

Pécsi Tudományegyetem Művészet Kar Doktori Iskola

Mészáros Gergely

Kép és egzisztencia

DLA értekezés

Témavezető: Rétfalvi Sándor, egyetemi tanár
Teoretikus konzulens: Dr. Hegyi Márton, főiskolai adjunktus

2011

Tartalom

kihívás

több (tapasztalat, viszony, sejtés)	9
megvalósulás (szabadság, felelősség, megalapozottság)	16
a Titok (fogalom, megismerés, beszédmód)	21
átmenet (vallás, filozófia, művészet)	30

válasz a kihívásra

bevezető gondolatok	38
Miért pont a kereszténység?	40
a szép	41
látásmód/gondolkodásmód	44
megpillantás-elragadtatás	45
a megtestesülés alakja, az esztétikai létmód lehetősége	47
ősképi tapasztalat, a leképezés és a leképezés lehetetlensége	49
szellemi érzékelés	53
a lelki mozgások és a kép összefüggései	69
a keresztény kép megjelenése	78
a szimbólum (megmutatás – elrejtés)	83
a közvetlen kép/közvetlen képmás	89
az ikon	99

hova lett a válasz

elágazás	107
Utószó	111
Felhasznált irodalom	114

kihívás

*„Jövök, de nem tudom honnan,
Vagyok, de nem tudom ki,
Meghalok, ki tudja mikor,
Megyek, ki tudja hová,
Kész csoda, hogy oly vidám vagyok.”¹*

¹ ismeretlen középkori szerző, idézi Karl Jaspers (2001): *A transzcendencia rejtjelei*. (ford. Szegedi János) Kairosz Kiadó 15., 154. oldal (a továbbiakban: KJ. *A transzcendencia rejtjelei*.)

Ez a középkori vers időtlen. Nem vesztett és nem is fog veszíteni aktualitásából. Egyszerre sugárzik belőle az ember személyét érintő totális bizonytalanság, és a létet ennek ellenére elfogadni tudó vidámság. Érthetetlen együttállás ez, amelyben valamiféle törékeny döbbenet, rácsodálkozás fejlődik ki. Nem pusztán ismeret ez a szó öntudatos, hétköznapi értelmében. Több annál, mert mozgósító erővel rendelkezik, megragad. Valamiféle keveréke az érzésnek és a tudásnak: eredeti tapasztalat. Ebben a tapasztalatban a mindennapi élet kérdéseitől teljesen elütő globális kérdéssel, és az ahhoz tartozó kihívással találkozik az ember. A kérdés, a legeredendőbb kérdés, az ember saját maga. Az eredeti tapasztalat, magától értetődő tapasztalat, mondhatni, a legeredendőbb tapasztalat. Annyira közel áll az emberhez, annyira személyes, és személyes döntéshez kötött, hogy pontosan emiatt maximálisan ki van szolgáltatva a személy döntésében gyökerező, hétköznapi értelmében vett elfojtásnak, a tudomásul venni nem akarásnak. Hiszen mindig afölött a legkönnyebb átsiklani, ami a leginkább magától értetődő. Ugyanakkor így vagy úgy, de ez a tapasztalat ismétlődik az egész emberi élet folyamán.

Ahhoz, hogy ezt a tapasztalatot és következményeit alaposabban kifejthessem, két szerzőre szeretnék támaszkodni. Karl Jaspers (1886-1969) a 20. század egyik legnagyobb hatású filozófusa, akit nagymértékben meghatároz Søren Kierkegaard és Friedrich Nietzsche kérdésfeltevése, gondolkodása. Az emberi egzisztenciáról szóló fejtegetés másik támpontja Karl Rahner (1904-1984) jezsuita szerzetes, teológus, filozófus. Rahner *A hit alapjai* című könyvének egyik fejezetcíme „személy voltunk nehezen tudatosítható és veszélyeztetett tapasztalata”.¹ A most következő gondolatmenetben erre támaszkodva igyekszem a középkori vers alapjául szolgáló „nehezen tudatosítható és veszélyeztetett” tapasztalat, és az abból származó kérdés nyomába szegődni. A kérdés tárgyalásakor ebben a fejezetben kerülöm a teológiai előfeltevéseket, és pusztán egy tapasztalatra, az

¹ Karl Rahner (1998): *A hit alapjai - Bevezetés a kereszténység fogalmába*. Agapé Kiadó, Szeged (a továbbiakban: KR. *A hit alapjai*) 36. oldal

emberi tapasztalatra fókuszálok. Az ember eredendő kérdésére az empirikus tudományok rengeteg válasszal szolgálnak. Egytől-egyig arra törekszenek, hogy levezessék az embert olyan valóságokból, amelyek egyrészt az empirikus tapasztalás körén belül vannak, másrészt pedig különböznek az embertől, de mégis valóságát alkotják. Ezzel a különböző tudományterületek létrehozzák a maguk antropológiáit. Az antropológiák „*módszerei és eredményei első közelítésben egészen helytállóak, és mindenkit saját keserves tapasztalata győz meg élete során arról, mennyire igazuk van*”¹. Ezekből az első közelítésben helytálló eredményekből alakul ki az *embergép* képzet². A képzetet az empirikus tudományok fejlődése generálja azzal, hogy minden felfedezéssel az emberi élet addig autonómnak hitt területét nyeli el és építi be a determináltság gépezetébe. Ezt a logikát követve kimondhatom, hogy törvényszerűségek pusztá halmaza vagyok. Minden tettem, minden tulajdonságom visszavezethető törvényszerűségekre és determinációkra. Fizikai törvények, biológia szükségek, kémiai reakciók, pszichológiai szabályok, matematikai elvek mentén rendeződik az életem. Kijelenthetem, hogy ha kellő alaposággal vizsgálunk, elmondható, hogy nem én vagyok a felelős azért, amivé lettem.

Egy ilyen emberkép természetesen megszüli azt a szembehelyezkedő attitűdöt, amely – valami belső megérzéstől vezérelve – nem fogadja el az ember önmagától megfosztott státuszát, és aktív vagy passzív ellenállásba fog. A passzív hátrálva keresi a helyet, ahová szellemét, lelkét menekítheti a megmagyarázás gépezete előtt. Az aktív harcosan és tüntetőleg kivonja magát a tudomány fennhatósága alól és „El a kezzekkel!” felkiáltással próbálja illetékességi határok közé szorítani azt. De vajon tarthatóak és tartandóak-e ezek az ellenállások?

A tudomány jellegéből adódik, hogy ki-ki a saját tudományterületén, amely szükségszerűen rész, teljesen meg akarja magyarázni az embert. Minden egyes partikuláris antropológia egy bizonyos szempontból közelít az emberhez, de azon

¹ KR. *A hit alapjai*. 36. oldal

² Vö. KJ. *A transzcendencia rejtjelei*. 92. oldal első bekezdés

szempont szerint szeretné teljes egészében megmagyarázni. Mindez akkor nem jelent problémát, ha mindvégig tudatában van önnön partikuláris voltának, és ennek alapján helyet és érvényt ad más partikuláris antropológiáknak. Ezzel a hozzáállással Rahner szerint „*jogos a partikuláris antropológiák szándéka, hogy az egész embert megmagyarázzák, hiszen az ember világon belüli, a tapasztalható valóságokból eredeztethető lény. S valamely világon belüli részleges függése mindig az osztatlan, egész embert érinti. Ezért antropológiák a partikuláris antropológiák is.*”¹

De nem vitatható el az ellenálló igazsága sem. Ő nem képes és nem is akarja önmagát részeinek összességével azonosítani. Egy baleseti helyszínen állva csak nézi a rengeteg kötőszövetet, csontot, inakat, vért és azt mondja: ez nem én vagyok. Persze erre felelhetné valaki, hogy ez pusztán azért van így, mert az egyes partikuláris antropológiák nem szövetkeznek, és nem hordják oda együttesen tudásukat az ember lába elé. Mert akkor az ember teljessége kellene, hogy előttünk feküdjön egy nagy kupacban. Az összes lehetséges partikuláris antropológiából össze kell, hogy álljon az egyetlen igazi antropológia, amelynek láttán már nem lehetne kétség: íme az ember!

Egy ilyen gondolatmenet feltételezi, hogy az ember számos különböző részből áll, amely összerakva az egészet, az „egészséget” adja. Csakhogy egész és rész között nem pusztán mennyiségi, hanem minőségi különbség is fennáll. A részeket összerakva sok részt – esetleg az összes részt –, nem pedig az egészet kapjuk.

Az egység felől közelítve azt mondhatom: ez az egység vagyok én magam, nem részeim vannak, hanem az „egészségemnek” különböző kifejeződési formái.² Ilyen szemlélettel a partikuláris antropológiák felhalmozott eredményeiben ténylegesen magára ismerhet az ember. De csak annyiban, amennyiben az „egészség” egyes megnyilvánulási formáiban – tehát a részek „teljességében” – az egészet tudja meglátni.

¹ KR. *A hit alapjai*. 37. oldal

² Pl. biológiai, kémiai, szociológiai, fizikai, pszichológiai, stb.

Az emberben ezért „*nincsen semmiféle védett terület, amely csupán a filozófiára és a teológiára tartozna, és amely – az ígéret földjeként – zárva volna a többi antropológia előtt*”.¹ Az ember a tapasztalható valóságoktól származik és látszólag feloldódik a tőlük való függésben. Ez a függés lényének szinte minden mozzanatát a világ produktumává változtatja, és amennyiben őszinte akar lenni saját magához, nem is von ki semmit – úgymond, megvédendő – ez alól a hatás² alól.

Mégis *szubjektumnak és személynek* tapasztalom magam, méghozzá pontosan azáltal, hogy elemzés tárgyává teszem saját magam. Az ember éppen azáltal több, mint a valóságát alkotó tényezők összessége, hogy szembesül az őt meghatározó függőségi tényezőkkel. Az empirikus partikuláris antropológiák éppen ezért erősítik a személy és szubjektum érzetet, pontosan azáltal, hogy az ember számára feltárnak saját lényéből bizonyos szempontok szerint mozzanatokot, az ember pedig – bár kíváncsian figyeli ezeket a mozzanatokot – nem érzi azokat önmagának. A partikuláris antropológiák folyamatosan *alapot szolgáltatnak ahhoz, hogy az ember érezhesse, hogy több*.³

Az, hogy az ember személy és szubjektum – Rahner szerint – „*elsősorban azt jelenti, hogy az ember levezethetetlen, adekvátan nem hozható létre tőle különböző elemekből, amelyekkel rendelkezhetünk*”.⁴ Az ember empirikus alkotópontjai mögé sehogy sem tudjuk odabiggyeszteni személy voltát. Ez elvi lehetetlenség, hiszen ehhez egy olyan nézőponttal kellene ellátni, amely magasabb szintű rálátást biztosít számára. Ezt a rálátást ugyan minden ember birtokolja, mint adottságot (hiszen személy és szubjektum). De nem birtokolja, mint teremtő erőt, hatalmat (hiszen nem abszolút szubjektum). Megéli, tapasztalja, benne van, mindez azonban tőle független adottság, pusztán a tapasztalat tudatosságát képes

¹ KR. *a hit alapjai*. 37. oldal

² a hatás: a folyamatosan feltároló, az emberből újabb és újabb „harapást” követelő függés

³ „Éppen azáltal tapasztalja magát szubjektumnak és személynek az ember, hogy maga elé állítja önmagát mint a tőle idegen valóság produktumát.” KR. *A hit alapjai*. 38. oldal

⁴ KR. *A hit alapjai*. 39. oldal

befolyásolni. A mi rendszerünkre való rálátást nem tudjuk a mi rendszerünkből venni, az szükségszerűen máshová tartozik.

„...az ember mint egységes egész, már eleve önmaga elé van állítva egy olyan kérdésben, amely ... messze felette áll minden adható empirikus részválasznak. ... az ember képes viszonyulni önmagához, ... az embernek valami dolga van önmagával...”¹ Ez az önmaga elé állítottság – Rahner szerint – nem egy bizonyos mozzanata az embernek (más egyebek mellett), hanem mindent magába foglaló adottság, amin keresztül *mindent* kérdéssé tud tenni. Nemcsak azokat a dolgokat, amelyek „látómezejében” felbukkannak, hanem saját egészét is. Az ember *többnek* érzi magát.

több (tapasztalat, viszony, sejtés)

A fenti rahneri gondolatokat összefoglalva elmondható, hogy az emberi egzisztencia olyan módon van jelen a világban, hogy minden tekintetben tőle idegen valóságtól függ. Ugyanakkor ez a függőség nem magyarázza meg a tényt, hogy az embernek tudomása is van erről a függőségről.

A függőségről birtokolt tudás, a rálátás adottsága az, ami meggátolja az embert abban, hogy saját magát a függőség tartalmával azonosan élje meg. A függőségről való tudás tapasztalata egyfelől a *több* tapasztalata, másfelől pedig – nyugalmi pont híján – a *kérdés, a feladat*² tapasztalata. Az a nézőpont, amelyből az ember

¹ Uo.

