelkedő Von Hildebrand kivételes esztétikai nevelést kapott neves szobrászművész apjától, Adolf von Hildebrandtól. Nem csoda, ha a klasszikus kultúrájú szerző elborzadt a véres huszadik század teremtette kulturális és természeti környezet-től.⁵ Von Hildebrand gondolatmenetét mindenekelőtt azon aggodalom ihlette, hogy a viláégés után a szépség átadja helyét a praktikumnak, az áramvonalas, ipari hasznosságnak, és kimerül a felszínes dizájnban;⁶ ami pedig megmaradt belőle, azt egy le-tűnt kor értékes, de korántsem mértékadó teljesítményeként be-kebelezi az üzleti világ.

(Paul Siebeck). (Gesammelte Werke, Bd. 3) 105–146. [*A fenomenológiai mozgalom*. Ford. Bonyhai Gábor. In Athenaeum. 1993/1. 46–90.]

³ Ld. Von Hildebrand, D., *Christliche Ethik*. Patmos, 1959

⁴ Ld. http://www.wikiwand.com/fr/Couvent_Saint-Fran%C3%A7ois-de-Paule (2017. 07. 14.)

⁵ A „Die Schönheit als zentrale Glücksquelle für den Menschen” című bevezető fejezetben (17–19. o.) von Hildebrand különösen azt emeli ki, hogy ugyan már hozzászoktunk, hogy ne költőien tekintsünk a világra s gépe-sítsük az életet, ahogyan a szépség száműzéséhez is, s ahhoz, hogy egy or-ganikus, valóban emberi élet báját porrá zúzzuk, azért ez nem jelentheti, hogy megfosztják a lelket egyik legnagyobb örömforrásától, ami a szépség. A szerző szerint azonban ez az öröm csak akkor lesz újra osztályrészünk, ha a szépséget önmagában és önmagáért szeretjük.

⁶ Ld. erről Han, Byung-Chul, *Die Errettung des Schönen*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 2015; Han, Byung-Chul. *Transparenzgesellschaft*. Matthes & Seitz, Berlin, 2012.

Roger Scruton brit konzervatív filozófus joggal jegyzi meg⁷ e folyamat kapcsán, hogy a szépség kulturális visszaszorulása nem fejlettebb, hanem ellenkezőleg: embertelen világot eredményez. Az emberség megőrzése érdekében fel kell ismernünk: a szépséget nem lehet meghaladni,⁸ csak részesülhetünk belőle. A szépség jelenti ugyanis azt a közvetlen transzcendenciatapasztalatot,

⁷ Ld. Roger Scruton „Why beauty matters?” című dokumentumfilmje a BBC-n. Hasonlóan izgalmas korunk rossz zenei ízléséről tartott eszmevitatása, ahol a *common sense* angol hagyományának egyszerű igazságaival védelmezi a klasszikus zenei nevelést a kétes értékű popzene mindenütt jelen lévő pusztítóan egysíkú és felszínes esztétikájával szemben.

⁸ David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite. The Aesthetics of Christian Truth* (Eerdmans, Michigan, 2004) című könyvében találóan összefoglalja a szépség különféle meghaladási kísérleteit. Ld. *The Veil of the Sublime* (43–93. o.), vagyis *A fenség fátyla* című fejezetet, amelynek bevezetőjében így határozza meg a posztmodern esztétikák közös elemét: „(...) the attempt of Western thought, in a time of utter disenchantment with all the beguiling promises of faith and reason alike, to unite the antimetaphysical moments in the thoughts of Kant, Nietzsche, and Heidegger in a single philosophical grammar or habit, going beyond them, while still (for the most part) resisting despair, cruelty or *destructive nihilism*.” – A szépség meghaladására irányuló kísérletek szerint ugyanis a hagyomány kínálta szépség-fogalom szükségképpen s elkerülhetetlenül erőszakot rejt magába. A posztmodern esztétika legfőbb feladata ennek kiküszöbölése. Majd így folytatja: „And yet another definition closely if not obviously allied to this, would be: narratives of the sublime. (...) the discourses we tend to recognize as critically postmodern (...) all come sooner or later to depend upon one or another account of the »unrepresentable«, the indomitably singular and eventual, the impenetrable and immemorial; and in each case it is »reality«, which precedes and exceeds the fragile frozen present of representation, that is accorded and unquestioned critical weight: the unrepresentable, the sublime, is somehow »true« while representation (either eidetic or conceptual) must dissemble this prior and alien truth to achieve its quite necessary, but ultimately illusory stability.” (44. o.) A posztmodern esztétikaelméletek sajátossága tehát az, hogy a szépség paradoxonját, vagyis azt, hogy a szépség egyszerre alászállás és felmagasztosulás, egyedi és univerzális, esetleges és szükségszerű, végtelenül emberi és végtelenül isteni, éles és erőszakot implikáló ellentétét fokozza le, amelyben

amely formálja és részben beteljesíti az ember természetes vágyát, hogy meghaladja önmagát. Azok az emberi közösségek, amelyek képtelenné válnak a szép csodálatára, vagy mert hasznossággá silányították, vagy mert ellentétébe fordították (culture of death),⁹ tájékozódási pontok nélkül maradvá meggyengülnek és elemeikre bomlanak, olyan kiszolgáltatott individuumokra, akik ízlés és kritérium nélkül nem elhivatott művészként élik az életüket, s ezért a *szép életnek* még a reménye is elvész számukra.¹⁰

Innen adódik a kortárs keresztény filozófia minden közösség számára releváns kulturális feladata, melyhez néhány releváns ponton von Hildebrand eredményesen hozzájárulhat:

1. Egyfelől fel kell mutatnia a klasszikus szépségideálból mindazt, ami fenomenológiailag, vagyis maga a szépség lényegét elemezve megmenthető.

2. Másfelől újra és újra fel kell tárnia, mire hív meg bennünket a Krisztus-esemény hasonlíthatatlan újdonságában feltáruló szépség.

e két pólus menthetlenül kettészakad, és a fenséges úgy válik meghatározóvá, hogy teljesen kívül kerül a megtapasztalható körén.

⁹ II. János Pál pápa 1993-ban használta először ezt a kifejezést az AEÁ-ban rendezett Ifjúsági Világnapon, amikor e szavakkal elítélte az eutanáziát és az abortuszt. Az 1995-ben kiadott *Evangelium vitae* kezdetű enciklikában ezt olvashatjuk: „A mai társadalmi környezetben, melyet az »élet kultúrája« és a »halál kultúrája« közötti drámai harc jellemez, ki kell érlelni egy erős kritikai érzéket, mely fölismeri az igaz értékeket és a hiteles igényeket. (...) Azzal kell kezdenünk, hogy a keresztény közösségeken belül megújítjuk az élet kultúráját.” (Nr. 95), in: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=78> (2017. 02. 07.)

¹⁰ II. János Pál, Levél a művészekhez: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> (2017. 09. 12)

A szépség minden filozófiai értelmezése egy teológiai *hermeneutikán belül lehetséges*.¹¹ Vállalkozásunk sikere ezért attól függ, hogy helyes értelmezési horizont előtt vállalkozunk-e a szépség megragadására, mely egyszermind mindig történeti kérdés is. A döntő kérdés az, hogyan értelmezzük a szépség befogadásának nyugati történetében a kereszténység szerepét. Megfellebbezhetetlen kulturális tény ugyanis, hogy a Krisztus-esemény döntő módon alakította át a szépség klasszikus fogalmát; a valódi kihívást az jelenti, hogyan ragadjuk meg az újdonságot kontinuitás és diszkontinuitás viszonyát illetően.

Nézetem szerint a Krisztus-esemény sajátos természetéből következik, hogy csak radikális újdonsága felől érthetjük meg a kontinuitásból fakadó kívánalmakat. Krisztus olyan új kezdet, mely levezethetetlen a teremtéstől a születésig tartó folyamatokból, s ugyanakkor egészen új módon világítja meg azok mély értelmét. Másként szólva Isten megtestesülése Krisztusban még az eredendő bűnnek sem „következménye”, hanem olyan, az isteni szabad akaratból fakadó, abszolút új kezdet, amely hasonlíthatatlan módon nyilvánítja meg a semmiből teremtésnek a túláradó szeretetben gyökerező radikális szabadságát. Éppen ezért a múlt és jelen, Ó- és Újszövetség közötti diszkontinuitásból, vagyis Krisztus radikális újdonságából érthető meg bármiféle történelmi kontinuitás mibenléte, amelyet Isten változatlan sze-

¹¹ A szépség tisztán filozófiai megközelítéséről rendszerint kiderül, hogy már eldöntött tényként kezeli, milyen viszonyban áll a szépség Istennel, és vajon egy megváltott, egy megváltatlan vagy egy, a megváltást lehetőségként sem tartalmazó világban bukkan-e fel. A szépségről való filozófiai reflexió értelme az, hogy ezeket a filozófiai mélyebb, vallási kérdéseket egy bizonyos összefüggésben belül élesebben felvessék, és megválaszolásukhoz határozottabb kontúrral rajzolják meg az utat. A keresztény teológiai és filozófiai diskurzuson belül az utolsó ilyen korszakváltást jelentő mű Hans Urs von Balthasar nevéhez fűződik. Ld. Hans Urs von Balthasar, *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika*. I–III., Sík Sándor Kiadó, 2005.

retete szavatol. – A szépség felbukkanása mindenkor e különös „új kezdet” lenyomata, visszatükröződése, felelevenítése.

Kontinuitás és diszkontinuitás így értelmezett viszonya rányomja a bélyegét a bölcseleti módszertanra. Ennyiben figyelemre méltó, hogy von Hildebrand célkitűzése mégis e kettős feladat első felére összpontosít, vagyis inkább a klasszikus szépségszermény megmentésére, mintsem a szépség radikális átalakulásának megértésére irányul.¹²

Nem annyira ellenvetésként, mint inkább általános irányelvként fontos szem előtt tartanunk: a szépségfogalom semmiféle „restaurációs kísérlete” nem hagyhatja figyelmen kívül, hogy a Krisztus-esemény hatására, amely egy lassan kifejlő új kozmovízió kezdete, a teremtés egészét jellemző szépség immár nem egyszerűen ellentéte a diszharmóniának, bűnnek, formátlanságnak, a puszta anyagnak, hanem mintegy minden realitáson áttűnő és mindenben megmutatkozó olyan teljes és személyes valóság, amely a végességet és bünt legyőző szeretetaktusban valósul meg.¹³ Jézus Krisztus, Isten fiának halála és feltámadása

¹² Ennek része, hogy fellép a relativizmus minden formájával szemben azáltal, hogy kiemeli a szépség mint önmagában való jelentőség sajátos objektivitását: „Die Schönheit hat eine fundamentale Bedeutung für den Menschen. Die ist zwar nicht der Gesichtspunkt, unter dem wir sie primär betrachten sollen. Vor allem ist sie ein Abglanz Gottes, ein Abglanz seiner unendlichen Schönheit, ein echter Wert, etwas an sich Bedeutsames, das Gott preist. Darum ist die Frage, was sie für das menschliche Leben leistet, sekundärer Natur. Trotzdem ist diese Frage hochbedeutsam. Es ist von größter Wichtigkeit, zu begreifen, welches zentrale objektive Gut die Existenz schöner Dinge für den Menschen darstellt. Vom Standpunkt der Ökologie des Geistes ist es dringend notwendig, daß wir verstehen, welche furchtbare Verarmung Schädigung, ja Untergrabung der menschlichen Existenz in der Entpoetisierung des Lebens, in der Zerstörung der Schönheit der Natur und vor allem der der Architektur liegt.” (id. mű. 16. o.)

¹³ A szépség megjelenése nem egyszerűen a kozmosz tökéletességének tükröződése, hanem olyan drámai esemény, melyben a létezés Alfája és

olyan mértékben újradefiniálja az ókori szépségeszményt, hogy e lassan kibomló végtelen mély igazság kétezer év elteltével is frissnek hat és sok újdonságot tartogat számunkra, amelyek teológiai-filozófiai kifejtése embervoltunk lényegét érintő kihívás.¹⁴

Ómegája mint szeretetteljes megszólítás (appel d'amour) nyilvánul meg. Ld. De Lubac, Henri, et al., *Méditation sur l'Église*. Vol. 27. Aubier, 1953.

¹⁴ Roppant figyelemreméltó, hogy Dietrich von Hildebrand, aki több könyvében harcosan kiállt a keresztény hitigazságok mellett, mi több, aki etikáját keresztény etikának szánta, és esztétikájában is többször hivatkozik Istenre, gyökeresen félreérti a szépség vallási és vallásfilozófiai jelentőségét. A szépségről egyfelől elismeri ugyan, hogy Isten tekintete elé hív bennünket, amikor azt írja: „Sie [die Schönheit] lädt uns zur Transzendenz ein, sie führt uns *in conspectum Dei* (vor Gottes Angesicht).” Az, aki számos, a metafizika, istentan, ismeretelmélet, etika területén élesen bírálta Kantot, nem veszi észre, hogy a kanti esztétika az egész kanti filozófiarendszer összetartó ereje, amelynek egyik legfontosabb kulcsfogalma a „fenséges”. Roppant meglepő az a következtetés, ahogyan a mondatot folytatja: „Gewiß das letzere gilt vor allem für die hohe sublimen Schönheit, die Kant als Erhabene dem Schönen übersiedelt. Doch selbst in dem Leiblichen, Anmutigen, sogar in den bescheideneren schönen Dingen ist ein Hauch des Reinen und Edlen zu finden, der uns zwar vielleicht nicht *in conspectu Dei* führt, aber mit Dankbarkeit gegen Gott erfüllt, uns von dem egoistischen Interessen befreit und unsere Herzen löst, uns aus dem Krampf wilder Leidenschaften, sei es auch für kurze Zeit, herausholt” (20. o.). Von Hildebrand szerint tehát a szépség azáltal visz bennünket közelebb Istenhez, hogy etikailag hat ránk, és segítségével ideig-óráig levetkőzzük a testi szenvedélyeket. Ez a szépségeszmény közelebb van a gnosztikus gondolatokhoz, mint egy megtestesült Isten szeretetéhez, aki velünk élt, evett és ivott. Von Hildebrand félig még görög szépségeszménye aligha képes megbirkózni a keresztény szépség, a glória paradoxonokkal teli kihívásával. A keresztény szépség teljessége ugyanis nem pusztán a fenséges, tiszta és nemes, hacsak mindez nem Krisztus keresztjére és az önátadó szeretetre vonatkozik. A kereszt botránja azonban ettől még nagyon is reális, a szenvedésben fogant szeretet. A keresztény esztétika tulajdonképpeni feladata éppen e kettősség megtartásában és igazságának kimutatásában rejlik. Ha az egyik pólus eltűnik, vagyis ha a szépség tetetlen, absztrakt értékévé vagy pusztán banális harmóniává válik, akkor valóban nem olyasmi, ami előtt letérdelhetnénk. („Bei der Schönheit bedarf es

A klasszikus és keresztény szépségtapasztalatnak egyik kétértelműsége közös pontja a szépség bizonyos *objektivitása*. Von Hildebrand erre alapozva egy erősebb és vitathatóbb állítást fogalmaz meg, sikra szállva amellet, hogy az *egyetemes ész* számára a szépség objektív értéként fenomenológiai módon megragadható.¹⁵ A német gondolkodó abból indul ki, hogy nemcsak létezik, hanem az intuíció, vagyis tiszta belátás formájában az értelem számára evidens módon hozzáférhető is a szépségnek egy minden kultúrát és vallási összefüggést meghaladó változatlan lényegszerkezete, így-lét-formája (Sosein), amely minden hiteles szépségtapasztalatban felszínre tör. Von Hildebrand olvasatában a fenomenológust engesztelhetetlen hűsége az adotthoz (das Gegebene) minden lehetséges eszmetörténeti összefüggés fölé emeli;¹⁶ szerzőnk ezzel olyan objektív ítélkezés lehetővé tévő nézőpontot tulajdonít az emberi értelemnek, amelyből nézve az egymással versenyző hagyományok aszerint bírálhatóak el, hogy mennyiben ragadták meg a szépségnek a fenomenológiai pillantás előtt megmutakozó lényegi vonásait.

Von Hildebrand kísérlete pengeélen táncol (igazi „Gratwanderung”). Anélkül ugyanis, hogy a szépséget vallási kategóriaként értelmezve lemondana egy szigorú filozófiai elemzés lehetőségéről, a keresztény tradíció felől bírálja a szépség modern, mindegyesekelőtt relativista félreértelmezését. És ha mindez nem volna

zwar dicht der knienden, wohl aber der ehrfrüchtig geöffneten und demütig lauschenden Haltung.”, 15. o.)

¹⁵ Von Hildebrand, Dietrich, *Gesammelte Werke: Ästhetik*. Vol. 5. Josef Habel, 1977. 1. fejezet, 25–81. o.

¹⁶ Joggal bírálja John R. White Josef Seifert professzort „Seifert’s Theory of A Priori Knowledge on What – and How – We Learn from Bonaventure’s Illumination Theory”, in: Carlos A. Casanova (ed.), *El amor a la verdad toda verdad y en todas las cosas, Ensayos en honor a Josef Seifert*, Santiago de Chile, 2009, 113–157. o.

elég paradox, mindebben hallgatólagosan a felvilágosodás ész-felfogására támaszkodik.¹⁷

Ma, amikor a szépség fogalma még inkább átalakult¹⁸ és a klasszikus kozmovízióra alapozott ideál (a hüломorfikus egy-

¹⁷ Megítélesem szerint a filozófiai vizsgálódás primátusa von Hildebrandnál együtt jár egy teológiai tévedés filozófiai következményeivel. Amikor nem képes kellő világossággal értékelni, mit jelent Krisztus felülmúlhatatlan újdonsága esztétikai szempontból, akármennyire hangsúlyozza is utólag, tehát egy filozófiai szépség fogalom legitimációjánál, hogy végső soron Isten a legfőbb szépség, ez nem más, mint a görög kozmovízió esztétikai vetületének kiterjesztése a keresztény fogalmakra. Másként szólva, von Hildebrand szerint döccenőmentes az átmenet a görög szépségeszménytől a keresztény szépségeszményre, ez utóbbi csak kiegészíti és beteljesíti az előbbit, de nem kérdőjelezi meg drámai módon. De vajon nem botránys igazság-e a keresztben haldokló megtestesült Logosz vízióját szépnek nevezni? Mit ér az olyan szépségeszmény és filozófiai szépségfogalom, amely nem erre a mindent felülíró, mindent megújító szépségtapasztalatra összpontosít, s helyett egy absztrakt és univerzális értéktapasztalatot vizionál? Vö. Von Balthasar, Hans Urs, *Theodramatik*. Vol. 1. Johannes-Verlag. [Auslfg.: Benziger, Einsiedeln.], 1973.

¹⁸ Hiba lenne ezt az átalakulást kizárólag negatív színben feltüntetni. A szellemi és kulturális folyamatok sosem csak egy hanyatló világ képét mutatják, noha a hanyatlás jelei általában minden világi folyamatban félreismerhetetlenül feltűnnek. A remény perspektívájából tekintve azonban – és ez az egyetlen, a mélyebb megértést lehetővé tévő horizont – minden szellemi és kulturális folyamat olyan összetett jelenség, amelyet ez a keresztre feszítés eseménye óta világosan megmutatózó kettősség jellemez: a drámai eseménysor mögött felsejlik a megmenekülés lehetősége. Hasonlóképpen, a szépség ókori személytelen és kozmo-, illetve természetcentrikus ideájának eltűnésével, az új tudomány és kozmológia keretei között formálódó esztétikai elképzelésekben egyre világosabban kirajzolódnak a szépség személyi vetületei. A relativizmus, amelyet von Hildebrand olyan vehemensen kritizál, valójában e tendenciák egyik vadhajtása: a szépség is, mint minden érték, elszakad a kozmológiai megalapozástól és személyes megalapozottságra tesz szert. Egyre inkább kidomborodik az, hogy a szépség személyhez szóló és ezért „viszonylagos” igazság. Kérdés, hogy e viszonylagosságot úgy értelmezzük-e, hogy egy olyan viszonyban ismerhető fel, amely teljességgel személyes, személyre szabott és kizárólagos jegyekkel bír (ez meghagyná maga az érték objektivitását), vagy az érték mivoltát is függővé tesz-

ség)¹⁹ kulturális értelemben mintha végképp érvényét veszítette volna, érdemes von Hildebrand eszmefuttatásának központi

szük a személyes elismerés aktusától. Ez utóbbi álláspont, amely a relativizmus csapdájába esik, ennyiben egy mélyenszántó igazság tragikus félreértelmezése. Amikor a relativizmust támadjuk, nem szabad egyszersmind e személyességre vonatkozó mély belátást is sutba dobni. Csak a személyemet érintő szépségta-
pasztalat kérlelhetetlenül öntörvényű és imperatív jelenség; ez készlet és inspirál arra, hogy egészen megváltoztassuk életünket.