² „Az idő dimenziójában folyton nyugtalanok vagyunk. Azért lehet ez így, mert nem azok vagyunk, nem olyanok vagyunk, amilyenek valójában lennünk kellene, hanem állandóan a nemlét, az elmúlás fenyeget bennünket. Ráadásul azzal a feladattal is meg kell birkóznunk, hogy azzá váljunk, aminek lennünk kell, s mindezt úgy, hogy nem vagyunk urai saját magunknak.” KJ. *A transzcendencia rejtjelei*. 58. oldal

rálát saját függőségére, a több¹ nézőpontja. Szubjektum voltunk tapasztalása *a több-ség tapasztalása*. A több-ség tapasztalata nem egy bizonyos egyedi, konkrét dologról való tapasztalat. Nem arról van szó, hogy valamely megjelölhető dolog önmagától és önmagából nyújtja ezt a tapasztalatot. Nem egy tárgy, amelyet más tárgyak mellett tapasztalunk, hanem alapvető létállapot, amely megelőz, átjár minden tárgyi tapasztalatot.

tapasztalat

Rahner szerint a több tapasztalata alapvetően két különböző struktúrában bomlik ki. Az egyik lehetséges eset az, amikor az ember saját függőségének és végességének gyökeres átélése által túllép végességén, és többnek tapasztalja magát. Ebben az esetben *saját végességének az érzése*² (a végesség birtoklásának érzése, rálátás, tudás saját végességéről) szolgáltatja a bizalmat/önbizalmat saját több-ségének tapasztalásához. Végességének tapasztalatában nem érzi magát önmagának.

A több-ség megtapasztalásának másik esete, amikor az ember előtt kérdésében feltárul a kérdés végtelen horizontja. Az a horizont, amely az ember számára annál tágasabbnak mutatkozik, minél több kérdésre talált már választ. Ez a feltáruló végtelen (a végtelen mennyiségű kérdés és válasz horizontja) az, ami előtt az ember „kapitulálni” kénytelen.

¹ Rahner ezt nevezi transzcendenciának. Jaspers transzcendenciafogalma a végső alapot, Istent jelöli. „... mit is értünk transzcendencián. Voltaképpen azt, ami számunkra jelenvaló, saját magában is fennálló [értsd önmagát okoló, abszolút szuverén – megjegyzés tőlem], s ahol a világ már nem érvényes; igen az önmagában valót, az örökkévalót, amit vagy akit egyfajta fölemelkedésként lehet megtapasztalni.” KJ. *A transzcendencia rejtjelei* 61. oldal

Ebben Jaspers és Rahner transzcendenciafogalma eltér egymástól. Rahner – mint az később kiderül – különbséget tesz Isten és transzcendencia között. Ennek ellenére a két fogalom, az említett pontig „kompatibilis” egymással.

²Fontosnak tartom itt megjegyezni, hogy a halálról való érzés, tudás nem azonos a végesség érzésével, mivel a halál pusztán csak egy aspektusa a végességnek. Az, hogy az állatok megérzik haláluk közeledtét (pl. az elefántok elvonulnak meghalni) egészen más, mint amikor az ember tudatában van egész lényének minden tekintetben vett végességével. Persze nem zárható ki teljesen, hogy az állatoknál is megvan ez az érzés, mivel ennek nem adják kifejeződését. Ám pontosan a kifejeződés hiánya valószínűsíti az érzés hiányát. Mivel az ember legerősebb kifejezési vágyait éppen ez az érzés indukálja.

A több tapasztalatának ebben a kettős struktúrájában közös pontként ugyanaz a dinamika figyelhető meg. Mindkét esetben valamiféle hiány megy át a többletbe. Az első esetben, amikor az ember átéli, hogy alá van vetve végességének, akkor a végesség tapasztalásának első keserű íze fordul át a több tapasztalatába. A második esetben a befejezhetetlenség, teljesíthetetlenség keserű érzete alakul át a több mindent magában bíró ígérésébe. Rahner ezt a hiányból a pozitív felé mutató mozgást az emberre vetítve – a legeredendőbb kérdésként – így fogalmazza meg: „*Olyan szellem ő, aki éppen azért tapasztalja magát szellemnek, mert nem tiszta szellemnek tapasztalja magát. Az ember nem a valóság kétségtelen, nyilvánvaló végtelensége; hanem az üresen, de kikerülhetetlenül előtte meredező kérdés, amelyen sohasem léphet túl, és amelyet adekvátan sohasem válaszolhat meg.*”¹

Ez a dinamika, ez a mozgás az az aspektus, ami tovább finomíthatja a többlet kapcsolatos gondolatmenetet. Ez alapján állítható, hogy a több nem önmagában létező fenomén. A több irányultság. A hiányból a többlet felé vivő mozgás. Ebből adódik, hogy van valami, amire irányul, amely tárgy vonatkozásában a több létezőnek bizonyul. Ezt a valamit – amire a több irányul –, a későbbiekben fogom tárgyalni.

viszony

Feltehetné valaki most a kérdést, hogy vajon a több tapasztalata – tehát a hiányból a többlet felé vivő mozgás – nem jár-e együtt a világ és a létezés leértékelésével. Hiszen a véges világ – a gondolatmenet szempontjából – a hiány tapasztalatával nyújt elrugaszkodási talajt az ember számára, ezért a több szempontjából nézve csupán kevesebb lehet. Nem következik-e ebből szükségszerűen a véges világ megvetése?

Az ember számára a létezéshez egzisztenciája adott, annak különböző aspektusaival. Amikor az ember a konkrét véges világban élve, egzisztenciájából

¹ KR. *A hit akapjai*. 40. oldal

fakadó kérdésségét és feladat mivoltát vállalva hordozza konkrét léthelyzetét, akkor adott számára a több-ség tapasztalata. A több-ség tapasztalata az egzisztenciából eredő kérdés szem előtt tartása, amely kérdésnek súlyt és elrugaszkodási alapot a véges világ nyújt. Ezért a több-ség tapasztalata nem értékeli le a véges világot, hiszen az elrugaszkodási pontja. Éppen ellenkezőleg. A több tapasztalatában a véges világ felértékelődik,¹ hiszen bármely pontja szolgálhat a több-ség tapasztalatának kiindulópontjául.² A több a létre való nyitottságban tapasztalható, és megfordítva, a több a létre nyit meg.

A több tapasztalatával kapcsolatban válaszolni kell még arra a kérdésre, hogy milyen viszonyban van vele az ember. Az eddig elmondottak alapján a több úgy jelenik meg, mint az emberi egzisztencia adottsága. Az adottság szó itt nem egyet jelöl több adottság közül, hanem a „kapottságra”, a több a priori voltára szeretne rávilágítani. A több tapasztalata az előzőekben, a hiánytól a többlet felé irányuló mozgásként jelent meg.

Az emberi egzisztencia maga ez a mozgás. Ha az egzisztenciámhoz fordulok (tehát önmagamra „tekintek”), már ebben a mozgásban vagyok. A mozgást csak saját egzisztenciámhoz való viszonyulás megtagadásával tudom kiküszöbölni. A kérdés tehát: reflektáltan, tudatosan viszonyulok-e saját magamhoz³, vagy sem?

Az egyik lehetőség, hogy az ember elfogadóan áll önmaga kérdésségéhez, feladat voltához és felvállalja a szüntelen úton levést, ezzel elfogadva a többség tapasztalatát is. A másik lehetőség, hogy visszautasítja a több tapasztalatát és mindent megtesz azért, hogy minél kevésbé váljon önmaga számára kérdéssé és

¹ „Ez a transzcendencia az egész világ létének szempontjából fölemelkedés, mégpedig úgy, mint az emberi szabadság vonatkozási pontja.” KJ. *A transzcendencia rejtjelei*. 62. oldal

² „A voltaképpeni transzcendencia [a több – megjegyzés tőlem] némiképp mindig az ember háta mögött van, életének általa befolyásolhatatlan eredetében. A metafizikai reflexió sohasem éri utol ezt a voltaképpeni transzcendenciát; tiszta, vagyis nem tárgyilag közvetített transzcendenciaként pedig (ha egyáltalán lehetséges) legfeljebb a misztikus élményben lehet meg a soha el nem ért cél állandó megközelítéseként, továbbá esetleg a végső magányban és a halál küszöbén, amikor az ember már készen áll a halálra. Éppen ezért lehet olyan könnyen elsiklani a transzcendentális tapasztalat felett, mert a transzcendenciának ez az eredeti tapasztalása – ami egészen más, mint a róla szóló filozófiai beszéd – rendszeren csak a környezet vagy az ember kategoriális tárgyiségének közvetítésével következhet be.” KR. *A hit akapjai*. 42. oldal

³ értsd: saját egészemhez (egzisztenciámhoz)

ebből következően feladattá. Ezt Rahner szerint alapvetően háromféle módon lehet tenni: naivan, elszántan és kétségbeesetten.

Amikor igyekszem belefeledkezni a konkrétan manipulálható, áttekinthető dolgokba, mondván: „majd megoldódik ez a kérdés magától”, akkor kimondatlanul is valaki mástól várom a kérdés megválaszolását. Naiv ez a hozzáállás, mivel arra épít, hogy valaki más fog megoldani engem, mint kérdést. Naiv, mert azt feltételezi, hogy valaki más fog véghezvinni engem, mint feladatot.

Az „elszánt” típust valósítom meg, amikor némi drámaisággal, tragikummal belevetem magam a élet mindennapi feladataiba, miközben mindvégig tudatában vagyok annak, hogy amit teszek, pusztán elnapolása a végső kérdésnek. Az elszánt ki akarja kerülni, le akarja rázni magáról a kérdést, miközben folyton görgeti maga előtt.

Az ember a kérdésségen és a feladaton föl is háborodhat. Ilyenkor tehetetlen dühként és kétségbeesésként tör ki belőle annak érzése, hogy a feladat igazságtalan, a kérdés jogtalan. „Nem én akartam élni, ezt nem én választottam!” Az egész élet értelmetlenségén és abszurditásán fölhábrodva éli az életét, tudatában van a végső kérdésnek és a kérdés kikerülhetetlenségének is. Igazságtalannak tartja a kívülről ráért egzisztenciát.

De miért akarhatok kitérni a több tapasztalata elől? Az egyik ok az, hogy a több tapasztalatában önmagamnak feladott kérdéssé és feladattá válok. A másik ok a függetlenség utáni vágy. Az az igény, hogy minden tekintetben „saját lábon álljak”. Amikor nap mint nap szembesülök függőségemmel, és azzal, hogy az áhított autonómiást nem vagyok képes megteremteni, akkor döntenem kell: vagy elfogadom függőségemet és keresem azt a pontot, amely autonómiám forrása; vagy pedig továbbra sem vagyok hajlandó elfogadni függőségemet. Mivel a függőség valóságát megváltoztatni nem tudom, nem marad más, minthogy a róla való tapasztalatot megmásításam, illetve kerüljem.

sejtés

A több tapasztalatában az ember kérdéssé és ebből következően feladattá válik önmaga számára. Az előző fejezet Rahner alapján vázolta a tapasztalatot elfogadó és az azt elutasító hozzáállást. De vajon milyen alapállásból lehet a több tapasztalatában felmerülő kérdést és feladatot vállalni vagy elutasítani? Vajon miben bízunk, honnan vár választ a kérdést elfogadó ember? A több tapasztalatában már döntéshelyzetben van, de mi a döntés alapja?

Jaspers írja a *Transzcendencia rejtjelei* c. könyvében: „Az emberi létezésben tudniillik benne van minden, ami a megvilágosodását szolgálja: tudatában, gondolataiban mindig ott van valami, ami a minket körülvevő alap-valóságból ered, és emellett szubjektív és objektív is egyszerre.”¹ Teljesen más megfogalmazásban de Rahner is hasonlóan ír erről az „östudásról”: „Az ember transzcendens lény; mivel azon alapul minden ismerte és megismerő tevékenysége, hogy rásejt a »létre« általában, hogy nem tematikus módon, de elkerülhetetlenül tudomása van a valóság végtelenségéről ...”²

De vajon mit jelent ez a létre való rásejtés, egyáltalán mi ez a sejtés és honnan van? Az ember azzal az adottságával, hogy bírja a kérdés végtelen horizontját, eleve birtokában van még valaminek, ami miatt kérdezni tud. Minden kérdés azon alapszik, hogy az emberben van egyfajta gyanú³ (vagy talán ösbizalom) arra irányulóan, hogy létezik válasz. Van valami nem tematikus tudás, ami kimondatlan lehetőségként ott motoszkál az emberben. Ennek hatására kezd el kérdezni. Rahner tehát azt állítja, hogy a kérdést ilyen értelemben megelőzi a válasz sejtése.

¹ K J. *A transzcendencia rejtjelei*. 90. oldal

² KR. *A hit alapjai* 41. oldal

³ Vö. Nacsinák Gergely: *A szem böjtje*. című könyvében a „hallás emlékezete” kifejezés kapcsán Dimitrij Merzskovszkij orosz vallásfilozófusra hivatkozik. A hallás emlékezetéről a következőket írja: „A szavakat értelmünkkel fogjuk föl, de kétségkívül van valami alapvetőbb, egyfajta intuíció, melynek segítségével a szavak hitelességét fel tudjuk mérni.” (15. oldal) Nacsinák Gergely (2003): *A szem böjtje*. Kairosz Kiadó, Budapest (a későbbiekben: NG. *A szem böjtje*.)

Vajon mi az, amire ilyen módon rásejthetek? Végző soron logikusan két eset lehetséges: rásejthetek a létre és a semmire. A létre való rásejtés tapasztalata az, hogy valami van. A semmire való rásejtés tapasztalata az, hogy a világ abszurd, végző soron pedig semmi.

Rahner szerint a semmin nem alapulhat egy végtelenre irányuló megsejtés, hiszen a semmi nem alapozhat meg valamit.¹ A semmire való rásejtés nem eredményezhet kérdést, hiszen ez a megsejtés alapvetően lehetetlenné tenné a kérdezést. Pusztán a teljes motivátlanság maradna a kérdezéssel kapcsolatban. Nem lenne mit és miből kérdezni.