¹⁹ „A keresztény gondolkodás összeolvasztotta az arisztotelészi metafizikát a bibliai teremtés hagyományával egyrészt, az inkarnáció gondolatával másrészt. Ha a teremtésből indulunk ki, akkor így gondolkozunk: Isten saját képmására alkotta az embert, azaz az Isten-szobrász az agyag-gyurmából a maga képmására alakot teremtett. Amennyiben anyag, az ember nem hasonló Istenhez, de amennyiben forma, annyiban Isten képmása (simul iustus et peccator). Ha az inkarnációból indulunk ki, akkor viszont így gondolkozunk: Isten emberré vált, így amennyiben »tartalom«, annyiban tisztá szellem, azaz Isten, de amennyiben alak, forma vagy kép, annyiban ember, érzéki és érzékelhető. Az egyik koncepcióban az érzéki, az anyag és a forma az eszmei, a másik verzióban a tartalom, a szellemi és a forma az érzéki. A keresztény világ hüломorfizmusa így kétféle, egészen különböző verzióban fog megjelenni. Miután ezt megszoktuk, nem szokott nekünk feltűnni.” Ld. Heller Ágnes, *A hüломorfizmus kétértelmű hagyatéka*, in: *Gond, Az esztétikai tapasztalat és interpretáció* című konferencia (1998. ÁPRILIS 28–29., Debrecen) előadásai, szerk. Angyalosi Gergely, <http://www.c3.hu/~gond/tartalom/18-19/heller.html> (2017. 07. 11.) Bármilyen gondolatébresztő is Heller Ágnes rövid összefoglalása, a hüломorfikus egység keresztény értelmezése ennél sokkal komplexebb. Ennek oka főként az, hogy nem Krisztus és a krisztusi kinyilatkoztatás fényében a teremtés értelmezendő a hüломorfizmus felől, hanem pont fordítva: a hüломorfizmus részigazságát világítja meg a Krisztus-esemény, pontosabban a természetes és természetfölötti komplex egysége Krisztusban. Az anyag és forma eredendő egységére vonatkozó klasszikus sejtést a kereszténység egyfelől megerősíti, mi több: kiáll mindkettő isteni eredete mellett. Ez a sejtés ugyanakkor komplex és olyan drámai tudássá fokozódik, amelynek legteljesebb és fényesebb esztétikai megnyilvánulása a keresztthalál. Paradox módon, de korántsem értelmetlenül, hanem éppen minden emberi értelmet meghaladó módon az egység éppen a torzóban, a megkínzott szörnyűséges és szinte embertelen halál borzalmában nyilvánul meg istenemberi szépségként.

gondolatát aszerint vizsgálni, hogy mennyiben képes hozzásegíteni bennünket a szépségélményben adódó tartalom elsajátításához. A vizsgálódás és bírálat e sajátos szempontja magyarázatot igényel. A következő gondolatsor a szépség mint élmény fogalmától igyekszik bejárni azt a tapasztalatig vezető utat, amely kívül esik von Hildebrand értékes gondolatmenetén.²⁰

A szépségélményben adódó tartalom tapasztalati elsajátítása

Von Hildebrand teljesítményének megítéléséhez olyan szempontot kell választanunk, amely úgy tágítja a reflexiós munka horizontját, hogy belsővé téve a jelenség mélyebb elemzését is előmozdítja. Amikor von Hildebrand értéktapasztalatként (Wert-Erfahrung) közelít a szépséghez, egy fontos alapigazságot támaszt alá fenomenológiai érvekkel; érdemes azonban ezeket kiegészíteni annak elemzésével, milyen tágabb folyamatba illeszkedik e döntő jelentőségű momentum. Az alábbiakban különösen arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy minden értéktapasztalat elsőként élmény, „Erlebnis”, vagyis olyan tudatfolyamat, amely életként (Leben), életmozzanatként jut tudomásunkra.

²⁰ Tapasztalat és élmény fogalmáról ld. Balázs, Mezei, „Fenomén és relevancia”, in: Magyar Filozófiai Szemle 1. (1998); Tengelyi, László, *Vom Erlebnis zur Erfahrung Phänomenologie im Umbruch*. na, 2004; Carr, David, *Experience and history: Phenomenological perspectives on the historical world*. Oxford University Press, 2014; Henry, Michel and Rolf Kühn, *Radikale Lebensphänomenologie: ausgewählte Studien zur Phänomenologie: aus dem Französischen übersetzt, herausgegeben und eingeleitet von Rolf Kühn*. Verlag Karl Alber Freiburg, 1992. Saját megkülönböztetésem háttérét bővebben kifejtettem itt: Mátyás, Szalay, „From experience to gift. Reflections on life as disclosed to consciousness Part 1.” *Logos i Ethos* 1 (41) (2016) és Szalay, Mátyás, „From experience to gift. Reflections on life as disclosed to consciousness. Part 2.” *Logos i Ethos* 2 (42) (2016).

Élmény alatt itt tehát az élet tudatossá válásának folyamatában formálódó olyan pozitív, tematikus egységet értek, amely az én számára annyira releváns, hogy reflexióra és önreflexióra készítse. A szépség mint érték „közvetett közvetlenséggel” adódik számunkra, vagyis az élményfolyam sajátos reflexiós aktusai révén kristályosodik ki előttünk és válik *tapasztalattá* (Erfahrung): noha a közvetlenül adott *mint értéket* mégis reflexiós úton, vagyis közvetve ragadjuk meg. Az *eltolódás*²¹ e mozzanata fenomenológiai elemzésre szorul, vagyis annak előzetes vizsgálatát igényli, mi jellemzi az élményt, és hogyan alakul át kifejezetten a szépség értéktapasztalatává (Wert-Erfahrung). Ennek gondos szemügyre vétele hozzásegíthet bennünket ahhoz,

²¹ Von Hildebrand számára nem létezik ilyen „eltolódás”, hiszen a szépség mint „önmagában vett jelentőség” evidens és közvetlen módon adódik a tudat számára. Amit szépségélménynek hív, annak világosan elválasztható és elváló magja egy olyan szépségtapasztalat, ami az értékre irányul. Az élmény, az adódás sajátos módja lényegtelen, egyedül az a lényeges és döntő, ami a szíve közepe, az ugyanis az időn túli ragyogás és fennállás, örök összefüggés. Ez az álláspont azonban egy teológiai és ontológiai dualizmust feltételez, amelynek értelmében maga az élet és annak megmutatkozása az élményben, s egyáltalán mindaz, aminek időbeli egyetlen értelme, hogy feltűnhet benne az időntúli, a lényeges és örök összefüggés. Ezt a gnosztikus elképzelést azonban radikálisan felülírja a megtestesülés misztériuma: Krisztus, az Isten jelenléte a világban megszentelő valóság, és maga a történelem és a múltó élet az isteni történet fényében megtelik értelemmel és szépséggel. Az élet és adódása az élményben nem csak lehetőség, dekoráció, köret, hanem maga az élet szeretetteljes adományának kibomlása. Az, ami számunkra tapasztalatként összesűrűsödik benne, nem egy zárvány, hanem az élet olyan organikus része, amely egyfelől képtelen annak teljes gazdagságát felmutatni, másfelől azonban elmélyíti annak adottságát. Az élet, amelynek tudatába kerülünk, ami tapasztalattá érik bennünk és általunk, több mint önadódás, szabad és életet adó ajándék. A szépség ezen életteli és életet adó élet ajándékának megnyilvánulása, és nem egy örök és absztrakt, önálló és az embertől független „érték”.

hogy megértsük, mit jelent és mire indít bennünket az eredendő és felkínálkozó szépség mint érték elsajátítása.

A szépségélmény redukálhatatlan gazdagsága mint az objektivitás forrása

A szépségnek mint élménynek (Erlebnis)²² a tapasztalatnál (Erfahrung) tágabb fogalma rávilágíthat von Hildebrand vállalkozásának sajátos előfeltevéseire. A szerző gondolatmenete lényeges pontokon kapcsolódik a keresztény hagyományhoz, mindenekelőtt Ágoston, Bonaventúra, Aquinói Tamás realizmusához, ezért különös, hogy a szépséget olyan értéktapasztalatként közelíti meg, amelyben az emberi tudat egy isteni, örök, objektív értékkel kerül kapcsolatba, s a szépség participatív egyesülés a természetfölöttivel. Miközben azonban von Hildebrand nézőpontjából tekintve e találkozás tulajdonképpeni alanya az emberi ész, méghozzá annak univerzális és történelem feletti értelmében, addig a klasszikus szerzők nem győzik hangsúlyozni, hogy a találkozás időbeli eseményében mekkora szerep hárul az érzékekre és a képzeletre.²³

Az időbeliség különös jelentőségét az adja, hogy a szépségélmény alapvető módon kötődik a Logosz megtestesülésének misztériumához; a szép végső soron nem más, mint a megtestesült Logosz mint szeretet mindennél vonzóbb, ragyogó megnyilvánulása. A szépségélmény tehát csak annyiban szól az emberi

²² Az „Erlebnis” fogalmával kapcsolatban ld. Laszlo Tengelyi, *Vom Erlebnis Zur Erfahrung, Phänomenologie im Umbruch*. Ld. továbbá: David Carr, *Experience and History, Phenomenological Perspectives on the History*, Oxford University Press, 2014.

²³ Természetesen ez a képzeletről alkotott fogalmat is átalakítja. Ld. Richard Kearney, *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture*, Routledge, London, 2001.

ész kiváltságáról, amennyiben az a képzelet révén felfoghat valamit az isteni és a szent különös jelenlétéből a világban. A jelenben megmutatkozó szépség mindig egyszerre a teremtés és a megváltás glóriája, jelenléte azonban egy eljövendő (eszkatologikus jövő) felől bomlik ki előttünk. A képzelet, bejárva ezt az utat a különböző idősíkok között (az eszkatologikus jövőtől a múlton át a jelenig), segít annak intellektuális megragadásában, hogy a Krisztusban való teremtés és a krisztusi *újrateremtés* metszéspontján felbukkanó szépség mindig előhírnök: azt hirdeti, hogy a világon túli Isten, odaajándékozva magát az anyagi és időbeli létezésben, mintegy elénk siet, hogy ismét magához ölelhessen, magához emelhesse bennünket.²⁴

Ebből a filozófiainál tágabb, *bölcseleti perspektívából* szemlélve²⁵ felettébb különös, hogy a szépség és az időbeli emberi egzisztencia találkozásában, amelyet von Hildebrand *adequatió*ként,²⁶

²⁴ Ld. Lk 15,11–32; Ld továbbá: Balthasar, Hans Urs von, „Das Ganze im Fragment.” *Aspekte der Geschichtstheologie, Einsiedeln 2* (1990), ld. különösen a bevezetést.

²⁵ Ld. Balázs, Mezei, „Vallásbölcselet”, *I–II. kötet*, Gödöllő: Attraktor kiadó, 2004.

²⁶ Von Hildebrand *adequatio*-fogalma kétféleképpen is bírálható. Egyfelől Heidegger azon úttörő belátását követve, amely az igazság fogalmában igyekszik felfedni a mögötte lévő találkozás és feltárulkozás momentumait. (Ld. Heidegger, Martin, „Platons Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus.” 1954; Heidegger, Martin, „Vom Ursprung des Kunstwerks: Erste Ausarbeitung.” *Heidegger Studies* 5, 1989, 5–22.) Ennek segítségével tisztázhatjuk, hogy az „adequatio”, pontosabban megfelelés a kérdés és felelet egy kettős aszimmetriáját takarja: a szépség mindig többet követel annál, mint amire bármilyen emberi válaszadás képes volna, másfelől azonban minden válasz már eleve megtermékenyített valóság és túlmutat a kérdés horizontján, amennyiben nem csak megfelel rá, hanem a szépségben fogant új és termékeny szépség. És pontosan e kettős aszimmetria miatt jellemezhető a szépségtapasztalat megfelelésként: a megtapasztalt igazság valóban meg kell feleljen a dolog magánvaló igazságának. E „magánvaló lét”

megfelelésként fog fel, milyen elenyésző szerepet tulajdonít a hagyománynak, a nyelvnek, a szokásoknak, s egyáltalán a testnek. Von Hildebrandot olvasva könnyen az a benyomásunk támad, hogy a szépséget, hasonlóan más értékekhez, mintegy a mulandó földi világot, a tér- és időbeli viszonylagosságok dimenzióját hátrahagyva, éteri magasságokban szárnyalva tapasztalja meg az emberi intellektus.²⁷

Von Hildebrand természetesen nem tagadja, hogy az érzékelés fontos szerepet játszik a szépség megismerésében.²⁸ Leírásában azonban itt is a megismert dolog és érték önállóságára, vagyis az érzékszervektől független így-lét-struktúrájára irányítja a figyelmünket. A testi megismerés pusztán instrumentális szereppel bír számára, amennyiben a test és a személyes, testi bevonódás önmagában nem, csupán annyiban releváns, amenny-

azonban *létesülés*, vagyis éppen a teremtettségét feltáró kiáradás, túlcsoordulás (abundantia).