Lehetséges olyan emberi hozzáállás, amely a semmire sejt rá? A semmi milyen választ nyújt, és milyen feladatot támaszt az emberi szubjektummal szemben? A semmi válasza az, hogy az emberi létezés abszurd. A dolgok cél és értelem nélkül váltakoznak, és ebből fakadóan a kérdésre a válasz: semmi. Az ember ebből a sejtésből adódó feladata a lét vállalása a semmiség, az abszurd tudatában.²

Fontos felhívni a figyelmet arra, hogy a semmi és a lét kérdése nem egy egyszeri, lezárható probléma. Az ember folyamatosan dönt. Tévedés lenne azt hinni, hogy kinek-kinek adott egyik vagy másik egyszeri tapasztalata, amely alapján leteszi voksát; ki a lét ki pedig a semmi mellett. Minden embernek adott mindkét tapasztalat: *„Mindazonáltal igaz, hogy mindig átéli az ember az ürességét, törekenységét, és – ne szépítsük a dolgot – abszurditását is annak, ami vele történik. De átéli a reményt, a megszabadító szabadság irányába vivő mozgást, a felelősséget is, amely reális terhet ró rá és áldásban részesíti.”*³

A lét előzetes megsejtése az emberi egzisztenciában munkáló, kérdéseket indukáló, a létre való nyitottság feltételül szolgáló mozzanat. Fontos azonban tisztázni, hogy a lét előzetes megsejtése és ebből kiindulva a több mozgása nem az

¹„Nem lehet tehát a semmi, a feltétlen üresség, ami feltárja és megalapozza a transzcendencia abszolút messzeségének előzetes megsejtését. De mivel a megsejtés merőben kérdésként nem magyarázza meg magát, ezért magának a létnek a működéseként kell felfognunk a megsejtést, amelyben az ember magára a létre nyílik meg.” KR. *A hit alapjai* 41. oldal

² pl. J.P. Sartre, F. W. Nietzsche, A. Camus, E. Cioran sejtése

³KR. *A hit alapjai*. 41. oldal

ember saját erejéből jön létre. Még ha én magam is vagyok az, aki ezt felfogom, aki erről beszélek, írok stb. – tehát végeredményben személyként és szubjektumként viszonyulok önmagamhoz –, be kell hogy lássam: a több önnön feltárulkozása révén jut el hozzám, nem pedig saját alkotásomként. Az ember olyan szubjektum, aki kapja, és nem pedig produkálja a létet, akinek maga a lét tárulkozik fel. Ezért szubjektum, és nem abszolút szubjektum.

megvalósulás (szabadság, felelősség, megalapozottság)

Az előző fejezetben tisztáztam a több tapasztalatának főbb összefüggéseit, az ember viszonyát ehhez a tapasztalathoz és a tapasztalás alapjául szolgáló sejtést. Az is kirajzolódott, hogy az embert önmagához való viszonyulása (amelyben az egzisztencia szubjektumként tételezi magát) kapcsolja be a több tapasztalatának mozgásába. Ennek a viszonyulásnak – Rahner szerint – négy aspektusa a szabadság, felelősség, megalapozottság és a szubjektum. Fontos megérteni, hogy ezek nem leválasztható részei az ember egzisztenciájának, hanem „egészségének” megtapasztalhatósági módjai. Ebből adódik, hogy egymáshoz való viszonyuk sem a rész a részhez viszonyt mutatja. Mindegyik aspektus a teljes egészhez fordít, és mint ilyen, felidézi az összes többi aspektust is. Az egzisztenciának ezek az aspektusai (megvalósulási módozatai) csak a több tapasztalatában adóttak. Az állítás megfordítva is igaz: csak ezeken keresztül tud az ember (egzisztenciáját megvalósítva) a több tapasztalatából fakadó mozgásában részt venni.

szabdság, felelősség

A szabadság szó hétköznapi értelemben azt fejezi ki, hogy az embernek lehetősége van akarata véghezvitelére, nem gördül olyan akadály eléje, amelyen akarata nem tud áthatolni. Éppen ezért csak szituációhoz kötötten van értelme. Ha az egész emberre kérdezek rá: szabad vagy? – nem lehet választ adni. Van amikor

igen, van amikor nem. Ennek a logikának a fogyatékosságára mutat rá a következő gondolat: ha mindig csak olyasmit akarok amire lehetőségem is van, akkor mindig szabad is vagyok, hiszen elérhetem a kitűzött célt. Tehát semmi más dolgom nincsen – ha szabad akarok lenni –, minthogy úgy válasszam meg akarataimat, hogy az az éppen aktuális lehetőségekkel egybe vágjon.¹

Rahnerél a szabadság szó egészen mást jelöl. Nem egy szituációhoz, nem egy pillanathoz kötődik², hanem az ember személy és szubjektum voltaához. Szabad vagy? – igen, mindig és minden körülmények között szabad vagyok, mert egzisztenciámmal adott a szabadságom, függetlenül attól, hogy ennek tudatossága milyen fokon van meg bennem. Ha egyáltalán nincs meg, akkor is szabad vagyok, csak egyáltalán nem tudok róla. Az ember azért, hogy egzisztenciájában ilyen (személy és szubjektum) lényként adott önmaga számára, bírja magában a szabadságot és a felelősséget is. A szabadság és a felelősség egymástól elválaszthatatlan fogalmak. Nincsen igazi szabadság ott, ahol nincsen felelősség. Hiszen a szabadság egyfaja „kifutási lehetőséget” is jelent. A felelősség fogalmában érthető, hogy az ember adott önmaga számára. A szabadság lefokozódik a felelősség hiányában.

Rahner szerint az ember szabadsága és felelőssége nem megvalósulási lehetőség, hanem egzisztenciális adottság. Az, hogy ez az egyes emberben milyen fokon tudatosul, és főleg, hogy ezt milyen szinten tudja tapasztalni, egészen más kérdés – nem az eredeti értelemben vett szabadság és felelősség kérdése. Az eredeti értelemben vett szabadság és felelősség átélése bár a véges világban való

¹ Ezzel a logikával operál Antoine de Saint-Exupéry: *Kis herceg*. című könyvében az egyik bolygón uralkodó király, aki – hogy parancsait teljesítsék –, mindig csak olyan parancsokat ad, amelyeket az alattvalók parancs nélkül is éppen végeznének. Parancsai tehát rendre teljesülnek, „tekintélye” – amíg a király következetes saját rendszeréhez – megingathatatlan.

² „Az ember szabadsága és felelőssége eredetileg nem az emberi valóság egy bizonyos, empirikus adottsága mások mellett. Minél radikálisabb az empirikus pszichológia, annál kevésbé találja szabadnak az embert. [hiszen egyre több és több pszichológiai determináltságát fejtí föl – megjegyzés tölem] ... Az empirikus pszichológiának mindig vissza kell vezetnie az egyik jelenséget a másikra, és így természetesen sohasem találhat rá az ember szabadságára.” KR. *A hit akapjai*. 43. oldal Azért van ez így, mivel működésének célja és lényege, hogy magyarázatával koherens egészet alkotó rendszert hozzon létre, ami megmagyaráz mindent, a kiindulási ponttól egészen a végpontig. Feladata, hogy ne hagyjon terra incognita-t.

létezésen keresztül történik, mégsem ahhoz tapad. Nem azért fogom magamat szabadnak tapasztalni, mert bizonyos lehetőségekkel élni tudtam, bizonyos céljaim elé nem hengerültek elháríthatatlan akadályok, hanem azért, mert úgy élem meg magamat, mint valódi szubjektum¹, amely fel van adva önmagának. Tapasztalhatom szabadságomat abban a létállapotban, amelyben saját többségemen keresztül lehetőségem nyílik a dolgokat nem pusztán véges világbeli jelentőségük szerint szemlélni. Szabadnak tapasztalom magam, mihelyt odafordulok önmagamhoz, és önmagamot mint feladatot, mint kérdést fogadom el. Azzal, hogy szubjektumként egy másik nézőpont birtokosa is vagyok, eleve adott szabadságom, hiszen a véges világbeli létezésem mellett megjelenik egy másik létezés is. Ez így már valóban szabadság, igazi döntéshelyzet. „*A szabadságot is mindig a téridőbeliségnek, a testiségnek, az emberi történelemnek konkrét valósága közvetíti. Az olyan szabadság, amely nem jelennék meg a világban, nem érdeklene bennünket különösebben...*”² – írja Rahner és ezzel rávilágít az eredendő és az eredeztetett szabadság problémájára. „... *meg kell különböztetnünk az eredeti szabadságot [értsd eredendő szabadság – megjegyzés tőlem] attól a szabadságtól, amely átmegy a világnak és a hús-vér emberek alkotta történelemnek a közegén [eredeztetett szabadság – megjegyzés tőlem] és e közvetítés által tér magához.*”³

Az *eredendő szabadság* mint olyan az ember számára közvetlenül nem tapasztalható. Az *eredeztetett szabadság*⁴ – a véges világ által közvetített eredendő szabadság – kettős értelmű lehet:

1. „visszaröpítheti” az embert eredendő szabadságának tapasztalásához, amennyiben (saját magát szubjektumként felfogva a véges perspektíván túlmutató nézőpontból) saját magát kérdésként és feladatként tekinti.

¹ A valódi szubjektum személyében érzi a felelősséget önmagáért. Ez az érzés annak megérzése, hogy több és kevesebb is tud lenni önmagánál, annak érzése, hogy az ember úgy ahogy van, nem kész valami. Ebből fakad feladata.

² KR. *A hit alapjai*. 44. oldal

³ Uo.

⁴ Rahnernél: *a szabadság kategoriális objektivációja*

2. átalakulhat a szabadság fentebb említett hétköznapi értelmezésébe, ahol a szubjektum tapasztalatából annyi marad, hogy az elérendő cél az ÉN céloom, az eredendő szabadság tapasztalatából pedig annyi, hogy ELÉREM–E. Ha igen, szabad voltam, ha nem, nem.

Ebből a felosztásból kitűnik, hogy még a szó hétköznapi értelmében vett szabadság is az eredendő szabadságból származik. A szabadság nem az a képesség, hogy ezt vagy azt tegyünk, hanem az a képesség, hogy viszonyuljunk önmagunkhoz, hogy megéljük szubjektum voltunkat, és ezzel megvalósítsuk önmagunkat (értsd: valóságot nyerjünk önmagunknak). Ezért állítható, hogy szabadságunk a több-ben és a többre van.¹ Az ember sehogysem menekülhet szabadsága és ezzel együtt felelőssége elől. Amikor eldobom szabadságomat, akkor is szabad vagyok, csak éppen úgy döntök (szabadon), hogy hátat fordítok szabadságomnak, és nem akarom használni, miközben döntésemmel megint csak ezt teszem². Tehát a „legtöbb”, amit szabadságom ellenére tehetek, hogy tudatosságát csökkentem.

¹ „...ezért és olyan mértékben tapasztalom magam szabadnak, mert és amilyen mértékben személynek és szubjektumnak tapasztalom magam, a szabadság pedig itt nem az elszigetelten tekintett pszichikai eseményt jelenti, hanem az osztatlan, egész szubjektumot, önmegvalósításának oszthatatlan egységében és egészében.” KR. *A hit akapjai*. 45. oldal

„Amennyiben szabadságunknak a transzcendenciától való totális függőségét fölismerjük, akkor leszünk csak végleg és döntően függetlenek a világtól, akkor fog megszűnni a a fennálló alávetettségünk.” KJ. *A transzcendencia rejtelei*. 71. o.

² „Ha valaki azt mondja, az ember mégiscsak függő, kielemezhető lénynek tapasztalja magát, akinek sorsát idegen erők határozzák meg, akiről ilyen erők döntenek, aki összetevőire bontható előre és hátra, akkor azt kell felelnünk: a szubjektum, akinek erről tudomása van, mindig felelős is, mert felszólított, hogy mondja és tegye, amit az embernek ezzel az abszolút kiszolgáltatottságával, önelidegenülésével és felbonthatóságával kapcsolatban tenni kell, hogy állást foglaljon: szitkozódva, belenyugodva, kételkedve, kétségbeesve vagy akárhogyan. De az ember ezáltal ismét csak feladata lesz önmagának, ott is, ahol fel akarja adni és át akarja engedni magát az empirikus antropológiáknak. Sehogy sem menekülhet szabadsága elől, és csak az lehet a kérdés, hogyan értelmezze (megintcsak szabadon) szabadságát.” KR. *A hit akapjai*. 45. oldal

megalapozottság

A szabadság és a felelősség mellett van az emberi egzisztencia tapasztalási struktúrájában egy elem, amely oppozíciót képez saját maga számára. A megalapozottság a függőség tapasztalati kategóriája.

A megalapozottság fogalmának taglalásakor önkéntelenül felmerül egy téves elgondolás, amely a megalapozottságot a világi oksági viszonyok mintájára képzelel el. Mintha az ember megalapozottsága (tehát annak tapasztalása, hogy nem én magam hozom létre önmagam) egyszerűen egy lenne a világ ok-okozati összefüggései között. Nagyon hamis ebben a viszonyban a megalapozottság analógiáját látni. Észre kell venni, hogy az egymást okoló mozzanatsorok mind-mind csupán egy adott rendszeren belül, egymás között zajlanak és érvényesek. Megjelennek ugyan bennük hierarchiák egy-egy szempontból, de végső soron megállapítható, hogy egyik sem abszolút, és mint ilyen jelenségek, tökéletesen egymeműek, tehát okságuk, alá- és fölérendeltségük nem igazi viszony. Nincsen közöttük valódi hierarchia.

A megalapozottság ettől lényegében különböző, csupán egyszer előforduló viszony. Hiszen ebben az esetben arról van szó, hogy a viszony egyik résztvevője az abszolút különálló létrehozó, megalapozó, a másik pedig a létezésében mind egymemű létrehozott, létező. A megalapozottságnak ez a többre vonatkoztatottsága nyitja meg az utat annak megértéséhez, hogy a megalapozottság nem egy valamikor volt pillanatra (az időbeli létező első pillanatára) való visszautalás, emlékezés. A megalapozás nem tartozik az időbe. A lét megalapozása állandóan fennálló viszony, amely a létezőt folyamatosan a létben tartja. A megalapozottság tapasztalatának feltétele és színtere a több tapasztalata, amelyben az ember önmagát mint feladatot, mint szabad felelősségteljes szubjektumot fogja fel. Ezzel folyamatosan elfogadja és megvalósítja azt a mozgást (a több tapasztalatának dinamikáját), amely az embert végességétől a több irányába mozdítja, de ugyanakkor a tőle való megkülönböztetettséget is érzékeli.

a Titok (fogalom, megismerés, beszédmód)

Az emberi egzisztencia alpjának pozíciójára sok dolog, jelenség tart igényt. Elvek, lételvek, szükségszerűségek, okok ölelik körbe, burkolják be az embert. Mind azt sugallják, hogy az emberi egzisztencia alapja az embert körülvevő mérhetlenül bonyolult oksági szövevényrendszer. Ez a szövevényrendszer bár egészében – terjedelme miatt – jelenleg nem hozzáférhető, mégis azt sejteti, hogy az ember fejlődése során egyre közelebb és közelebb kerül az okok összességéhez, amely legvégül megoldja majd az embert mint kérdést. De az elvek, szükségszerűségek kötelező velejárója, hogy mindig egy magasabb elv irányítja őket. Ily módon soha sem okai önmaguknak. Nem birtokolják önmaguk létezésének elvét, tehát nem abszolútak. Az ősök, őselv, őstörvény stb. kifejezések alatt értett megfoghatatlan valami posztjára az ilyen dolgok sohasem pályázhatnak igazi eséllyel. Csak akkor találja meg az ember, amit mindig is keresett, ha az ok, amit talál, egyben önmagát is okolja.

Az önmagát okoló ősöknek muszáj beláthatatlannak és felfoghatatlannak lennie. Miért? Mert ha belátható és felfogható, akkor azért bírja ezeket a tulajdonságokat, mert van benne szükségszerűség, ami biztosítja a megismerhetőségét, kiszámíthatóságát. Ezáltal pedig azonnal hiányzik belőle az „átmisztifikáló önkény”, ami emberfelettivé teszi. Csak ezáltal az „önkény” által érzem az adott dolog „rajtamkívülségét”. Ha én tudom megokolni, elveszti „rajtamkívülségét”. Szükségszerűségének elismerésével fölékerekedtem, magamba nyeltem és elfért bennem. Ez már sohasem lehet önmagát okoló ősök. Egy matematikai törvényszerűséget bebizonyítunk, belátjuk az összefüggéseket, ezzel a törvényszerűség a birtokunkba került (még akkor is, ha mint a törvényszerűségnek alárendelt lénynek, el kell szenvednem a törvényszerűség beteljesülését). Már tudom, mit várhatok tőle. Fölé kerülök azzal, hogy én látom be őt, és nem ő engem. Ebből következően nem is lehet az én egzisztenciám végső

oka. Az a törvényszerűség, erő, amit az ember belát, megismer, nem lehet soha egzisztenciájának ősoka. Az emberi egzisztencia végső alapja szükségszerűen megfejthetetlen, hozzáférhetetlen, titok.

Élhetne most valaki azzal az ellenvetéssel, hogy én most éppen a Titok¹ szükségszerűségét írom le, tehát arról beszélek: milyennek kell lennie annak, ami nem befogható, ami nem birtokolható. Hogyan tehetek bármiféle állítást arra vonatkozólag, amit nem foghatok át? Nem önellentmondás ez? Nem csökkentem, nem nyírbálom meg ezzel a végső alap ama szabadságát, hogy belátható, megismerhető, kiismerhető legyen ha akar? Ezekről a jelzőkről mintegy az én utasításomra kellene lemondania – hol van itt az abszolút szuverén jelleg?

Az ellentmondás úgy oldódik fel, hogy a fenti kijelentésekkel nem sértem a végső alap teljességét, hiszen erre vonatkozólag nem is tettem kijelentéseket. Amikor azt mondom: a végső alap szükségszerűen beláthatatlan, akkor ezzel a kijelentéssel a beláthatóságot, mint egy lehetőséget, egy aspektust csöppet sem vontam ki a végső alap teljességéből. Csak annyit tettem, hogy felismertem, a végső alap nem lehet pusztán belátható. Világosabban fogalmazva: belátható annyiban, hogy lehet belátható aspektusa (így nem sérül abszolút szuverenitása) és beláthatatlan annyiban, hogy egészében nem belátható, (hiszen ez is sértené szuverenitását). Az állítás tehát: az emberi egzisztencia végső alapja szükségszerűen titok. Az emberi egzisztencia végső alapja a Titok.

fogalom

Amikor azt állítom, hogy az emberi egzisztencia végső alapja szükségszerűen titok, akkor nem magáról a dologról mondok el bármit is, és a legkevésbé sem megnevezem azt, amire ez a szó vonatkozik. A titok szó az ember szükségszerű viszonyát fejezi ki létének alapjához. Számomra, számunkra ez az alap szükségszerűen titok. Nagyon fontos ez a távolságtartás, mivel ez az alap mindent

¹ értsd: ősök, az emberi egzisztencia alapja

magában foglal. Ezért a szó csupán utalás lehet arra a tapasztalatra, amely ezzel kapcsolatban szerezhető.

Felmerülhet a kérdés, hogy a mindent magában foglaló alap, a Titok helyett miért nem az „Isten” szót használom. Bár valóban kínálná magát ez a szó, a jelen fejezetben (*kihívás*) két okból is kerülöm ezt. Az egyik ok, hogy az Isten szóval azonnal bevillannak a konkrét vallások megnyilvánulásai és szimpátiákat, illetve ellenszenvet indukálnak. Ezt szeretném elkerülni. A másik ok pedig, hogy az egész *kihívás* fejezet arra a kimondatlan feltételezésre épül, hogy az ember (minden ember) számára van valami, ami közös. Ez pedig az emberi egzisztencia és az abból adódó kérdésség és feladat. Úgy gondolom, hogy ez kultúrákon és társadalmi különbségeken átívelő közös pont. Ennek felmutatása érdekében ez a fejezet szeretne – amennyire csak lehet – filozófiai és intellektuálisan becsületes¹ maradni. A Titok szó – ebben a vonatkozásban – annyival „tud többet”, mint az Isten szó, hogy eleve elhárít magától egy veszélyt. Annak veszélyét, hogy az ember létének alapját lehatárolja, megnevezzé és ezzel egyre inkább birtokolja, tárgyiasságba taszítsa. Ezzel pedig a létet létezővé alakítva, „megölje az Istent”.

megismerés

Amikor a hétköznapi életben meg akarok ismerni valamit, önmagamot kezdeményezőnek, kérdezőnek élem meg. Én teszek fel kérdéseket, és figyelem, hogy a tárgy mit reagál rá. Mivel a kérdés mindig magában hordoz valamiféle tudást a kérdés tárgyáról, ezért mondhatom: az általában vett megismerés abból indul ki, hogy ismeri a megismerendő tárgyat. Tehát még mielőtt bármit is „megtudnék róla”, már eleve ismerem, pusztán azért, hogy én kérdezek először. A kérdésben a már eleve sejtett tudást – hipotézist – akarom a tárgy által megerősíteni.

¹ Rahner kifejezése

Ha a Titokra az általános megismerési sémát alkalmazom, vagy egyáltalán nem nyújt ismeretet, vagy a Titkot tárgyiasító és ezért szükségszerűen hamis eredményre vezet. Azért van ez így, mert azzal a hozzáállással, amellyel a saját sejtett tudás igazolását várom a tárgytól, nem is kaphatok mást, mint a tudás visszaigazolásának sikerességét vagy sikertelenségét. De következtethetek ebből valami tölem független tudásra, ismeretre? Az általános megismerés minden válaszához hozzátapad a relativitás. Ez a válasz ennek és ennek az érdekek a mentén, ilyen és ilyen célszerűség szempontjából válasz. De nem önmagában. Az általános megismerés képes egy tudást nyújtani, de soha sem képes a Tudást felmutatni.

A Titok esetében a megismerés onnan indul ki, hogy a több tapasztalatában elfogadom önmagamat mint kérdést. Belátom, hogy megelőztek a kérdéssel, már eleve benne vagyok egy kérdés-szituációban. Azzal, hogy belátom ezt a kiindulópontot – elfogadom önmagamhoz való viszonyomat és utána ennek a viszonyoknak megfelelően gondolkodom és cselekszem –, megnyílik az út a Titok ismerete felé. És itt ki kell hangsúlyozni, hogy megnyílik, és nem pedig az ember ragadja magához, mint ahogy az általában a megismerésben szokásos.¹ A Titok megismerése ennek a „fordított helyzetnek” a megismerése.

Mindebből körvonalazódik, hogy a Titok megismerése és a több tapasztalata – amelyben ezt a „fordított helyzetet” elfogadom – összefüggésben van egymással. Első lépésben tisztázni kell, hogy hogyan viszonyul egymáshoz a Titok és a több tapasztalata. A *tapasztalat* fejezetben hagytam egy elvarratlan szálát, amikor a több tapasztalatát Rahner alapján dinamikaként, a hiányból a többlet felé vivő mozgásként tételeztem. Ezt a szálát folytatva elmondható, hogy a több nem egy különálló létező, hanem a több-ség tapasztalata. Valamit meghaladva és valami által több. A több irányultsága a véges világ kiindulópontjából a Titok több-sége

¹ A Titok megismerése az általános megismeréshez képest fordított művelet: „*annak elfogadása, hogy bennünket ragad meg; egy jelenlevő és ugyanakkor mindig el is rejtőző titok. Ez a titok akkor is titok marad, ha feltárul az embernek, és éppen ezzel alapozza meg tartósan az embert mint szubjektumot. Ezen az alapon azután lehetségessé válik az úgynevezett »istenfogalom«, a voltaképpeni beszéd Istenről [értsd a Titokról – MG megjegyzése]*”. KR. *A hit akapjai* 57. oldal.

felé ívelő mozgás. A több tapasztalata, hogy az ember a többleten keresztül rá van irányítva a Titokra. A több az a *mód*, amely a világ strukturáját „kihasználva” teremt kapcsolatot a véges ember és a végtelen Titok között. A több a Titok többségének tapasztalata.

A több tapasztalata a Titok megismerésének eredeti módja. Ez a tapasztalat pedig az emberi szubjektum, szabadság, felelősség és megalapozottság (mint a több tapasztalásának megvalósulási módozatai¹) megélésén keresztül érhető el. Ezért állítható, hogy a Titok megismerése az ember szubjektum voltán, szabadságán, felelősségén és megalapozottságán alapul. A többön alapuló megismerésre azért van egyáltalán lehetőség, mert az embernek van tapasztalata a többről. A több tapasztalatát mindig a világhoz tartozó konkrét, téridőbeli, egyedi valóságok véges világbeli tapasztalata közvetíti, azzal, hogy alapot szolgáltat a szubjektum, szabadság, felelősség, megalapozottság tapasztalásához. Amikor az ember a több tapasztalatán keresztül többnek éli meg magát, csak akkor nem „részegül meg” ettől a tudattól, ha mindvégig szem előtt tartja, hogy több-sége nem saját szuverén birtoka, hanem adottság (értsd: kapott-ság). Több-sége csak a Titokban van.

Feltehetné most valaki a kérdést: miért van szükség a többre, miért kell ez a mód egyáltalán. Ez a kérdés pontosan megegyezik azzal a kérdéssel, hogy: miért a több-ön alapul megismerésünk. Miért ezen a módon tudjuk a Titkot megismerni? Lehet tapasztalni a Titkot a több nélkül is?

Úgy gondolom ezekre a kérdésekre teljességgel megnyugtató választ adni nem lehet. De ha az ember létezésének alaphelyzetét mint kiindulást elfogadom (tehát azt, hogy az ember lépten-nyomon saját végességével szembesül), akkor mindenképpen adekvátnak tűnik az a mód, amelyben egy abszolút szuverén, tőlem totálisan különböző valóság úgy ad hírt magáról, hogy az ember véges rendszerében a többleten keresztül, mint a rendszertől teljesen elütő – éppen ezért az adott rendszerben legmarkánsabban megfogható – „más”-ként jelentkezik.