²⁷ Az erkölcsi jóság megragadásánál még inkább érthető von Hildebrand angyali perspektívája, hiszen pl. a megbocsátás vagy a hála jelenségének lényegelemzésekor védhetőnek tűnik, hogy nincs szükség másra, mint egyetlen így-lét-tapasztalatra (Soseins-Erfahrung). A szépség azonban egészen másképp kötődik az anyagi világhoz, s különösen a teremtés és megtestesülés misztériumaihoz. Aki valóban befogadja a szépséget, az ezt igen hangsúlyosan arra a realitásra tekintettel teszi, amelyben az megmutatkozott. A szépség hordozója semmi esetre sem mellékes: a világ olyan kitüntetett darabja, amely ragyogó világossággal tanúskodik az egész tulajdonképpeni természetéről, éppen mert pontosan olyan, amilyen, mert benne különös szükségzerűséggel tárul fel a mindent átható és elrendező logosz. Ha eltekintենek egy festmény konkrét ecsetvonásaitól, színétől vagy az emberi természetet eredeti hivatásában felmutató szép erkölcsi tett sajátos körülményeitől, akkor azzal valamiképp maga a sajátos szépség is elenyészne. A szépség nemcsak igényli az anyagi és időbeli világ közvetítését ahhoz, hogy egyáltalán megjelenhessék, hanem jelenléte ítéletet is mond az anyagi lét fölött: áment mond mindarra, ami létezik annak fényében, ami a létbe helyezte.

²⁸ Ld. erről Dietrich von Hildebrand, *Ästhetik* I. (Josef Habbel, Regensburg, 1977) című könyve 1. fejezetének 34–36. o. és általában a 4–6. fejezetét.

nyiben az objektív értékek szellemi, tehát testetlen megragadását szolgálja. Von Hildebrand lényegelemzéséből fájó módon hiányzik a megtestesülés és az anyagi valóság egyediségének, történeti szerepének az esetlegességen és közvetítő szerepen túlmutató pozitív értékelése.

Pedig éppen a szépségtapasztalat szükségszerűsége leplezi le előttünk az anyagi lét ontológiai kontingenciáját. A szépség felfedezése ugyanis hozzásegít bennünket azon paradoxon megértéséhez, hogy az adott tényállás létének esetlegességét éppen így-létének (Sosein) belső szükségszerűsége világítja meg, amennyiben e belső szükségszerűség, az adott lét értelmességének „sűrű jelenléte” visszautal arra, hogy a jelenség szabad aktusból született. Az adott dolog pontosan így kell hogy szép legyen, de az, hogy pontosan így van, éppen ezért roppant különös tény, mely feltétlen magyarázatra szorul. Mi több, a jelenség egyedi így-lét-struktúrája megérintett bennünket, tehát valamiképpen „ránk van szabva”. Aminek létezése pedig teljesen szabadságból fakad, miközben teljes egészében s minden részletében személyre szabott adódás, azt joggal nevezzük *ajándéknak*. A szépség elismerése tehát éppen ahhoz segít bennünket hozzá, hogy az *adottságokban* (das Gegebene) felismerjük a sokkal eredetibb és kifejezőbb, igazabb *adomány* (Geschenk) voltukat.²⁹ Másként fogalmazva: *a szépség élményében a létezés adomány jellege jut kifejezésre.*

Noha egyetérthetünk von Hildebrand azon törekvésével, hogy kontrasztosan kiemelje, az értéktapasztalat redukálhatatlan valamiféle kellemes érzéki benyomásra (Augenweide), felve-

²⁹ Ld. e kérdés különféle filozófiai megközelítéseit összefoglaló művet: Horner, Robyn. *Rethinking God as gift: Marion, Derrida, and the limits of phenomenology*. No. 19. Fordham Univ. Press, 2001.

tődik a kérdés, hogy a valódi szépségtapasztalat, pl. egy klaszszikus festmény nyújtotta élményanyag megfelelő megragadása csak a szem, fül stb. mint érzékszerv helyes, rendeltetészerű működésétől függ-e?

Még ha el is fogadjuk a szépség mint objektív érték mellett felhozott hildebrandi érvelést, belátható, hogy a „Mi teszi lehetővé a helyes látást?” kérdése olyan bonyolultabb összefüggést tár fel előttünk, amelyben az értékek közvetítése messze nem csak az érzékekre hárul.³⁰ Példának okáért egy klasszikus festmény szépségének megmutatkozása, tehát az a folyamat, amelyben objektív szépsége tudomásunkra jut, egyúttal *hermeneutikai munkát magába foglaló* kulturális teljesítmény is. Ez a festészet sajátos formanyelvének elsajátításán túl a festő különleges nyelvezetének ismeretét is magában foglalja. A festmény helyes értelmezéséhez mindazonáltal nem csupán az adott mű teológiai, filozófiai és szociokulturális összefüggésének legalább alapszintű ismerete szükséges, hanem az is, hogy megnyílván e komplex valósággra belehelyezkedjünk annak összefüggésébe. Az ismert és az idegen kontextus között ingázva – *sajátos drámai mozgás során* – kirajzolódhat előttünk azon „üzenet”, amelyben elmerülve egyáltalán feltűnhet az, amit von Hildebrand objektív értéknek nevez.³¹ (Még ha az intuícióban adódó igazság és érték megha-

³⁰ Ezt nagyon tisztán látja és kitűnően elemzi von Hildebrand az *Ästhetik* I. 9. fejezetében, melynek címe: „Die Lösung des Rätsels: Das Mysterium des gesitigen Schönheit von Sichtbarem und Hörbarem” (op. cit. 193–205. o.)

³¹ A hermeneutika fent hangsúlyozott elsőbbsége a fenomenológiával szemben egyáltalán nem abszolút. Az üzenet kibogarászása, megfejtése ugyanis csak mintegy előszobája a fenomenológiai belátás pontos leírásának. Ami a belátásban tisztán adódik számunkra és fenomenológiailag megragadható, kétségkívül függ az előzetes hermeneutikai munka gondosságától és különösen a kontextus tisztázásától. A fenomenológiai belátás ugyanakkor a hermeneutikai felismerésekhez képest mélyebb és biztosabb igazságokhoz vezethet el bennünket. A szépségélmény értelmezésének re-

ladja is a nyelvileg közölhető határait, azért megértése kétségkívül feltételezi az adott nyelv ismeretét.)

Üzenet és érték összefüggése különösen figyelemreméltó. Noha objektív értéktapasztalatra akkor kerülhet sor, amikor az érték önálló entitásként kibomlik egy, az élményben feltáruló *üzenet*-ből, az érték több, mint az üzenet személyes relevanciája.³² Sajátos

leváns összefüggése, amely hermeneutikai feltárás tárgya, nézetem szerint vallási; a szépség átfogó és mélyreható megértése nem egyszerűen és nem annyira a szépség történetének feltárására készítet bennünket, mint inkább arra, hogy elmélyüljünk a szépségben mint egyszerre eredendő és személyes történésben. A fenomenológiára hárul mindenekelőtt a szentség és szépség összetett kapcsolatának elemzése. Ld. Rupnik, Marko I., „El arte de la vida.” Fundación Maior, Madrid, 2013; Špidlík, Tomáš, et al., *Teologia pastorale: a partire dalla bellezza*. Lipa, 2005.

³² Erre több helyen is világosan utal von Hildebrand, különösen az Első, bevezető fejezetben, ahol Hume, Spinoza és James kritikáján keresztül kibontja, mit jelent, hogy az érték önmagában is jelentőségteljes (an sich Bedeutsames). Hildebrand eközben igyekszik elkülöníteni egymástól a személyes élményt és az érték megragadását, különbséget téve a számomra való-jelentőség és az önmagában vett jelentőség között. Törekvése érthető, de homályban hagyja e két kategória összefüggését. Szerinte a számomra való jelentőség ugyanis relativizálja és szubjektivizálja az érték objektivitását, amely nélkülem is fennállna.

Érdemes azonban ezt az önálló fennállást pontosabban is szemügyre venni! A szépség lényege szerint ugyanis nemcsak transzcendens, hanem transzcendál is, vagyis önmagánál továbbra utal. Minden valódi szépségélmény, mely személyesen szólít meg, egyúttal egy új szépség felfedésére is bízott. A logosz, amely kibomlik előttem, egy párbeszéd, teremtő és teremtett aszimmetrikus és mégis intenzív együttműködésen alapuló párbeszéd révén bomlik ki és lesz valóságos valósággá. Másként szólva, a szépség által Isten nem egyszerűen a lét egy fennálló absztrakt és univerzális tulajdonságának szellemi elismerésére hív meg bennünket, hanem a szépségben újateremt, és ebben társai lehetünk. Az érték, amely mindig egy személyes üzenetben és éppen ezáltal objektív módon feltűnni képes önálló jelentőség együttműködésre, a szépség újateremtésére hív meg bennünket: művésszé kell válnunk. Ld. II. János Pál, Levél a művészekhez. In: <http://uj.katolikus.hu/konyvtar.php?h=68> (2017. 01. 04.)

önállósága ellentétes ugyan viszonylagosságával, mégsem jelent „viszonytalanságot”; ellenkezőleg, éppen egy összetett összefüggés viszonyrendszerében képes olyan valóságélemként érvényre jutni, amely meghaladja azt. Ha egyáltalán lehetséges volna egy, az összefüggéstől teljesen független (összefüggéstelen) értéktapasztalat, irracionálisnak minősítenénk, hiszen nem ragadna meg semmilyen sajátos logoszt. Az értéktapasztalat ellenben – és ezt helyesen látja von Hildebrand – egyúttal mindig kötődik egy bizonyos értelem belátásához, egy *igazságtapasztalathoz*.

Éppen a szépségélmény tárja fel legvilágosabban, hogy ez az igazságtapasztalat és az igazság általában nem pusztá megfelelés, hanem a létező önmegmutatkozása, fénylő önadódása, vagyis egyszersmind olyan *léttapasztalat* is, amely igazságot rejt magába – egyebek mellett erre alapozva hivatkozik a tradíció a transzcendentálék (szépség, egység, igazság) eredendő egységére. Világos, hogy noha összefügg, nem azonosítható egymással a szépség és az igazság befogadása.³³ Különbségeik ellenére is világos azonban, hogy mindkettő igényli a nyelv közvetítő szerepét,

³³ A szépség igazság nélkül pusztá esztéticizmus, vagyis olyan felfogás, amely mindenben csak a művészeti formát és harmóniát értékeli, illetve ezt mindenképp fölé helyezi. Ezzel azonban az élet minden sötét tónusú, de igaz drámai vonását elutasítja: aki mindenben csak a szépséget értékeli, az kénytelen lesz a szépséget határok közé szorítva elvitatni annak valóban egyetemes, de drámaian egyetemes jelenlétét. Von Hildebrand szerint a szépség az igazság ragyogása: *veritas splendor*. Minél magasabb, magasabb értékéről van szó, annál nemesebb a benne megalapozott igazságok sora, és ezek annál szebbek. (Ld. *Ästhetik* I, különösen 20., „Schönheit und Wahrheit” című fejezet. 415–423. o.)

Ha akadna igazság szépség nélkül, testetlen, anyagtalan valóság volna, absztrakt és a földi ember számára megközelíthetetlen, időtlen és megközelíthetetlen összefüggés, amelynek nincs köze az életünkhöz; még a megrendítő igazságokban, a halál és szenvedés igazságában is megtalálhatjuk a szépséget, hiszen helyreállítja a rendet. Mi több, minél igazabb valami, kétségkívül annál szebb is, méghozzá pontosan lekövetve a megtestesülés, halál

mégpedig pont azért, hogy hozzánk szólhasson, hogy a valóság egészen megérinthessen és átformálhasson bennünket.

Von Hildebrand ezzel ellentétben kiemeli, hogy az értékmelegragadás olyan belső intuíciónak révén történik, amely független a nyelvtől (egy nyelv előtti nyelven történik), a konkrét intuíciónak aktusára azonban ettől még a nyelvi, s ezért történelmi és egyáltalán hermeneutikai megértés nélkül nem kerülhetne sor. Mi több, amint erre Merleau-Ponty felhívta a figyelmünket, maga az intuíciónak ösztönöz arra, hogy konkrét tartalmát megértsük, kibontsuk, vagyis minden belátás igényli saját értelmezését.³⁴ Még ha valóban közvetlenül megragadtunk is valamely értelemegységet, attól még (illetve pontosan ezért) minden belátást elemeznünk és értelmeznünk kell ahhoz, hogy világossá váljék, mi is a megragadott érték tagolt értelme (Sinn), illetve sajátos jelentése (Bedeutung), vagy ha úgy tetszik, személyes üzenete. Amikor valamely értéket mint szépséget ragadunk meg, akkor konceptualizálva, vagyis egy sajátos *történetre* visszatekintő nyelvi kategória alá sorolva önkéntelenül is, és mintegy a tudat háta mögött eljárva, más-más szempontból egyszerre *leszűkítjük* és *kitágítjuk* az eredeti élménytartalmat.

és feltámadás logikái útját. Igazabb, ami a testet is átformáló lelki valóság, ami az élet teljességét bevilágítja, ami alászállás és felemelkedés.

Szépség és igazság szembeállítására helyett úgy tűnik, a szépség a végül felülkerekedő igazság, és az igazság a szépség folyamatos kibomlása. E kérdésről von Hildebrand is ír az *Ästhetik* I. 20. fejezetében (op. cit. 415–423. o.)

³⁴ „Peut-être Bergson a-t-il compris d'abord la philosophie comme simple retour à des données, mais il a vu ensuite que cette naïveté, seconde, laborieuse, retrouvée, ne nous fond pas avec une réalité préalable, ne nous identifie pas avec la chose même, sans point de vue, sans symbole, sans perspective. »Coup de sonde«, »auscultation«, [25] »palpation«, ces formules, qui sont meilleures, laissent assez entendre que l'intuition a besoin d'être comprise, qu'il me faut m'approprier un sens qui, en elle, est encore captif.” (Merleau-Ponty, M., *Éloge de la philosophie*, Gallimard, 1953, 25. o.)

Mi több, bármi is legyen az eredeti élménytartalom, vagyis az, ami valamiféle értelemegységként feltárul előttünk, aligha foglalható szavakba annak teljessége. Azért is lehetetlen egy ilyen élménytartalom teljes, kimerítő leírása, mert minden szépség, amely valami önmagánál többre utal, egy nyelven túli valóság hírnöke.³⁵ Egyebek között e kimeríthetlenségben és a transzcendenciára való rámutatásban jut kifejezésre az élménytartalom nem konstituált magja, tehát az a reflexiók tevékenység által behozhatatlanként érzékelt többlet, ami miatt önállónak, objektívnek tekintjük. Ugyanakkor az adott felkínálkozó értéket „mint” szépséget megragadva szükségképpen tágabb értelmezési keretbe helyezzük az ott megmutatkozó egyedi valóságot: a szépségkategória általánossága alá vonva összekötjük az élményt olyan más élménytartalmakkal, amelyekkel mélyen talán valóban összetartozik, de amelyek nem részei. Akár megmaradunk a nyelvjáték szintjén, akár valódi részesülésre utalunk, szépnek nevezve egy festmény egy részletét, az élményben adott tartalmat összekötjük mindazzal, ami egyáltalán szépnek nevezhető. Ami tehát egyedi módon „szépségként” megnyilvánul előttünk, az „mint” a szépségfogalom megnyilvánulása, több és kevesebb is önmagánál.

Nem csupán a megragadásban eltűnő többlet utal azonban az önállóságra, hanem a megragadás által hozzáadott többlet is, amelyhez képest a „dolog kevesebbje”, ősmagja szintén behozhatatlanul transzcendens valóságként jelentkezik. A fogalom és a nyelv, noha többet mond, éppen mivel a kelleténél mond többet és egyszerűen nem tud kevesebbet mondani, nem tudja adekvát

³⁵ Merleau-Ponty másik, idekapcsolódó becses gondolata a helyes filozófiai attitűdről külön figyelmet érdemel: „A filozófus arról ismerszik meg, hogy nála egymástól elválaszthatatlan az evidenciára való törekvés és a *kétértelműség méltánylása*.” Ld. Maurice Merleau-Ponty, *A filozófia dicsérete*, ford. Sajó Sándor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2005.

módon szóhoz juttatni a szépség egyedi feltűnését, kénytelen új, tömörebb szavakat kitalálni: körbe kell írnia a szépség lényegi magját, nem azt, ami meghaladja az estlegességet, hanem azt, ami az estlegességben és azon keresztül abszolút erővel megnyilvánult.

Ahogy áthalad rajtunk a szépségélmény, abban a pillanatban, hogy megragadnánk – és ez az, amit von Hildebrand értékta-
pasztalatnak mond – e kettős feszültség terébe hív meg, pontosabban ránt be bennünket. Csoda-e, ha a valódi szépségélmény szavunkat veszi s elnémít? Mert el kell némítania ahhoz, hogy e feszültségből új nyelv és új poétikus cselekvés születhessen.

Az élménytől a tapasztalatig

Ezzel szemben Dietrich von Hildebrand olvasatában a szépségtapasztalat nem folyamat, hanem olyan pontszerű aktus, amelyben egy, e tekintetben anygali (történetietlen) elme tiszta és közvetlen módon megragadja az értéket mint szépséget: olyan intuíció, amely függetlennek látszik az ember időbeliségétől. Von Hildebrand paradox módon a felvilágosodás gyermekeként néhány üdítő kivételtől eltekintve³⁶ annak fogalomkészletével igyekszik a felvilágosodás hibáit orvosolni; elemzésében képtelen átlépni azt a bűvös határt, amit a modernitás sajátos és re-
duktív „én” és „ész” fogalmai jelentenek.³⁷

Tévedése talán éppen abban a transzcendencia és Isten relevanciájának minden hangsúlyozása mellett is meghatározó antropocentrikus gondolkodásmódban rejlik, amely nem engedi,

³⁶ Ld. a „sensual data” kifejezés kritikáját. Ld. különösen az *Ästhetik* I. 4. fejezetét, 113–135. o.

³⁷ Ld. erről részletesebben különösen MacIntyre kutatásait. Ld. MacIntyre, Alasdair C., and Alasdair C. MacIntyre, *Whose justice? Which rationality?*, Duckworth, London, 1988.

hogy bölcséletileg helyesen értékelje az esztétikai élmény mélyén lévő radikális szemléleti *fordulatot*: nem annyira mi ragadjuk meg a szépséget, mint inkább a szépség ragad meg bennünket;³⁸ a szépség magával ragadó, átformáló élmény. A filozófia azon feladata, hogy megragadja a szépséget és kibontakoztassa e fordulat még radikálisabb megvalósítását és nem elfedését, zárójelbe tételét igényli.

Platón ennek érzékeltetésére hangsúlyozza a szépségben fogantatást,³⁹ ami a szépséggel való találkozás különös időstruktúrájára utal. Nem egyszerű alany-tárgy viszonyról van itt szó – ahogyan ezt Hegel és Heidegger is világosan belátták⁴⁰ –, hanem olyan találkozásról, amelyben a találkozó és amire rátalál, nem elkülönült realitások: a befogadó személy és a szépség is valamiképpen épp a találkozásból születnek, pontosabban azáltal születnek újjá. A befogadó én tehát nem egyszerűen tudati tárgyként ragadja meg a szépséget, sokkal inkább felsejlik előtte egy olyan értelmi többlet, amely fokozottabb részesülésre hívja, ami megkérdőjelezi és új életet ígérve formálódik meg előtte.

A befogadó „önmaga” létesülése és a szépség reflexív, fogalmi körvonalazódása a tudatban két egymást erősítő, összetett folyamat. A szépség mint intencionális tárgy nem olyan „tárgyi valóság”, ami bizonyos értelemben párhuzamosan létezik és egyidejűnek tekinthető az emberi személlyel, pontosabban a megra-

³⁸ Hasonlóan ahhoz, ahogyan a fordítás élménye is szembesít bennünket azzal, hogy Gadamerrel szólva nem annyira mi beszéljük a nyelvet, mint inkább a nyelv beszél bennünket.

³⁹ Platón, *A lakoma*, Atlantisz, Budapest, 1999, 209a.

⁴⁰ Ld. erről H-G. Gadamer, „Bevezetés Heidegger A műalkotás eredete című tanulmányához”. in: Heidegger, Martin, et al., *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, 1988. Ld. továbbá: Valerio, María Antonia González. „La verdad de la obra del arte según Hans-Georg Gadamer.” *Cuestiones hermenéuticas de Nietzsche a Gadamer* (2006): 151.

gado elmével: egyfelől már mindig is „régebbi”, eredendőbb valóság, mint mi magunk. Az ugyanis, ami az élményben feltárul előttünk, nem tehető egyidejűvé, nem idézhető fel, pontosabban már mindig is későn érkezünk ahhoz, hogy *in flagranti* megragadjuk, hogyan is formálja át a szépség a világot. A szépséget sokkal inkább úgy fedezzük fel, mint ahogyan a detektív ér a tetthelyre: valaki itt járt és olyat tett, aminek értelme és egyáltalán a története, amelyet jelenleg egy holttest megkerülhetetlen ténye jelez csupán, arra vár, hogy felfejtsük és kibontsuk. Csak éppen itt a gyilkosság fordítottja történt: egy halott vagy a szemünkben eddig irreleváns valóság ébredt életre.

Mi több, a szépség őseredeti valósága, amely minden autentikus szépségélményben feltárul, azt is jelenti, hogy ez az életre ébredés, amely egy adott kontextuson belül megmutatkozott nekünk, olyan létesemény, amely a kezdetektől meghatározza a lét egészét, beleértve saját természetünket is. Minden nyilvánvaló borzalom, szenvedés és végesség ellenére is a szépség ténye nemcsak létezett, hanem saját létünk eredetét is feltárja előttünk: szépségből születtünk. Vagy fogalmazzunk óvatosabban: amennyiben a szépség eredetibb, mélyebb és átfogóbb valóságként kínálja fel magát számunkra, megmutatkozása olyan létesemény, amely kérdőre vonja a rossz tapasztalatát.