¹Vö. *több* fejezet (megvalósulás)

Az, amire a több irányul, a *végtelen hordozó horizont* (a több végtelen horizontja¹), a végtelen lehetőségek tere, korlátlan lehetőségeket nyit arra nézve, hogy találkozzunk ezzel vagy azzal a meghatározott valósággal. A több végtelen horizontján, mint lehetőségi alapon csüggnek az egyes konkretizálódott valóságok. A több végtelen horizontja hordozza magán megvalósulási lehetőségüket.² Végtelen számú és különbözőségű létezőt tesz lehetővé, hiszen ezen a horizonton végtelen „hely” van a „kinövésre”. A több horizontja az, amiben az ember magára eszmél. Ez a „végtelen mező”, amelyben saját magára pillantani képes szubjektumként éli meg magát, és mint ilyen átérzi a „mástól” való különbözőségét. Ezért tudja megkülönböztetni magát a „mástól”. Egyébként az ember maga is csak egy lenne a dolgok közül. Az egynemű nem különbözik az egyneműtől. Az ember másneműsége miatt tud megkülönböztetni.³ Az egyetlen igazi különbség a több horizontja és minden egyéb között áll fenn. A több horizontjához képest minden más egynemű. Minden véges világbeli megkülönböztetés és elhatárolás lehetőségi feltétele, maga az „alaphalmaz”, ami a műveleti lehetőségeket adja.⁴ Ezért a Titok mint a több végtelen horizontja, minden véges világbeli megismerés lehetőségi feltétele. Az ember számára a több nélkül csupán az egynemű észlelés lenne adott. Természetesen nem arról van itt szó, hogy az ember a több híján ne tudna az érzékszervein keresztül szerzett információk alapján különbséget tenni két tárgy között, hanem arról, hogy az így nyert információ arra lenne elég, hogy leleményes, (a túléléshez) jó adottságokkal rendelkező állattá válhasson. Ebben az esetben azonban csupán észlelésről, és nem pedig megismerésről beszélhetünk, mert a megismeréshez mindig és

¹ A több végtelen horizontja, az amire a több irányul, tehát maga a Titok. Az új kifejezés értelme, hogy a Titok *végtelen lehetőség* aspektusára mutat rá.

² és ezzel alapozza meg a létezőt

³ Érdemes itt átgondolni a Biblia Ter2 19–20 versét, ahol az Isten az embertől várja az állatok megnevezését, tehát az embernek a teremtett világhoz képest bizonyos másneműséget biztosít.

⁴ „...ez ugyanis lehetőségi feltétele a tárgyak megkülönböztethezőségének egymástól és a transzcendencia [értsd több – megjegyzés tőlem] horizontjától.” KR. *A hit alapjai*. 63. oldal

szükségszerűen hozzátartozik a több kimondott vagy kimondatlan feltételzése.¹ Az a feltételezés, ami abban érhető leginkább tetten, hogy értelmét látjuk a kérdésnek, a faggatásnak. A megismerő tevékenység, szándék mozgatórugója mindig a több.

beszédmód

A Titokról való beszédben a véges világbeli kifejezőkészlettel akarjuk kifejezni a végtelen hordozó alapot, a határtalan horizontot. A Titokról való beszédnek ez az *ellentmondásossága* semmilyen magasabb szinten nem oldhatól fel. Ez a beszédmód egyfelől *eleve kudarcra van ítélve*, mivel tárgya maga a *több*. Véges lényként valami teljestről, valami egészről kellene itt beszélni. Olyasvalamiről, amiről mi magunk nem rendelkezünk.

Miért foglalkozik ezzel akkor egyáltalán az ember, és mit érhet el? Azért foglalkozik vele, mert eleve rá van irányítva, egzisztenciájában tud róla. Önmaga elé van állítva, rálátást kapott, és szabadságából adódó felelősségére van bízva a felmerülő kérdés megválaszolása. Mivel az ember nem rendelkezik külön kifejezőkészlettel a több taglalására, a legtöbb, amit ezzel kapcsolatban tehet, hogy miközben a többről beszél, szavai egyik és másik pólus felől közeledve ellentmondásokban ütköznek össze, felmorzsolódnak, és megsemmisülésükben a dolog roppantságának, elérhetetlenségének érzetét hagyják hátra. „*A korai ókortól kezdve ismeretes a filozófiában az ellentmondás kategóriája. Herakleitoszt tekintik az elsőnek, aki átlátta a valóság ellentmondásos jellegét, és maga az emberi gondolkodás felépítésének ellentmondásosságát. Az ellentmondást mint az igazságkeresés formáját Platón remekül használta fel dialógusaiban.*”² Gyakran használjuk (helytelenül) az ellentmondás szó szinonimájaként a paradoxont. A

¹ Az észlelés a jelenvalósággal foglalkozik, míg a megismerést mindig a mögöttes valóság („valóságfedezet”) foglalkoztatja. Rahner terminológiájában fogalmazva: az észlelés a véges világbeli kiindulópontban marad, míg a megismerés ebből a kiindulópontból a több horizontja felé igyekszik visszakeresni a kiindulópont igazi valóságát.

² Lepahin Valerij (1994): *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. József Attila Tudományegyetem Szláv Filológiai Tanszékének kiadványa, Szeged 21. oldal (későbbiekben LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*.)

paradoxon két vagy több olyan ítélet viszonya egymáshoz, amelyek *nem egyidejűleg*, illetve *nem ugyanabban a vonatkozásban* állnak ellentmondásban, tehát csak látszólag zárják ki egymás igaz voltát.¹ Ebből következik, hogy ha az idősíkokat egyeztetjük, illetve a két ítéletet ugyanabba a vonatkozásba hozzuk, megszűnik az ellentmondás. A paradoxon pusztán látszólagos ellentmondás.² Létezik azonban valóságos ellentmondás is, amely ugyanabban a vonatkozásban és ugyanabban az időben áll fenn. Az ilyen ellentmondás *valóban feloldhatatlan*. Ez az antinómia. Amikor ellentmondásra gondolunk a szó általános értelmében, akkor kimondatlanul ott van a feloldás szándéka. Megszoktuk, hogy „*Az ellentmondás, a maga klasszikus értelmezésében, csak egy mozzanat az igazság megismerésének útján.*”³ Ez a mód, az előretörő tézis-antitézis-szintézis logika. Megjelenik egy tézis amely egy antitézissel találkozik, megemelkedik a feszültség szintje, ellentmondás jön létre. Az ellentmondást (a feszültséget) a logika, az emberi értelem nem jól tűri, ezért műveleteket hajt végre egészen addig amíg létre nem jön a szintézis, azaz az ellentmondás feloldása (a feszültség oldódása). A szintézis megjelenésével újra tézis lesz, és generálja az újabb antitézist.

Az antinómia ettől alapvetően különbözik, még hozzá abban, hogy logikai úton nincsen feloldása. Ellentmondását csak úgy lehet feloldani, ha egyik vagy másik

¹ Bakos Ferenc (1973): *Idegen szavak és kifejezések szótára*, Akadémiai Kiadó, Budapest paradoxon szócikk

² Zénón egyik paradoxonja: Zénón nyolc lányira áll egy fától, kezében egy követ tart. A követ a fa felé hajtja. Ahhoz, hogy a kő eltalálja a fát, először meg kell tennie a köztük lévő távolság, azaz a nyolc láb felét, ehhez pedig valamennyi időre van szüksége. Ezután még mindig hátra van négy láb, ennek megtételéhez pedig először ennek a felét, vagyis további két lábat kell repülnie, és ehhez ismét adott idő kell. Ezután további egy, majd fél, majd negyed lábat kell megtennie, és így tovább a végtelenségig. Zénón következtetése: a kő sohasem éri el a fát.

Az ellentmondást az okozza, hogy a tapasztalat szerint a fának hajított kő egy bizonyos rövid idő alatt eléri a fát és a fának ütközik. Zénón logikája szerint a kő sohasem éri el a fát. A paradoxon kétféle mércét használ. Az egyik a véges (a kő *véges idő* alatt eléri a fát, a kő megteszi a fa és Zénón keze közötti *véges távolságot*), a másik pedig a végesben feltároló *végtelen horizont* (megérezzük a kiragadott pillanat és a távolság alapvető létállapotát: a végtelenséget, hiszen kedvünkre szeletelhetjük egyre kisebb és kisebb részekre, és mindig hiányozni fog még rész a teljességhez). Tehát amikor azt mondjuk *megteszi* (a köztük lévő utat) és ehhez *valamennyi időre van szüksége*, akkor az időt és a távolságot véges értelemben értjük. Ezzel szemben az idő és a távolság „felszeletelésével” egy teljesen más, *végtelen perspektívából* szemléljük a dolgot, ahol nem értelmezhető a *megtenni* és a *valamennyi idő* fogalom, hiszen végtelenségük az idő és a távolság teljességét jelenti. A véges élet és a végtelenről való tudomás feszültsége ez.

³ LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. 21. oldal

alkotóelemét kiiktatjuk. Ekkor valóban megszűnik az ellentmondás, de veszteség jön létre. A veszteség abból adódik, hogy az ember érzi „...*minél nagyobb ellentmondás feszül a tézis és az antitézis között, minél világosabban nyer kifejezést, annál közelebb áll az igazsághoz.*”¹ Az antinómia *valóságos leírhatatlan komplexitásában* (igazságában) láttatja a világot, így amikor az antinómiát feloldjuk szükségszerűen hamissághoz jutunk. Innen indul az antitézis lázadása, ugyanis amikor az antinómia helyett tézisként állítjuk az antinómia egyik darabját, az szükségszerű egyoldalúsága miatt ellenkezést vált ki, antitézist generál.²

Az értelemnek két lehetősége van az antinomikus igazság felismerésével szemben. Az egyik, hogy nem tűri, nem viseli el a feloldhatatlan ellentmondást, és átvágva a gordiuszi csomót kiragadja az antinómia elemei közül az *egyiket*, és azt igazságnak nevezi, a másikat pedig, mint hamisat, elveti. Innetől megszűnik az antinómia és a felszabadult elemekkel újra logikai műveleteket végezhet. A másik lehetőség az, amikor az értelem az igazság sértetlen teljessége iránti odaadásból megtagadja saját magát, beismeri, hogy nem tud a szokásos módszerekkel tovább közelíteni. Innen indul a hit. Az antinómia elfogadása az értelem önmegtagadása. Ez a több leghitelesebb kifejezése.

Nyelvi adottságaink, fogalomalkotási képességünk, egzisztenciánknak megfelelően adottak. Ugyanaz a kettősség jelentkezik fogalmainkban, mint egzisztenciánkban: az ember szubjektum, de nem abszolút szubjektum, szellemi lény, de nem tiszta szellem.³ Ennek megfelelően minden megnyilvánulási módunkban megjelenik a több kifejezésének, tematikussá tételének igénye.

Az abszolút Titok, az arra irányuló több, a tőle való eredet mind-mind olyan fogalmak, amelyek magukban foglalnak mindent, de őket nem foglalja semmi sem magában, ezért ezeket a végső átfoghatatlan fogalmakat, és az ezekkel kap-

¹ LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. 22. oldal

² „...*a megfogalmazott igazság, akárcsak a valóság bármely megfogalmazása és a róla alkotott ítélet, nem tudja befogadni a valóság teljességét...*” LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. (22. oldal) írja Lepahin Florenszkijre hivatkozva.

³ Adva van magának, de ugyanakkor meg is van fosztva önmagától.

csolatos kijelentéseket – Rahner szerint – mindig jellemzi egyfajta *lebegés*. A lebegés a több végtelen horizontja és az arra való reflektálás világi eredete között áll fenn. Egyfajta bizonytalanság ez, amely semmilyen módon nem küszöbölhető ki anélkül, hogy meghamisítanánk azt, amire a reflexió irányul.

Ez a bizonytalan lebegés nem a fogalomhasználat egyértelműségének kérdése. Nem azért áll elő, mert többértelmű fogalmakat használunk. Maga az emberi egzisztencia ilyen jellegű. Ez a lebegés, bizonytalanság, más szóval: *analógia*, az ember egzisztenciájából adódik. Az analógia mozgás. Mozgás egy látott valóságtól egy sejtett valóság felé. A több horizontja az eredeti és elsődleges hordozó alap, amely révén az egyes tapasztalatban megjelenő tárgyakat összehasonlíthatjuk, és elrendezhetjük. A szellemnek az a mozgása, amely a hordozó alapon keresztül megalkotja a fogalmait, maga az analógia. Az ember számára az analógia „*lebegés a kategoriális [véges világbeli – megjegyzés tőlem] kiindulópont és a szent Titok felfoghatatlansága között*”¹.

átmenet (vallás, filozófia, művészet)

A többről (és ezzel végső soron a Titokról) való beszéd lehetetlenségét és ugyanakkor szükségességét Jaspers így fogalmazza meg: „*Azt a transzcendenciát [a Titkot – megjegyzés tőlem] tehát, amit a világból kiindulva nem lehet megragadni – mert olyan természete van, hogy nem hagyja magát – azt bizony csakis a saját, tudatos szabadságom által sejthetem meg; ennyi is elég azonban ahhoz, hogy beszélni akarjak róla. Most is ezt szeretném tenni, bár úgy vélem, már Önök is látják: voltaképpen ez igazából nem is lehetséges. Beszélni tudniilik csak a világ dolgairól vagyunk képesek, amiket tárgyunkká tudunk tenni. Hogy aztán mégis-csak próbálkozunk beszélni róla, azt mutatja a filozófia egész története, valamint az is, hogy a rejtjelekről értekezünk; ez az egész jócskán túlmutat önmagán. E szabadság tudata, a megtapasztalás, a gondolkodás és a cselekvés egységet*

¹ KR. *A hit alapjai*. 71. oldal

képez; az egyik nem lehet meg a másik nélkül, s ez akkor derül ki, amikor egyoldalú kommunikációba kezdünk olyan, régen élt emberekkel, akik a történelem során fölléptek, s mi ezt a jelenben is érezzük.”¹ De vajon miben áll a szabadság tudatának, a megtapasztalásnak, a gondolkodásnak és a cselekvésnek ez a feltételezett egysége?