Ami szépségként nyilvánul meg, nem csak eredendőbb, hanem behozhatatlanul, vagyis megjeleníthetetlenül jövőbeli, pontosabban egyfajta a jelenben megmutakozó, felsejlő jövő. Bármennyire egyértelmű és meghatározó a szépség élménye, az „adott” sosem képes teljesen betölteni a horizontunkat, csak mint *adódás*; minden emberileg megtapasztalható szépség felfénylés, de nem maga a fény. Másként szólva, a szépség nem befejezett tény, hanem a legteljesebb szépség is ígéret marad: egy új, a szépségben fogant élet reménye. A szépség lényege éppen abban áll, hogy túlmutat önmagán, vagyis éppen mulandósága által utal az

öröklétre, hasonlóan ahhoz, ahogyan a természet állandósága is az évszakok változása mögött felsejlő megújulásként érzékelhető. Minden szépségtapasztalat mélyén e belső feszültség tárul fel az öröklét és a pillanat, véges és végtelen lét között. Ehhez igazodik a szépségélmény belső, „modális logikája”: amennyiben a szépség valóságos, úgy lehetséges is, és e létlehetőség mint ontológia valóság számunkra is az élet új dimenzióit tárja fel.

Ebben az összefüggésben bontakozik ki annak jelentősége, hogy a szépség élményként jut tudomásunkra. Minden szépségélményben a szépségként megmutatkozó életnek kerülünk tudatába, méghozzá személyes formában. E felismerés három fontos igazságot takar: 1. Az élet önmegmutatkozása, kibomlása tárja fel előttünk a szépséget. 2. A szépség éppen az élet drámai alakulásán keresztül, vagyis az életet élve tárul fel előttünk. 3. A szépség maga is egy sajátos életre hív meg bennünket, pontosabban élet születik belőle.⁴¹

A szépség tehát az életből és az életben válik személyes életté. Rátalálni az igazán szépre s eltűnődni rajta egyik legfontosabb élettapasztalatunk, amelyben különösen tiszta módon jut kifejezésre az élet sajátos önadottsága, ajándéka. A találkozás mindenkor drámai élmény, még ha sokszor gyáván vagy lelkiileg készületlenül nem is mindig vállaljuk fel teljességgel ennek mélyreható következményeit. A szépség érintése pontos ellentéte a „kizökent időnek” (disjoint time),⁴² lévén az idősíkok olyan összesűrű-

⁴¹ Az élet önmegmutatkozásának fogalmáról ld. különösen Henry, Michel, „Phenomenology of life.” *Angelaki journal of the theoretical humanities* 8.2 (2003): 97–110. Ami itt hiányzik Henry-nál, az a személyes felelősség és szabadság összefüggésének kidolgozása. Ld. Mezei, Balázs M., „Happiness, Life, Liberty (A Catholic View).” *Wisdom* 1 (8) (2017).

⁴² „Let us go in together, / And still your fingers on your lips, I pray. / The time is out of joint – O cursèd spite, / That ever I was born to set it right! / Nay, come, let’s go together.” in: *Hamlet Act 1, scene 5, 186–190*. Ér-

södése, amely fordulópontként jelenik meg egy történeten belül. Tapasztalattá tenni a szépségélményt, vagyis elelmélkedni rajta és megérteni, mit rejt magába, és főként mire hív meg bennünket, nem egy időmilliomos kifinomult polgár vagy nemes kiváltsága, hanem mindannyiunk számára egyfajta egzisztenciális kényszer: ahhoz, hogy egyfelől önmagunk maradjunk és ezáltal még inkább önmagunkká válhassunk, felelnünk kell a szépség misztériumában felvetett drámai kérdésre: ki vagyok én, ha a szépség valós, és mint valós, igaz is?

Az önazonosságát kereső én számára a szépség valósága saját léténél erősebb, transzcendensebb, vagyis *valósabb valóság*. Éppen ezért képes a jelenvaló, látszó valóságot radikális módon kérdőre vonni. Ez indítja a szemlélőt arra, hogy visszaforduljon az élményhez, és azt, ami a tudatban felkínálkozik, gondosabb vizsgálatnak vesse alá és elsajátítsa.

demes ezt összevetni a versus T. S. Eliot időtapasztalatával, melynek egyik sarkalatos pontját a Four Quartets elején olvashatjuk: „Time present and time past / Are both perhaps present in time future / And time future contained in time past. / If all time is eternally present / All time is unredeemable. / What might have been is an abstraction / Remaining a perpetual possibility / Only in a world of speculation. / What might have been and what has been / Point to one end, which is always present.” Nem vállalkozhatunk itt e nagyszerű sorok mélyebb filozófiai elemzésére (megtette ezt Nancy K. Gish, in: Nancy K. Gish, *Time in the Poetry of T. S. Eliot: A Study in Structure and Theme*, The Macmillan Press LTD, 1981, ld. Különösen 91–121. o.), valamint Kenneth Kramer (in: Kenneth Paul Kramer, *Redeeming Time, T. S. Eliot's Four Quartets*, Rowman and Littlefield Publishers, 2007, ld. különösen 4. fejezet, 135–179. o.), annyit mégis érdemes kiemelni, hogy Eliot a megszentelt és megváltott idő felől értelmezi az emberi lét történetiségének olyan belső megtapasztalását, amelyben az idősíkok meghatározott rend szerint áthatják egymást. Ezen értelmezések mélyén azon belátások húzódnak meg, amelyeket talán Szent Ágoston fogalmazott meg a *Vallomások* utolsó négy könyvében. Kiválóan elemzi ennek újszerűségét von Balthasar: von Balthasar, Hans Urs, „Das Ganze im Fragment Aspekte der Geschichtstheologie.” (1963)

A szépség felszabadító jelenléte annyiban nem tekinthető közvetlen adottságnak, amennyiben megőrzi magát a felé forduló tudatos figyelem előtt, amikor a képzelet és emlékezet együttes aktuálával újra a tudat színpadára hívjuk. A szépségélmény felidézése és felidéződése tehát már mindig is elkendőzi a nyers, transzcendens világlást, az öröklét áttörését a jelenvalóságon. Ami elénk áll, a képzelet segítségével tűnik fel, áthatol az énelmények, tapasztalatok érzékeny szűrőjén, amely egyszerre kiemel és elfed egy-egy aspektust. Ez nem hazugság, nem az eredeti szépség meghamisítása, hanem együttműködés: ami elénk áll, az mindig egyszerre időbeli és időtlen, emberfeletti és mélységesen emberi valóság. A szépség analogikus természetű, éppen azt mutatja fel, hogyan viszonyul egymáshoz az isteni és emberi természet. Ennek konkrét megtestesüléséhez ad kulcsot a szépség.

Ez az analogikus viszony azon a kettős igazságon alapszik, miszerint egyetlen szépség sem magánvaló valóság, hanem reláció: sajátos értelme éppúgy nem kizárólagos emberi konstitúciós tevékenység eredménye, mint ahogyan nem az örök isteni lényeg közvetlen valósága, nem színről színre (*visio beatifica*) látás. A szépség objektivitása nem jelenti azt, hogy radikális mássága nem emberi közvetítésen keresztül érintene meg bennünket, mi több, ez a közvetítés radikálisabb annál, mint hogy mi dönthetnénk róla: a szépség objektivitása már mindig is szubjektív élményben jut tudomásunkra, csak ránk támaszkodva tud megjelenni, és már azelőtt átalakít bennünket,⁴³ hogy egyáltalán megértenénk, mi történt velünk: mielőtt szellemi valóságként megragadnánk, már közös testi történet.

⁴³ Ez az átalakulás von Hildebrand szerint az erények elsajátítása révén lehetséges. Ld. von Hildebrand, D., *Die Umgestaltung in Christus, von Hildebrand-Gesellschaft*, Gesammelte Werke, Habel Verlag, Regensburg, 1971.

A tapasztalattá tett szépségélmény ezért öntapasztalat is egyben: amikor kikristályosodva előttünk lassan kirajzolódik a hatar a saját és a más, a szubjektív és objektív, az eredendő értelem és a képzeleti hozzájárulás között, egyszerre ragadjuk meg a szépséget mint átalakító erőt és önmagunkat mint termékeny befogadót. A szépség nyomozói perspektívájú kérdése: mi tett minket azzá, amivé váltunk?

A tapasztalat immanencia és transzcendencia ingamozgásának lenyomata: a szépségben fogant gyermek, akinek nagykorúvá válása akkor jön el, ha maga is szepet hoz létre.

Értéktapasztalat és a szépség személyes arca

Az értéktapasztalatnak ebben a tudat háta mögött lejatszódó folyamatában akad még egy fontos jellemző, amely von Hildebrand elemzésében háttérbe szorul: a személyesség.⁴⁴

⁴⁴ Von Hildebrand úgy igyekszik kiküszöbölni az értékrelativizmust, hogy egyfelől különbséget tesz a számomra való jó és az objektív, önmagában vett jó között, másfelől aközött, hogy miként viszonyulhatunk ezen értékekhez. Ebben Szent Ágostonnak a *De doctrina Christiana* (i., CC. 3–5, 22, 27–33) című művében kifejtett különbségtételt eleveníti fel *uti et frui* között. Amint ezt az *Ästhetik* című művében is kifejti (60. o.), *frui* alatt von Hildebrand azt érti, hogy viszonyulásunkat tisztán maga a dolog önértéke határozza meg, míg az *uti* esetén más valamilyen jó kedvéért kapcsolódunk az adott értékhez. Szerinte a szépség lényegszerkezete maga szólít fel bennünket a frui-féle megközelítésre, illetve olyan alapbeállítottság (Grundeinstellung) kialakítására, amely kellően nyitott és válaszra kész. A két megkülönböztetés úgy kapcsolódik össze, hogy a *frui* éppen az önmagában való érték elismerése, míg az *úti*, vagyis az érték reduktív félreértése végül is képtelen mást befogadni, mint ami pusztán számomra való jó.

Felvetődik a kérdés: Ha a Hildebrand által vélelmezett különbség *in re*, amennyiben a tényállások (Sachverhalt) szintjén tetten érhető, mégis mi teszi szükségessé e különbség fenomenológiai feltárását? Azt hihetnénk, pusztán a számomra való és önmagában vett értékek közötti szürke zóna

Ezen a senki földjén, vagyis mielőtt még szétválna egymástól szubjektív és objektív tartalom, az élmény eredendő önadódásában már elvitathatatlan módon megjelenik a szépség személyes jelentősége. Létezik természetesen tárgyi szépség, ahogyan a természeti szép is megkülönböztethető a személy sajátos szépségétől. Minden értéktapasztalat egy értékrangsor megragadását is magába foglalja. Von Hildebrand kiemeli, hogy a személy sajátos szépsége – ontológiai értelemben – a természeti szépséget és a művészeti szépet is megelőzve az értékhierarchia csúcsát foglalja el. Ezen megkülönböztetések azonban csak a szépség hordozóját és nem magát a szépségélményt jellemzik. Feltehető a kérdés, hogy a szépség értéktapasztalatát illetően csak ebben a tárgyi értelemben beszélhetünk-e személyességről. A kérdés különös teológiai jelentőségét az adja, hogy Krisztusban, az isteni logosz megtestesülésében minden szépség személyes forrására bukkanunk. Minden szépségélmény, bármi hordozza is azt, intencionális tárgyként személyes jelleget kell mutasson, hiszen benne Krisztussal találkozunk, még hozzá nem közvetett módon és „végső soron”, hanem közvetlenül és elsődlegesen. A személyes és közvetlen találkozást a Megtestesülttel természetesen háttérbe

készítet bennünket arra, amit a vallási hagyomány a „discernere” kifejezéssel ír le. E két tényállást vizsgálva azonban az *őket megragadó aktusok között* (és nem a tényállások között) nem esetleges, hanem olyan lényegi kapcsolatra bukkanunk, amelynek jelentősége a hildebrandi elemzés vakfoltja. Jelesül, minél tisztábban számunkra és személyesen nekünk adódik valamely érték, annál objektívebb, annál kevésbé konstituált valóságként tárul fel előttünk. Röviden szólva, az önmagában való jó sokszor arról ismerszik meg (ez egy episztemológiai kategória!), hogy *kifejezetten számunkra való jóként* jelenik meg. Ez váltja ki a szépség elemi hatóerejét (a jóssággal szemben a szépség ránk kiált), amellyel egészen hatása alá kerít bennünket. Ld. erről Jean-Luc Chrétien, Chrétien, J. L. *The call and the response* (No. 33). Fordham Univ. Press, 2004.

szoríthatja az, ami mintegy alkalmat, teret, színpadot szolgáltat e drámai együttlétre.