A válasz a múltból a jelen felé ívelő gondolatmenet keretében bontakozik ki, melynek első elemét Nacsinák Gergely vallásfilozófus, ortodox pap mutatja fel a kép vonatkozásában. „*Úgy tűnik, mintha az antikvitás embere számára a kép két megjelenési formája nem különült volna el élesen egymástól: a tárgyi kép (képmás) és a gondolati kép (álom, látomás) egyaránt valósan létező dolognak számított. Mindkét esetben az ábrázolt alak jelenlétére esik a hangsúly: ennek megfelelően a képmásra sem mint valamely tartalom megjelenítésére tekintettek, hanem a megjelenés maga volt a tartalom: a kép konkrét létező.*”² – írja *A szem bőjtje* című könyvében.

Ez a leírás mintha nem kimondottan illene a jelen kor képére. A kép mint konkrét létező a XXI. században nehezen értelmezhető. Abban a korban, amelyben a technika már „tüllendietette” a képet az eredeti – másolat kérdésén³, nehezen értelmezhetőek az olyan kijelentések, amelyek a képet elemi erejű tapasztalatnak mutatják be, olyan tapasztalatnak, amely arról szól, „..., *hogyan a kép, akár a vízió, megfoghatatlan erővel bír, s hogy valami módon megidézi az ábrázoltat.*”⁴

Nacsinák a kép és a tartalom szétszakadásának egyik első mozzanataként a görög filozófiai-logikai gondolkodást jelöli meg. Szerinte ez a fogalmi központú gondolkodásmód ugyan nem veszi át a képekkel operáló gondolkodásmód helyét, de valamiféleképpen fokozatosan ráépül. Ez a ráépülés – nagyjából a hellenizmus késői periódusában – a kép és valóság eltávolodásához vezetett. Nacsinák szerint

¹ KJ. *A transzcendencia rejtjelei*. 63. oldal

² Nacsinák Gergely (2003): *A szem bőjtje*. Kairosz Kiadó, Budapest (a továbbiakban: NG. *A szem bőjtje.*) 169. oldal

³ A digitális kor egyik ujdonsága a szinte korlátlan reprodukálhatóság.

⁴ NG. *A szem bőjtje*. 169. oldal

ez az a pont, ahol a filozófiai gondolkodás megpróbálja feltérképezni az ábrázolás és az ábrázolt közötti kapcsolatot. Ezt két fogalom segítségével kísérli meg. Az egyik a részesedés (*methexis*) elve, a másik pedig a hasonlóság elve. A részesedés elve a képmás részesedését jelenti az anyagtalan ösképből. A részesedést a képmás és az öskép közötti valós egység teszi lehetővé, amely hasonlóságukban kifejeződik és igazolódik is. A részesedés elve a kép-öskép viszonytal kapcsolatos állítás (valós egység). A hasonlóság elve ennek az állításnak a megjelenése és bizonyítéka. Nacsinák szerint a hasonlóság két dolog közötti objektív kapcsolat igazolása, és mint ilyen, a kapcsolat bizonyítéka volt az antikvitás embere számára. „... a hasonlóság mint kvázi önálló létező, képes két dolog egybekapcsolására és összetartására (például az alaki hasonlóságon alapuló mágia esetében).”¹

Egy merész ugrással a XX. századba lendülve, a kép és a fogalom viszonyáról megkezdett gondolatmenetben Romano Guardini² tesz határozott állítást: „A szemlélt képek helyébe fogalmak léptek; a megtestesült képek helyébe eszközök; az élő ritmusok helyébe időegységek.”³

Guardini szerint az ember szellemi megismerőképessége a kultúrtörténet során nagymértékben kioltódott. A látás megfigyeléssé és megállapítássá fokozódott le. A megállapítás, megfigyelés „anyagához” kapcsolódik aztán az absztrakt értelem tevékenysége, amely rendez, feldolgoz. Guardini hivatkozik Rilke *Kilencedik elégia* című versére, amelyben a költő a „kép nélküli tett” kifejezést használja. Guardini ebben a kifejezésben benne „látja” a természet nagyszabású képei és a létezés formáló természetes szimbólumok erőterében élt létezés hiányát „...már nem képekben élünk”.⁴

¹ NG. *A szem böjtje*. 171. oldal

² Romano Guardini (1885-1968) katolikus vallásfilozófus és teológus.

³ Romano Guardini(1950): *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. Würzburg: Werkbund-Verlag, 63. oldal (a későbbiekben: RG. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*.)

⁴ RG. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. 63. oldal

Guardini megoldást keresve beszél a primitív népekről, „*amelyek minden empirikus tartalmat vallási összefüggésbe ágyaznak.*”¹ Szerinte „*Csak később következik be az a végzetes változás, hogy a kulturális aktusok – a megismerés, cselekvés, az alkotás – kiszakadnak ebből az összefüggésből, és a vallási aktus mindentől független, önálló cselekvésmóddá lesz.*”² Guardini szerint tehát a kulturális aktusok – a megismerés, cselekvés – eredendően a vallási aktussal együttműködve jelentették a valóságot. Ezen a ponton szeretnék visszautalni Jaspers „tapasztalás, megismerés, cselekvés” hármására, amely pontosan megegyezik Guardini megismerés (tapasztalás, gondolkodás), cselekvés fogalmaival. Ha ezt a jaspersi hármasságot egy más szinten akarom kifejezni, akkor Guardini alapján a vallás és az alkotás (a művészet) mindenképpen része lesz. Az egység harmadik elemét Jaspers jelöli ki, amikor a több-ről való beszéd lehetetlenségét és szükségességét taglalja: „*Hogy aztán mégiscsak próbálkozunk beszélni róla, azt mutatja a filozófia egész története...*”³

A vallás, filozófia, művészet így előálló viszonyának legfontosabb jellemzője, hogy egység.⁴ Ennek az egységének nem részei vannak, hanem aspektusai.

Ez nagyon fontos, mivel nem lehet egyértelmű megfeleltetéseket tenni. Nem rögzíthetem a tapasztalati aspektust a valláshoz, vagy a gondolkodási aspektust a filozófiához, esetleg a cselekvő aspektust a művészethez.

¹ RG. *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis*. 35. oldal

² Uo.

³ KJ. *A transzcendencia rejtjelei* 63. oldal

⁴ Csak az egység terében érthető meg Guardini hiányérzete: „*Azt, ami azelőtt eredendő adottság volt, immár absztrakció útján közelíti meg.*” Csak egységként (és nem három részként) képes „eredendő adottságként” megjelenni. Nacsinák gondolatmenetére visszautalva, talán emondható, hogy ez az eredendő adottság az egység állapota. Az az állapot, ahol a kép a fogalomnál volt, a fogalom pedig a képnél. Olyannyira, hogy nem volt sem kép, sem fogalom, hanem csak a valóság.

A vallásnak, a filozófiának és a művészetnek is megvan a maga tapasztalati, gondolkodó és cselekvő aspektusa.¹

A több eredeti tapasztalata a vallás, filozófia, művészet egység közös pontja. A több tapasztalata az emberi megnyilvánulásban mindenképpen önmagát meghaladni akaró minőségbe torkollik. Ez a meghaladó minőség „érdemli ki” a „művészi ihletettség”, „a filozófiai mélység”, „vallásos megragadottság” jelzőket. Három különböző jelző, miközben az ok, ami miatt használjuk őket, teljességgel ugyanaz. Mindhárman ugyanabba az irányba, ugyanabba a pontba tartanak. Lényegileg egyek, miközben valamilyen ok folytán mégiscsak megkülönböztetjük őket: a „gondolati mélység”-et a filozófiához, az „áhitatot” a valláshoz, az „ihletettséget” pedig a művészethez soroljuk. Az ok, ami alapján mégis egyik vagy másik aspektusról beszélhetünk, az, hogy mindegyik aspektus rendelkezik egy elsődleges, domináns jelleggel. A hiány felől a vallás, filozófia, művészet egység egyes aspektusai a következő domináns jellegeket mutatják:

művészet filozófia nélkül

megvalósítás elmélyülés nélkül

művészet vallás nélkül

megvalósítás megragadottság nélkül

filozófia vallás nélkül

elmélyülés megragadottság nélkül

filozófia művészet nélkül

elmélyülés megvalósítás nélkül

vallás művészet nélkül

megragadottság megvalósítás nélkül

vallás filozófia nélkül

megragadottság elmélyülés nélkül

¹ A filozófia tapasztalati aspektusaként lehet említeni a Platón által „thaumadzein”-nek, azaz „rácsodálkozásnak” nevezett mozzanatot (lásd *Theaitétosz*). A gondolati aspektusa talán nem szorul magyarázatra. A filozófia cselekvő aspektusának pedig, az ilyen módon való létezésből eredő tettek tekinthetők (pl. Szókratész viszonya a halálos ítélethez). A vallás mint tapasztalat, mint cselekvés minden probléma nélkül értelmezhető. Gondolkodási aspektusát kifejezheti a teológia. A művészet tapasztalati aspektusa az invenció, intuíció, ihlet, meglátás, katharxis, stb. fogalmakkal írható körül. Gondolkodási aspektusa a kreativitás, fantázia, stb. A művészet cselekvő aspektusa pedig az alkotó tevékenység.

Ha a fent leírt fogalmakat¹ szigorúan a gondolatmenet keretein belül értelmezzük, akkor az alábbi veszteségekhez jutunk²:

Az elmélyülés hiánya a valótlanlás. Az elmélyülés hiányával, a felszínességgel, a hamisságot kockáztatom. Talán Rahner „*intellektuális becsületesség*”³ kifejezése jól fedí azt az elvárást, amit az ember gondolkodó képessége támaszt saját magával szemben. Igazságérzetének berzenkedése ez minden olyan dologtól, amely esetében a gondolkodást még nem „fektette két vállra” az adott probléma.

A megragadottság hiánya⁴ a banalitás. A megragadottság hiánya minden kifejeződést a banalitás irányába mozdít el.

A megvalósítás hiánya a bizonytalanság. A megvalósítás (ebben a gondolatmenetben) egyben tanúbizonyosság is, felmutatás, a jelenvalóságért van.⁵ Jelként perspektívát nyit.⁶

A fentiek alapján a veszteségeket a következőképpen értelmezhetjük:

megvalósítás elmélyülés nélkül	valótlan kép
megvalósítás megragadottság nélkül	banális kép
elmélyülés megragadottság nélkül	banális igazság
elmélyülés megvalósítás nélkül	bizonytalan igazság
megragadottság megvalósítás nélkül	bizonytalan fenn-ség
megragadottság elmélyülés nélkül	valótlan fenn-ség

¹ Nagyon fontos megérteni, hogy ezek a fogalmak (elmélyülés, fenn-ség, megjelenítés) az egység értelmében az egyes aspektusoknak (filozófia, vallás, művészet) nem kizárólagos jellemzője. Pusztán arról van szó hogy az egységen belül adott aspektus jobban kidomborítja, határozottabban magán viseli ezt a jelleget, mint a többi.

² Vö. Hannes Böhringer (2006): *Szinte semmi. Életművészet és más művészetek.* Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest „*Egy komplementer veszteségpár tüneteiről van szó...*” 8. oldal

³ Rahner kifejezése

⁴ a több tapasztalata elől való kitérés által

⁵ Vö. NG. *A szem böjtje.* részesedés, hasonlóság fogalomival. (171. oldal)

⁶ „*Jeleinket nem láthatjuk, prófétáink sincsenek és nincs köztünk, aki a továbbiakat tudná.*” Zsolt. 74 (73.) zsoltár

kép (művészet)	igazság (filozófia)	fenn-ség (vallás)
valótlan banális	banális bizonytalan	bizonytalan valótlan

Azonnal szembe ötlök, hogy a logikai mátrix lehetőségei közül kimaradtak az önmagukat felszámoló lehetőségek: bizonytalan kép, valótlan igazság, banális fenn-ség. Tehát a megvalósítás nélküli kép (művészet), az elmélyülés nélküli igazság (filozófia), a megragadottság nélküli fenn-ség (vallás). Ezek a fogalmi kapcsolatok egymás identitását vonják ki saját ellentéteiken keresztül, maguk után *semmit* hagynak.

A hangsúly tehát a vallás, filozófia, művészet egységén van. Az egység mentén tud az ember a több (és rajta keresztül a Titok), számára elérhető legnagyobb felületével érintkezni. Amikor az ember képes erre a teljes „kiterülésre”, akkor a véges ember totalitása, az emberi létmód maximuma nyilvánul meg. A kihívás tehát az: Hogyan tud az ember a konkrét életében minél nagyobb felületen érintkezni a többel, és rajta keresztül a Titokkal? Konkrétabban fogalmazva: Hogyan tudja az ember az élete során a vallás, filozófia, művészet egységét önmagában megvalósítani?

válasz a kihívásra

bevezető gondolatok

Az előző fejezet az emberi egzisztencia több-re irányulásának konkretizálódó lehetőségeként a vallást, a filozófiát és a művészetet egységként mutatta be. Ez az egység a megvalósulás felé haladva valamiféle öntőformát, keretet nyújt az ember számára, amelybe beleáramolhat az emberi egzisztencia matériája. Ezért amikor ezt a formát keresem, akkor már eleve mindent csupán abból a szempontból vizsgálom, hogy mit tud megmutatni a vallás, filozófia, művészet egységéből. Pontosabban fogalmazva a kérdés az, hogy melyik az a forma, amelynek *lényege* ez az egység, melyik az a forma amely *ön maga ez az egység*. Egy ilyen keresést kétféleképpen lehet lefolytatni.