A találkozás személyessége⁴⁵ háromféle módon is jelentkezik a szépségélményben: 1. maga a befogadó személy 2. az ajándék-

⁴⁵ Von Hildebrand egyebek mellett az „Affiziertwerden von Schönheit” (op. cit. 57–8. o.) című fejezetben elemzi azt, hogyan hat ránk a szépség. Érdemes kiemelni, hogy megkülönbözteti egymástól az „Affiziertwerden” és a „Wirkung” fogalmakat, hangsúlyozva, hogy nem egyszerű oksági ráhatásról van szó, hanem elismerésről és megerősítésről, amely nemcsak előfeltételezi a szép tárgy tudatát, hanem minden személyes állásfoglalással (im Unterschied zu allen Stellungnahmen der Person), mi több az értékválaszokkal ellentétben is kifejezetten befogadó jelleget mutat. Érdemes szó szerint idézni: „Im Affiziertwerden spricht das Objekt zu mir und ich nehme das »Wort« der Schönheit auf. Es dringt in mein Herz. Es erzeugt in meiner Seele ein bestimmtes affektives Erlebnis, und zwar ein glückerfülltes.” – A szépség tehát Hildebrand értelmezésében mindenekelőtt boldoggá tesz, mégpedig azáltal, hogy a szívünkbe hatol. Hildebrand itt azonban meg is áll szépség és affíció összefüggésének elemzésében, hogy rögvest rátérjen elkülönítésükre, vagyis a szubjektív élmény és az objektív ontológiai alap, az önmagában vett szépség szétválasztására. Ebben odáig merészkedik, hogy egy keresztény szerzőtől szokatlan módon megkülönbözteti egymástól az élmény oldalán a lelki-szellemi és személyes entitásokat a tárgyi oldalon levő, szerinte *nem személyes formációtól* (apersonale Gebilde), ami maga az önmagában vett szépség. Miközben Hildebrand helyesen érvel amellett, hogy a tapasztalat számára adódó szépség más természetű, mint az „afficiálódás”, olyan gyümölcsei, mint a boldogság, s ennyiben az érzelmektől és lelki hatástól különböző tényként körvonalazódik a tudat számára, azért aligha nevezhető a szépség „nem személytelen entitásnak”, különösen, hogy legtökéletesebb formája a személyes szépség, jelesül az isteni személy szépsége. Nemcsak az vitathatatlan, hogy a személy-lét szépségével semmilyen nem személyes létező szépsége nem vetekedhet, hanem az is, hogy e sajátos szépség egyszerre tárja fel a személy-lét méltóságát és a személyes szépség mint szeretet elvét. Mi több, minthogy a semmiből való teremtés kétségkívül személyes aktus, így maga a lét egészének személyes meghatározottsága határozottan megkérdőjelezi a szépség nem személyes természete mellett felhozható érveket.

A szépség éppen személyes jellege az, ami képes személyünkben egészen meg szólítani. E megszólítás, éppen mivel személytől személyig ér

ként megragadott szépség személyhez szóló és 3. személyes üzenet is egyben.

1. Először is a befogadó személyessége miatt. Noha az állatok is érzékelik a szépséget (például a zenei harmóniákat), a szépség mélységes átélésére és tulajdonképpeni befogadására csak egy személyes lény képes. Az emberi személy sajátos képességei alkalmassá teszik arra, hogy a szépség minden konkrét élményében felfedezze a teremtett világ egészét jellemző eredendő szépséget: az ember kétségkívül az a lény, amely előtt nyitva áll annak lehetősége, hogy újra és újra igent mondjon az egész teremtés csodájára. Ez sokkal több annál, noha magában foglalja egy adott szépségre adott érzelmi, intellektuális és spirituális választ.

A szépségélmény személyessége azonban több annál, mint hogy az emberi személy egész ontológiai valóságára apellál; személyesen minket, vagyis sajátos egyediségünket vonja kérdőre és szólítja fel mindannak a követésére, ami benne az emberit meghaladó tökéletességként lepleződik le. Még mielőtt a szépséget valaminek a tulajdonságaként ragadnánk meg, mintegy eltávolítva magunktól és tárgyiasítva, kifejezetten nekünk szóló és velőnkig hatoló és minden kétséget kizárva nekünk szóló „üzenet”. Egyebek mellett a szépség, a jóság és az igazság nyers élményei

el, nem egyszerűen tekintetbe veszi a személy legnagyobb kincsét, a szabad akaratot, hanem fel is szabadítja a személyt. A szépség, éppen mint személyes adódás, szabaddá tesz, megnyitja előttünk a létezés harmóniájának, a szenvedést is magába foglaló és átölelni képes létmódnak az eddig ismeretlen drámai lehetőségeit. Aligha pusztán arról van szó, hogy a szépség látványa boldoggá tesz; ez a boldogság, noha tulajdonképpeni értelemben ajándék, súlyos és sokszor roppant nehéz személyes kihívásként jelentkezik. A valódi szépség aligha *id quod visum placet*, valójában olyan léttapasztalat, amely a keresztútra hív meg bennünket. Alászállás nélkül nincs felemelkedés. De kérheti-e ezt tőlünk egy személytelen formáció? Ld. Seward, John, *The Beauty of Holiness and the Holiness of Beauty: Art, Sanctity, and the Truth of Catholicism*. Ignatius Press, USA, 1997.

teszik lehetővé, hogy megtapasztaljuk a személyes élet megosztathatatlanságát. Különösen az írók, képző- és előadóművészek ismerik azt a mindnyájunkat érintő és végső soron kudarcokban felfénylő küzdelmet, hogy kifejezzük és mások számára is közvetítsük személyes élményeinket.

2. A szépség egyedisége, személyes üzenete szembesít bennünket saját személyünk megosztathatatlanságával.⁴⁶ A szépség, éppen mivel az egészen másvalakiről szól és tökéletessége idegen számunkra, képes bennünket magunkra ébreszteni. A szépség által megtestesült formában megjelenő üzenet nem más, mint személyes hivatásunk sajátos összefoglalása: egyszerre meghívás és felszólítás (Ruf und Sendung). A szépség, ez a belsővé tett külső jel nekünk címzett üzenet arról, hogyan lehet és kell is tökéletessé válnunk a világban. A befogadott szépség egyfelől megerősít bennünket és elismeri egyéni felfogásunk, érzékenységünk létjogosultságát, másfelől azonban konkrét, megtestesült és inspiráló értelmet tár elénk: útmutatást ad, tanít, megvilágítja a személyes odaadás értelmi horizontját.

A szépség üzenete számunkra azonban nem egy egyszerű fejlődési recept az egyéni tökéletesedésre, nincsenek rajta konkrét tennivalók, nincs útvonalterv: saját kicsinységünk szembesül drámai módon a tökéletesség konkrét formájával. A szépség e ponton, vagyis a szubjektív és objektív tartalom elkülönülése után válik megközelíthetővé, úgy is, mint a jóság és igazság legkülsőbb arca, kiáltó jelenléte (karein).⁴⁷

⁴⁶ Vö. Crosby, John F., *The selfhood of the human person*. CUA Press, 1996; Crosby III, John F., „The incommunicability of human persons.” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 57. 3. (1993): 403–442. o.

⁴⁷ A görög nyelv egy mély filozófiai belátást fejez ki, amikor a szépséget (to kalon) a hívás igéjéből vezeti le (kaleo, karein). Ld. erről részletesebben Chrétien érdekes megjegyzéseit: Chrétien, Jean-Louis, *The call and the response*. No. 33. Fordham Univ. Press, 2004. Valamint: Panteleimon

Ilyen minőségében, vagyis mint teljesen külsővé tett belső, bennünket belülről irányító érték a szépség megtérésre indít, vagyis arra késztet, hogy a két, szubjektív és objektív pólust mint nézőpontokat felcseréljük egymással, és ne önmagunk felől tekintünk a szépség objektív értékre, hanem a szépség felől nézve önmagunkat felfedezzük a megújulás és újjászületés lehetséges módozatait. Minden valódi szépségélmény azért és annyiban képes felkínálni az önös nézőpont feladását, vagyis a megtérés ilyen lehetőségét, amiért és amennyiben a jóság és az igazság minden megjelenési formája szép, és így a szépség a jóság és igazság hírnöke.

Érdeemes ezt talán egy példával is megvilágítani. A természeti szép, egy táj, növény vagy állat bizonyos értelemben a szépség legembertelenebb megnyilvánulási formája; hordozója nem személyes lény és közvetten sem utal emberi alkotásra. Éppen a természet szépsége jelzi azonban világosan a jelentőségtejjesebb fenomént, hogy pusztá természetként tekintünk rá. A szépség a természet azon vonása, amely túlmutat önmagán, vagyis a természetfölötti és azon túli világba kalauzol bennünket.

Itt nem olyan határátlépésről van szó, amelynek során hátrahagyunk egy országot: a természetfölötti nem egyszerűen túlvan a természetesen, hanem mélyebb, megalapozó valóság is. A szépség az, ahogyan ez az alap áttűnik a természetben. Márpedig ha lehetséges az alap és eredet ilyen áttűnése, élesen vetődik fel a kérdés: mi történt az emberi természettel, illetve mi történt velem? A természet kontemplatív szemlélete nem áll szemben a szépség személyes vonatkozásának megragadásával, hanem szükségképpen e kérdés radikális felvetéséhez vezet.

Manoussakis, John, „Phenomenological Approaches to Religion”, in: *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, edited by Graham Oppy, Routledge, London and New York, 2015, 20–31. o.

Különösen igaz ez, ha meggondoljuk, hogy a természeti szépség élménye egy bűnbeesés előtti világhoz vezet közel bennünket. Milyen lehetett az eredendő teremtett világ, ha ez a bűnbe esett természet is ilyen csodákra képes? – tehetjük fel a kérdést Szent Ágostonnal. A szépségnek kitett én nem individuumként, vagyis leválasztott természetként éli meg a megtérés drámáját, hanem a természet részeként. Minden egyéni dráma végső soron a természet és természetfölötti személyes találkozásáról szól, vagyis különbségükről és főként egymásrautaltságukról a konkrét személyben. A természet folytonos megújulása, tökéletessége, magasztos nagyszerűsége – bárhogy tapasztaljuk is meg, akár az erdőben kirándulva, akár a szubatomi struktúrákat kutatva – ráébredszhet bennünket saját természetünk elhivatottságára.

3. Nem csak a befogadó személy és az üzenet személyes jellegű, hanem és mindenekelőtt az is Személy, aki a szépség által nyilvánítja önmagát. A szépség nem annak megértésére hív meg bennünket, hogy valakinek egy természetfölötti lény *tulajdonsága*; sokkal inkább olyan kifejezés, amelynek lényege az, hogy egy személyes lény önkifejezéseként értelmezendő s érthető egyáltalán. Ennek felfedéséhez csak akkor juthatunk közelebb, ha magát a legpontosabb kifejezést vesszük szemügyre: Krisztus glóriáját a kereszten. Ez világít rá arra, hogy a szépség milyen mélységű önkifejezés. A mi motiválta, milyen szándék vezérelte ezt a tettet kérdése egyértelműen személyközi párbeszédre utal. A szépség ennek keretei között értelmezhető a maga teljessége szerint, tehát mint Isten szeretetteljes önátadásának sajátos módja.

A szépség mindenekelőtt az intratrinitárius valóság időbelivé válása, kifejeződése, s ennek köszönhetően válhat személyközi tapasztalattá. A megdicsőülés dicsősége, a glória az Atyát ékesíti, de önmaga teljes átadása révén a Szentlélekben a Fiú helyezi a fejére a koronát. Ebből a mindennél valóságosabb viszonyrendszerből következő esemény világítja meg számunkra, hogy ami

igazán, tehát isteni módon szép, az nem más, mint a szeretetaktus mint teljes önátadás.⁴⁸

Minden szépségélmény feltár valamit a szépség önadódásában felsejlő személyes isteni gesztusból, amikor megértjük: mindennek pontosan így kell lennie: a minden egész, vagy ahogyan Ottlik írta: minden megvan. Ez azt jelenti, hogy a lét egésze – nem csak a szenvedést, halált, gyötrelmet és félelmet értve ide, hanem pontosan ezen élmények mélyére hatolva – telve van szeretettel: pontosan olyan értelme hatja át minden részletét, amely egy Atya gesztusára utal, amellyel gyermekeinek ajándékozza magát.

Krisztus halála a kereszten olyan szépségesemény, amely a szépséget Isten dicsőségeként mutatja fel. A szépség itt nem más, mint a Fiú teljes igenje a Szentlélekben az Atyának, amely elővételezi és előkészíti a teremtmény teljes igenjét a teremtésre. Ez a visszaadott szó, amelyben az eredeti, teremtő szépség visszfénye jelenik meg.

A görög és újpogány szépségideálok csak annyiban valóságok, amennyiben megközelítik ezt a világmegváltó szépségeseményt mint mércét.

⁴⁸ Krisztus tette egyszer és mindenkorra megvilágította az erkölcsi szépség viszonyát az esztétikai szépséggel. Szeretetaktusok szépsége nem az esztétikai szépség egy különös esete, hanem éppen fordítva: az esztétika, vagyis mindenféle megjelenés, kifejezés, érzéki tapasztalat belső lényege szerint egy szeretetviszony keretei között értelmezhető jel. Az esztétikai szépség csak a szeretet átható szépsége felől értelmezhető; ez tárja fel igazi logoszatát, amely nélkül csupán üres élmény, a fantázia játéka. Az egyházatyák nem véletlenül óvnak attól, hogy alámerüljünk az esztétikai szép világában, miközben – a görög hagyománnyal szemben – nem győznek óvni bennünket az anyagot és a testet elutasító aszkézistól. Mindennek mércéje Krisztus és az ő szeretetteljes testi odaadása, és különösen halálának különös glóriája világítja meg az esztétika, az anyagi jelenlét szépségét és értékét.

Értéktapasztalat és a szépség narrativitása

A posztmodern kor egyik sajátossága, hogy elhomályosul benne az ősi igazság, miszerint az ember mindig egy történetben ragadja meg magát: eredendően mitikus lény, *homo mythologos*. Logosz és mítosz dialektikája a szépségben nyugvópontra jut és beteljesedik. A logosz nem felváltja a mítoszt – ahogyan Nietzsche róttta fel a kereszténységnek –, hiszen a szépségtapasztalat lényegileg olyan találkozás a logossal, amely egyúttal bevezetés az igaz mítoszba is: termékeny, vagyis történetteremtő fogatás.

A von Hilderband-elemzés célkeresztjében álló *szépségtapasztalat*ról fentebb kimutattuk, hogy egy élmény részeként adódik számunkra, és ez az adódás mindenkor legalább három különböző értelemben személyesnek nevezhető. Amikor most a szépségtapasztalat narrativitását kívánjuk kiemelni, először is vissza kell nyúlnunk az élmény narratív beágyazódásához: mindaz, ami élményként adódik számunkra, már mindenkor egy narratíva része. Nem csak azt állítom, hogy ahhoz, hogy az élményt egyáltalán értelemegységként tapasztaljunk meg, egy értelem-összefüggés részeként kell tételeződnie, hanem azt is, hogy a szépség feltűnése olyan esemény, amely egy *történetben* kibomló *történés*.

1. A fentiekkel összefüggésben ez először is azt jelenti, hogy azért válhat tapasztalattá, mert elsődlegesen élmény (az élet megnyilatkozása), ugyanakkor éppen azért lehet élmény, mert valódi *történés*.
2. Másfelől azt is állítom, hogy a fentebb személyes élményként megvilágított szépség kifejezetten személyes történés (personal event).

Az első pontot illetően azt kell megértenünk, hogy amit szépségként megragadunk, „történeti esemény”. Nem csupán abban az értelemben valóságos, hogy „tényadat”, hanem mélyebben:

esemény, vagyis olyan történés, amely a valóság eredendő feltárlkozására, megmutatkozására az emberi tudat számára.

A szépségtapasztalat nem egyszerűen úgy ragadja meg az értéket, mint egy transzcendens tényállást (Sachverhalt) és egy bizonyos dolog így-létét, hanem olyan mozzanatként, ami végső soron Isten önkinyilatkoztatása, vagyis az isteni szeretet sajátos feltárlása. A szépség önmegmutatkozása egy szeretetviszony keretei között ezért olyan esemény, amely egy történet, Isten és ember közös történetének kiemelkedő mozzanata. E történet már előttünk elkezdődött, és már azelőtt részesei voltunk, hogy erről tudtunk volna. Ugyanakkor mind jobban részeseivé lehetünk, ha életünket e keretösszefüggések között egészen válasszá formáljuk s hagyjuk, hogy történetünket ugyanaz a logosz hassa át és határozza meg alakulását, amely az alaptörténetét: a szépséget teremtő szeretet. A szépség „története” tehát azt jelenti: feltűnt előttünk a szépség logosza, egyszerre emberi és isteni értelmé: *communio* a megtestesüléssel kezdetét vevő egyetlen történetben. E szépség behatolása a saját életünkbe mítoszteremtő, alapító logosz, vagyis olyan életelbeszélés kezdete, amely itt újra-kezdődik, mert valódi kezdetre lelt.

Minden valódi szépségtapasztalat egy minden emberi képzetet felülmúló és mégis igaz, a teremtéssel kezdődő történet része: a szépség emberen túli eredetét villantja fel. Már a szépség pusztá jelenléte is forradalmi változást idéz elő az életvilágon belül: megmutatkozása sorsfordító és teljességgel felforgató értelem, ha ugyanis a szépség létezik, akkor kétségkívül mindent széppé kell tenni. A szépség története, mely azzal a drámai kérdéssel szembesít bennünket, hogy vajon a törekeny szépség végül legyőzi-e a rosszat és a halált, eszkatologikus dimenziókat tár elénk.

A második pontot illetően kiemelendő, hogy a szépség megtörténése, eseményvolta egy szeretetviszony keretei között értelmezhető; nem csak egy közös történet része, hanem annak fordulópontja. A döntő momentum az, amikor a szépségként megmutatkozó másik (emberi vagy *per analogiam* isteni) személy feltárja személy-létét, személyes életét. Ez az önfeltárlás egyúttal mindig a törekenység lelepleződése is, hiszen még az örök szépség is a pillanat foglya, az időben feltárlul öröklét egészen kiszolgáltatott. A szépség tulajdonképpeni magasztossága (vö. a kanti „fenséges” fogalmával) éppen abban rejlik, ahogyan odaajándékozva magát és közösségre lépve velünk, kiteszi magát az elutasítás kockázatának: az az egyedi és megismételhetetlen szépség, amelyből mi részesültünk, vagy termékeny otthonra lel bennünk, vagy elvész a világban. A megtapasztalt szépség mögött lévő megtestesülés alázata személyes válaszra és felelősségvállalásra vár, amelynek során termékenyen, új történetté válva bennünk a teremtő pillanat megisméltlődhét,⁴⁹ vagyis új életre kelve kibomolhat az időben.

Összefoglalás: a szépség objektív értéktapasztalatának kontextusa

Dietrich von Hildebrand nagy ívű *Ästhetik I.* című művében a szépség mint sajátos érték lényegének fenomenológiai leírására vállalkozott. A gondolatmenet a realista fenomenológia minden erényével rendelkezik: pontos és éles különbségtételeken keresztül igyekszik kiemelni a szépség változatlan és örök lényegét a

⁴⁹ Vö. Sören Kierkegaard, Kierkegaard, Sören. *Die Wiederholung*. Vol. 515. Meiner Verlag, 2000.

husserli elvek elve értelmében.⁵⁰ Ennek lényege, hogy azt, ami eredendő szemlélet révén adódik a tudatban, „mint valami”, az elemzés és leírás során változatlanul és érintetlenül megőriz- zük, úgy, ahogyan és amilyen keretek között felkínálja magát. Az „úgy, ahogyan” kitétel itt azonban nemcsak bizonyos intel- lektuális és módszertani fegyelmezettségre s arra biztat, hogy kerüljük az adottól elrugaszkodó elméleteket, hanem az adódás módjának pontos feltárására is.

Ennek jegyében amellet érvelve igyekeztem árnyalni a von Hildebrand által vázolt objektív értéktapasztalatot, hogy mint- egy „visszahelyeztem” eredeti kontextusába, abba az értelem- összefüggésbe, amelyre minden autentikus szépségtapasztalat sajátjaként utal vissza. A vallási életvilágban szemlélve visszata- láltunk a szépség vitális élményéhez, amely részesülés a terem- tésben és megváltásban megtestesülő isteni életből. Elismerve von Hildebrand törekvését a szépség mint objektív érték felmu- tatására, ebből a tágabb, keresztény szempontból elemeztem azt a folyamatot, ahogyan az élmény elsajátított és átalakító tapaszt- alattá válik számunkra.

⁵⁰ In: Hua III/1, 51: 1,9: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gegebene Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der Intuition originär, (sozusagen in seiner leiblichen Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen.” Magyarul: „Minden elvek elve, hogy minden eredendően adott szemlélet az ismeret hiteles forrása, s hogy mindarra vonatkozó- an, ami a belátás révén eredendően (úgyszólván testi valójában) megraga- dásra kínálja magát, s amit egyszerűen adottként fogadunk el – megmaradva persze adódásának keretei között –, egyetlen elképzelhető elmélet sem téveszthet meg bennünket.” (Sz. M. fordítása)