- (1) Szemügyre kell venni minden egyes olyan fenomént, amely választ próbál adni az emberi egzisztencia kérdésére, és fel kell tenni neki a kérdést: mit tud a vallás, filozófia, művészet egységéről. Azután pedig a kapott válaszok alapján ki lehet választani az egységről legtöbbet tudó fenomént, mint a tudás birtokosát. A módszer elve: bebizonyítani, hogy valaki/valami sokat tud a kérdéstről, bebizonyítani, hogy nála senki sem tud többet a kérdéstről, bebizonyítani, hogy ez mindig (múlt, jelen, jövő) teljesül. Ekkor és csak ekkor állítható, hogy ő tud a legtöbbet a kérdéstről, ekkor állítható, hogy ő mindent tud a kérdéstről (hiszen azzal, hogy soha senki sem fog többet tudni nála a kérdéstről, a feltehető kérdések halmaza egybeesik az általa adott válaszok halmazával). Belátható, hogy az összes fenomén (múltbeli, jelen, és jövőbeli) megismerése gyakorlati lehetetlenség.
- (2) Prekonceptió, előzetes megsejtés, érintettség, elfogultság alapján kiválasztott egyetlen fenomén vizsgálata. Amennyiben sikerül kimutatni, hogy a kiválasztott fenomén által adott válasz maradéktalanul válasz a kérdésre, állítható, hogy benne megvalósul a keresett egység. Vajon szükséges-e ebben az esetben feltételezni, hogy más fenoménben is meglehet ez a tökéletes egység? Vajon szükséges-e a vizsgálatot az összes lehetséges fenoménre

lefolytatni? Nem. Ennek logikája a következő: ha valaki/valami tökéletesen megválaszol egy kérdést, akkor a kérdés megszűnik, és feladattá változik. A feladat pedig vállalást, elkötelezettséget igényel. Ez a logika annyit jelent ki, hogy egy konkrét fenoménben *teljességében megvan* a válasz. Ezen felül semmit sem mond. Ha felteszik számára a kérdést, hogy ezzel a kijelentéssel mit mond más fenoménekről, a válasz csupán ennyi: semmit. Ennek oka az, hogy amennyiben egy fenoménről igazolódik, hogy bírja a választ, akkor a horizontális kiterjedésről (lehetséges fenomének sokasága) a vertikum (egy konkrét fenomén kibontása) felé fordul a figyelem.

Dolgozatomban a második lehetőséget választom. Elengedhetetlen azonban belátni, hogy a fenti két lehetőség csupán elméleti elgondolás. A legtöbb, amit a gyakorlat szintjén a dolgozat elérhet az, hogy az önkényesen kiválasztott fenoménben minél több aspektuson keresztül bemutatja, hogy:

- (1) benne értelmezhető a kérdés,
- (2) adható olyan értelmezés, amelyben a fenomén lényegeként mutatkozik meg a kérdés,
- (3) a fenomén ad olyan választ, amely teljesen összhangban van a kérdés struktúrájával,
- (4) felmutatható, hogy a kérdés hogyan válik feladattá a fenoménben, ill. a fenomén révén.

Ezen felül a dolgozat semmit sem tehet, és semmit sem vállal. Innen a fent említett elméleti következtetések felé továbblépni csak a személyes, egyéni egzisztenciával lehet. Ez a gesztus (a hit gesztusa) pedig már messze kívül esik az általános érvényű igazolhatóság követelményén.

Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a „*kihívás*” fejezetet kifejezetten filozófiai alapállásból kezdtem el, és végig ebben a mederben is igyekeztem tartani. A most következő fejezet elsősorban teológiai indíttatású, így itt elkerülhetetlenül felmerülnek teológiai fogalmak, amelyeket igyekeztem a legérthetőbben megfogalmazni. Mindazonáltal ez a fejezet feltételezi a keresztény

vallás alapelemeinek ismeretét (és nem elfogadását). Ennek hiányában bizonyos részek egyszerűen érthetetlenek hathatnak.

Ennek ellenére a dolgozat folyamatosan „többrétegű” szeretne maradni, ezért, ahol lehetséges, igyekszem a „kihívás” fejezetben tisztázott általánosabb filozófiai fogalmakra támaszkodni, illetve különböző utalásokkal érzékeltetni, hogy az adott fejezetben megjelenő teológiai fogalomnak mi az előző fejezetbeli „megfelelője”.

Miért pont a kereszténység?

Az elméleti fejtegetések után az első konkrét lépés a vizsgálandó fenomén „önkéntes” kiválasztása. Ez a fenomén a kereszténység. De nem pusztán mint vallás, hanem mint egzisztencia, amely megpróbálja megvalósítani a vallás, filozófia, művészet egységét. *Miért pont a kereszténység?* Ez a kérdés, amennyiben tételes, minden lehetséges megoldásra kiterjedő számvetésként merül fel, bátran elvethető a föntebb vázolt indoklással. Lehetséges azonban a kérdést *lehetőségként* felfogni. A kérdés – miközben mindvégig megmarad kérdésnek – kibontja a keresztény tanítást a vallás, filozófia, művészet egység terében. A kérdésre két válasz adható: egy rövid, és egy hosszú. A rövid válasz a hit. A hosszú válasz a sok-sok kérdésre adott válaszokból bomlik ki.

A *Miért pont a kereszténység?* kérdésre a rövid válasz gyakorlatilag teljes és tökéletes válasz. Ennek a válasznak a természete azonban (egész egzisztenciával adott válasz) nem teszi lehetővé, hogy ennek a dolgozatnak tárgya legyen. A hosszú válasz elméletileg teljes és tökéletes válasz. Logikája, hogy ha minden feltehető kérdésre megadható a válasz, akkor a kérdés, *Miért pont a kereszténység?*, megszűnik, mivel tökéletesen és teljesen meg van válaszolva. Ez a módszer – a bevezetőben említettek analógiájára – nem vihető végig. A dolgozat ezért, korlátainak tudomásul vétele mellett, a lehető legtöbb és legjellemzőbb aspektust figyelembe véve próbálja meg faggatni a kereszténységet a vallás,

filozófia, művészet egység mentén. Ezzel együtt a kérdés – *Miért pont a kereszténység?* – mindvégig kérdés marad.

Ahhoz, hogy a hosszú válasz sok kérdése ne pusztán kilátástalan útvesztőt jelentsen a keresztény tanítás filozófiai-teológiai-művészeti szempontból történő bemutatásához, mindenképp előtte valamiféle „útvonalra” van szükség. De vajon hol lehet elkezdeni egy ilyen bemutatást?

Úgy gondolom, ha két idegen ember találkozik, és igazán meg akarják ismerni egymást, akkor így vagy úgy, de arról beszélnek, amit az egyik és a másik *szépnek* tart. Arról, ami *magával ragadó* számukra, arról, amiért lelkesedni tudnak. Közben magától kibomlik az, ahogyan látnak. Ez a *látásmód*, amely rögtön a *gondolkodásmódról* is képet ad.

Egymás megismerését megkönnyíti, ha a két idegen egy nyelvet beszél. Ha nem, tolmácsra van szükségük. Ennek a fejezetnek a „tolmácsa” Hans Urs von Balthasar (1905-1988), aki korának irodalomtudósa- és teológusaként szemléletében a legközelebb áll az előző fejezet által felvázolt vallás, filozófia, művészet egységében való gondolkodásmódhoz. Teológiájának alapja egyfajta esztétikai megközelítés, ami miatt alkalmasnak tűnik az említett „tolmács” szerepre teológia és művészet között.

a szép

A szép mint szó gyakorisága az életben már-már zavarbaejtő. Bármilyen lehet szép. A szép fokozhatónak tűnik, van kevésbé szép és gyönyörű. A szó mindent elvisel. A konzervatív öntudatosan kihúzza magát és klasszikus szépségről beszél, a lázadó lerúg magáról minden szabályt, és amikor kimondja: szép, szabad öntörvényűségre gondol. A sznob „szemüvege” a „dizájn”. Ő márkára, tervezőre hivatkozik. A szép körül minden állandó változásban, forrásban van, divat, stílus, ízlés. A szép nyújtja a szubjektum legutolsó bevehetetlen mentsvárát, hiszen mindenkinek lehet saját tetszése, és erről számot adni végső soron nem kötelező: „Csak. Nekem így

tetszik.” A szép ugyanakkor örök diktátor. Ismeri fegyvertárát. Kihasználja a szép közösség-szervező erejét, amely jutalmaz (bevesz a közösségbe) és büntet (kirekeszt a közösségből). Tud a minőségről, amely beteljesíthetlenségével állandó vágyat generál, függésben tart. Hol felvillanyoz, hol pedig melankóliába taszít. A szép nélkül azonban aligha lehet meg az ember.

Balthasar a széppel kapcsolatban – Aquinói Szent Tamás alapján – két mozzanatot különböztet meg. Az egyiket: *species*nek, *formának* hívja. A *forma* jelentése: alak, idom, minta, külső. Átvitt értelemben kép, képzet, alakzat, jelleg. Esetleg idea. A *species* faj, fajta, látszat, szín. Mindkét fogalom közös nevezője az esztétikai megjelenés, a konkrét külső felöltése.

A szép másik mozzanata a *lumen*, *splendor*. A *lumen* és a *splendor* jelentése fény és ragyogás, amely az észrevezés feltétele. Ebben az értelemben nem anyagi természetű. A szép – ezen a síkon – a (nem fizikai értelemben értett) fény és az alak kereszteződéseként értelmezhető. Forma, amely átengedi magán a fényt, a fénytől pedig ragyogóvá válik.

E két mozzanat alapján elmondható, hogy a szép egyik síkja anyagi valóság. Megragadható, sőt számokkal leírható, mint viszony, harmónia és léttörvény. Az anyagi világban ez lépten-nyomon felismerhető. Az ókortól kutatott ideális arányok, az aranymetszés, a Fibonacci-számsor a szépség anyagi jellegű konkretizálódásainak megragadására tett kísérletek. Mindezek mellett a szépségben jelen van egy másik kiterjedés is. Elemi erővel megmutatkozik benne a mélység és a teljesség, amely önmagában és elvontan tekintve megragadhatatlan. Ha ez a mozzanat hiányzik, a szép minden anyagi jellegű ismérve ellenére kevés marad. A hiányérzet abból fakad, hogy a „szép” ezzel a fogyatékosággal már nem képes dinamizálni a *teljes embert*, nincs meg benne az a *motiváló erő*, ami megfosztja önmagától és valami másra irányítja. Mi az a más, ami a puszta esztétikum mellől hiányzik?

Balthasar szerint a szép mélysége kétfajta felületet kínál szemlélőjének. „*A jelenség [a szép – megjegyzés tölem] mint a mélység megnyilvánulása egyszerre és megbonthatatlanul a mélység, az Egész valóságos jelenléte, és önmagán túl erre a mélységre utaló jel.*”¹ A szép tehát egyszerre van jelen valóságként és jelként mindaddig, amíg meg nem fosztják bármelyik síkjától. Akkor ugyanis egyiket sem nyújtja. Megszűnik valóságnak lenni, és megszűnik jelnek lenni. Ha a szép jelenléte eltűnik, nincsen ami túllendítsen a jel felé. Ha a szép mint jel nem működik (megakad a tetszetősség szintjén), akkor valósága is lefokozódik, hiszen csak múlandó és relatív (kultúrafüggő). A szép egyszerre jel és jelenlét. Jelbenlét.

Nem tekinthetem pusztán *jelenlétnek*, mert számomra a tapasztalásban nem áll mindig fenn. Tapasztalom a hiányát. Hol feltűnik, hol elrejtőzik előlem. Nem tekinthetem *jelenlétnek*, mert tapasztalom a motiválatlanságot, minden dolog egyneműségét, a szép visszahúzódsát. Tapasztalom, hogy a szép nem kizárólagosan határozza meg a valóságot. Nem tekinthetem pusztán *jelnek*, mert van, amikor annyira közelinek, annyira kézzelfoghatónak tapasztalom, hogy önkéntelenül is rögzíteni akarom. Pedig a szépet nem lehet birtokolni. Az alkotó ember ismeri a kudarc tapasztalatát, vagy talán szinte csak ezt ismeri, amikor érzi: nem tudta megcsinálni, amit akart. Alulmaradt valamivel szemben. Bármennyire is be akarta teljesíteni, végére akart járni a szépnek – egy ponton még úgy is tűnt, hogy sikerül –, végül megint csak ott maradt a széppel mint ígérettel.

A szép ígéret, mert nem teljesíti be azt, amit mutat. Így az ember két dolgot tehet: vagy hisz neki, vagy nem. Ha nem hisz a szép ígéretében, akkor hazugnak nevezheti, és csalóka délibábként iróniával, gúnnyal, szkepszissel vagy közönnyel kizárhatja az életéből. Ha az ember csupán arra kíváncsi, amit a szép „itt és most” nyújt – tehát nem akar tudomást venni a szépségben rejlő ígéretről, nem akar tudomást venni a szép irányultságáról –, akkor önmaga lúgozza ki belőle azokat a kategóriákat, amelyek miatt a szép olyan nagyon kívánatos az embernek. Ha ezt

¹ Hans Urs von Balthasar (2004): *A dicsőség felfénylése: teológiai esztétika.* (ford. Görföl Tibor) Sík Sándor Kiadó, Budapest (a továbbiakban HUB. *A dicsőség felfénylése.*) 112. oldal

megteszi, akkor a szépet – mint megunt, fényevesztett szeretőt – ellöki magától. De a volt „kedves” bosszút áll az emberen. Mivel megtagadták, ő is megtagad. Szépség nélkül pedig az ember megundorodik önmagától is. Undorában eldobja saját méltóságát¹, és amennyiben lehetősége van rá, felcseréli a legelső „*embergép*” képzetrel, amely megnyugtatóan emészthetővé pépesíti méltóságát. De meg is tarthatja a szépet ópiumként, olyan hazugságként, amelyet elhinni nem tud, elhagyni pedig még kevésbé.

A szép mint ígéret az ígéretre vonatkozó ismeret nélkül csupán a szép beteljesíthetlensége fölötti melankólia érzését hagyja maga után. A szép ígéretének igazi elfogadása magával hozza az ígéret megismerésének igényét is. Ez az igény – esztétikai síkon mozogva – a látás, a meglátás igénye.

látásmód/gondolkodásmód

Balthasar a *látás* taglalása kapcsán felhívja a figyelmet egy a Római Katolikus Egyház misszáléjában² szereplő karácsonyi könyörgésre³, amely ezekkel a szavakkal kezdődik: „... *Mivel az Ige megtestesülésének titka által a mi értelmünk szemeibe a Te világosságod új fényét öntötted, hogy amikor Istent látható alakban megismerjük ezáltal láthatatlan dolgok szeretetére ragadtassunk ...*”⁴ A mondatrész második fele szól arról, ami történik, első fele pedig arról, ahogyan történik. Ami történik: az ember egy látható csecsemőben, a maga teljességében láthatatlan Jézus Krisztus Isten Fia Megváltó „*szeretetére ragadtatik*”. Ahogyan történik: „...*a mi értelmünk szemeibe...*”, „...*világosságod új fényét öntötted...*”. Tehát a

¹ „Vannak azonban olyan korok is, amelyekben a formák beszennyezése és megtagadása következtében az ember egészen megalázottnak érzi magát, egészen beszennyezettnek, s ezért napról napra megkísérti, hogy kétségbe vonja a lét méltóságát, s kiszakítsa magát abból a világból, amely megtagadja és szétforgácsolja önnön képességét.” HUB. *A dicsőség felfénylése*. 27. oldal

² misekönyv

³ Missale Romanum Praefatio Solemnis de Nativitate

⁴ „...*Quia per incarnati Verbi mysterium nova mentis nostrae oculis tuae claritatis infulsit: ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur*”

szöveg annak kapcsán, hogy az ember valami látható dolgon keresztül egy láthatatlan „*szeretetére ragadtatik*”, nem hitről beszél, hanem az *értelem szeméről és új fényről*. Kifejezetten *látásról, megpillantásról és szemlélésről* van itt szó. Ehhez a szemléléshez azonban „*új fény*” szükséges (*splendor*), amely a látható alakon keresztül, ám azon túlról tör elő. Ezzel egyszerre válik az alaka szemlélés tárgyává és a szemlélés lehetőségét biztosító közeggé.

A gondolatmenet elején felmerült két alapfogalom, a *species és a forma*. Végző soron a két fogalom jelentésének közös halmaza a forma. A szépet kifejező szavak így vagy úgy, de minenképpen a forma körül mozognak. De mi az, ami a formát belülről széppé teszi? A *splendor* ragyogás, nagy belső ragyogás, amely a *formát és a speciest formosussá illetve speciosussá* alakítja. A két szó jelentése megváltozik: széppé, gyönyörűségessé, elragadóan széppé alakul. A *formosus, speciosus* szó nyelvtanilag is magában hordozza az utalást az előbb említett formára, amelyet az „*új fény*” átalakít és igazán széppé tesz. „*Egyszerre van jelen az alakzat és az, ami belőle sugárzik s az, ami méltóságát adja, és szeretetreméltóvá teszi.*”¹

megpillantás-elragadtatás

Mindezekből körvonalazódni látszik a teológiai *észre-vevés, megpillantás és elragadtatás* folyamata. Olyan séma formálódik, amelyben a szép vonzza a tekintetet. „*új fényt*” kapnak „*a mi értelmünk szemei*”, melyekkel a vertikális horizonton haladva újabb *észre-vevéseket* képes tenni. Az új meglátások egyre motiváltabbá, elragadottabbá teszik a szemlélő tekintetet. A ragyogás növekvő fénye fokról-fokra új részleteket tár fel. Látás és elragadottság egymást erősítve növekednek. Valamiféle körmozgás bontakozik ki. Figyelembe véve azt a

¹ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 22. oldal

kijelentést, hogy a horizontális sík nem tűnik el a vertikális mozgással¹, a körmozgás séma módosításra szorul.

A matematikai definíció szerint „...*a sík azon pontjainak mértani helye, amelyek távolságainak összege két adott ponttól állandó*”, ellipszist alkotnak.² Az ellipszis-séma két ok miatt is megfelelőnek látszik a megpillantás-elragadtatás mozgás értelmezéséhez. (1) A szép konkrét megvalósulása minden esetben magán viseli a horizontális és vertikális jelleget. A két jelleg egymáshoz viszonyított aránya más és más, de maga a szép mindig ebből a kettőből tevődik össze. (2) Mivel az ellipszis kerületén történő mozgásnak két fókuszpontja is van, amelyek együttesen határozzák meg a mozgást, nem jelölhető ki egy origópont.

Az ellipszisnek ez a jellemzője jól példázza a szépnek azt a tulajdonságát, hogy egyik aspektusa sem rendelhető a másik fölé. Tehát éppúgy nem tekinthetem a szép horizontális kiterjedését (a megjelenés konkrét anyagi megvalósulását) középpontnak (a szép lényegének), mint ahogy a vertikális kiterjedést (a megjelenés konkrét anyagi megvalósulásán túlmutató, utalás jelleget) sem állíthatom a szép fogalmának origójába. Nem beteljesülés a szép számára, ha pusztán elvont szellemi lényegnek tekintem, viszont egyértelmű veszteség, ha csupán a konkrét, előttem álló megvalósulást akarom szemlélni.

Az ellipszis sémának nincsen kitüntetett pontja: a horizontális sík: a megpillantás és a vertikális sík: az elragadtatás egyenrangúak, kölcsönösen feltételezik egymást. Mindezeket figyelembe véve feltűnhet, hogy a megpillantás-elragadtatás mozgás tárgyalása olyan nézőpontból történt, amely szerint az ember eleve benne van ebben a mozgásban. Mi történik, ha kívül állást feltételezek? Ha a szépet nem vagyok képes megpillantani, az nem is kezdhet el vonzani, nem tárulhat fel belső ragyogása. Ha viszont a szép belső ragyogása nem ad számomra „új fényt”, lehetetlen is „*a mi értelmünk szeméinek*” megpillantani. Megpillantás

¹ „Az alakot látva »magával ragad« ez a mélység, és »elragadtatunk« belé, de (amennyiben szépről van szó) sosem úgy, hogy túllépnénk a (horizontális) alakon, elmerülni igyekezve a pusztá (vertikális) mélységben” HUB. *A dicsőség felfénylése*. 112. oldal

² Obádovics J. Gyula: *Matematika* 473. oldal

hiányában nincsen elragadtatás. Elragadtatás hiányában elnehezedik a szem, és nem láthat, látás hiányában hogyan pillanthatna meg bármit is?

A megpillantás-elragadtatás sémába kívülről nem lehet belekerülni. A hiányzó belépési pont a szépségben rejlő kegyelmi mozzanat „*Isten láthatatlan szeretetének megjelenése*”¹, az a tény, hogy az ember már eleve benne van ebben a mozgásban/dinamikában². A szép körüli elliptikus mozgás az ember életének eleve része.

a megtestesülés alakja, az esztétikai létmód lehetősége

A szépségnek eddig kifejtett értelmezéséből logikusan következik a kérdés: Mi az, amire a szépség önmaga tárgyi, konkrét jelenvalóságán túl utal, mi az a forrás, ahonnan ragyogását nyeri? Mi lehet az a világitó test, amely a szép alapjául szolgál? Mi az a minta, amelyet minden szép követ? Létezik-e ősképe a szépnek?

A kereszténység terében mozogva az első hely, ahol ez az őskép sejthető: maga Jézus Krisztus. Rá ugyanis értelmezhető a szép két origópontúsága. Mi több, sejthető, hogy a szépség két mozzantának esetleges konstellációi helyett, ideális esetet tud felmutatni.

„*Az ó- és újszövetségi Bibliában megjelenő istentapasztalatot összességében az határozza meg, hogy a lényegileg »láthatatlan« és »megközelíthetetlen« Isten ... tényleges valójában a teremtményekre jellemző formát ölt, a minden alaktól független Isten a világba és a történelemben lépve alakot vesz föl, és ebben az általa választott és kialakított alakban az egész ember találkozhat vele és megtapasztalhatja őt.*”³ Az egész kinyilatkoztatás ennek az alaknak az önfeltárulkozása. Az a folyamat, amely során Isten minden emberi lehetőséget felhasználva egy teljesen emberi és teljesen isteni alakot rajzol önmagáról. Ez a felrajzolt alak két irányban is elvéthető.

¹ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 114. oldal

² Vö. az ember mint önmagának feladott kérdés.

³ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 286. oldal

(1) A kereszténység összefüggésében hibás gondolat, miszerint Istennek az alakszerű megmutatkozása semmiképpen nem lehet teljes és valóságos. Ez az állítás Istent a világfölötti szférába „számúzi”, és „eltiltja” a határ átlépésétől. Ebben az esetben Isten csupán közvetítők által érintkezhetne a teremtséssel. Ez persze azt jelentené, hogy Jézus Krisztus kijelentései az Atyával való egységéről, saját istenségéről vagy mind hazugság, vagy pedig pusztán hasonlóságról, és nem igazi lényegről tanúskodnak. (2) Hibás gondolat a megtestesülést pusztán ideiglenes, figyelemfelhívó jelnek tekinteni. Ebben az esetben a szemlélés a krisztusi alakot félreállítva a „láthatatlan”, „megközelíthetetlen” Isten közvetlen látásának lehetőségét kutatja. Több történik ekkor, mint egyszerű választás. Isten közvetlen látásának szándéka (a megtestesülés alakjának elvetésével) – kimondatlanul is – mindig az emberi önerőre támaszkodik, szemben a megtestesülés Istentől kiinduló ajándék voltával; ezért az alak elvetése az emberi képességek korlátlanságába vetett hitre is utal. Ha Isten lényegileg láthatatlan, akkor az ember számára még elvileg sincsen mód látására. Az embernek nincsen, ellenben Isten szabad elhatározásából dönthet úgy, hogy Jézus Krisztus megtestesült alakjában „*a Lényegi Láthatatlan Lényegi Láthatóságát*”¹ nyújtja, és ezzel belép az ember terébe. Az ember saját mértékét használva, testi nyelven suttozja el a mértéktelent és a kimondhatatlant.

Mivel a keresztény tanítás szerint az Isten ezt a módot (az alászállást és a megtestesülést) választotta, s mivel megtestesülésével megszentelte az alakot, a hívő embernek semmiféle joga nincsen arra nézve, hogy az alakszerűségtől fíntorogva egy láthatatlan és felfoghatatlan Isten után áhitozzon. A megtestesülés oppozíciót képez minden olyan irányzattal, amely az ember önmeghaladását a tiszta szellemben véli megtalálni. A megtestesülés az alak rehabilitálása; Jézus Krisztusban az alakot Isten legitim helynek tekintette önmaga számára, ezzel egyidejűleg letette voksát az esztétikai létmód mellett.

¹ Balthasar idézi Irenaeust HUB. *A dicsőség felfénylése*. 287. oldal

A megváltás jelenti az esztétikai létmód megváltását is. A teremtő Isten teremtett és „... látta, hogy nagyon jó mindaz, amit alkotott”¹. Az ember önerejéből le akarta küzdeni a távolságot teremtő és teremtmény között², ezzel implicit visszautasította azt a létmódot, amelyben az Isten megteremtette. De Isten „felvette” a visszadobott létmódot, és Egyszülött Fiában tökéletes ragyogásában³ és lehetőségeinek teljességében⁴ adta vissza az embernek.

„Ezért csakis az esztétikai párhuzam lehet helytálló, amely szerint a megmutató alak mindenkor és változatlanul az istenek teofániájának közege.”⁵
„Azért döntött ugyanis úgy Isten, hogy Logoszáat a megtestesülés által emberi alakba bocsátja..., hogy e megdicsőült test összesűrösödött alakjára pillantva (mert az alak alakot lát) az ember kellő megtisztulást követően a feltámadás szépségét mint Istenre utaló valóságot lássa.”⁶

Balthasarnak ez a következtetése igazolja a feltevést, hogy a krisztusi alak vizsgálata analógiákkal szolgálhat a világi esztétika számára. Krisztus ismerete egyben ismeret az esztétikai létmódban létező világról is. Jézus Krisztus viszonya a világhoz az öskép-képmás viszony.

ösképi tapasztalat, a leképezés és a leképezés lehetetlensége

Jézus Krisztus a megtestesülésben emberként, mint teljességre jutott ember megtapasztalja, hogy mi Isten. Istenként, mint emberséget fölvevő Isten megtapasztalja, hogy mi az ember.

Istenként megtapasztalja, hogy az ember az, akit Isten akar (hiszen megtestesült érte). Emberként megtapasztalja, hogy az ember Istenről

¹ Ter. 1,31

² Vö. bűnbeesés Ter. 3,5 „...olyanok lesztek, mint az istenek...”

³ büntelenség „... aki hozzánk hasonlóan mindenben kísértést szenvedett, a bűntől azonban ment maradt.” Zsid 4, 5

⁴ a fogadott fiúság lehetősége „Ám akik befogadták, azoknak hatalmat adott, hogy Isten gyermekei legyenek.” Jn 1,12

⁵ HUB. A dicsőség felfénylése. 287. oldal

⁶ Uo.

megfelelkezve él a világban (hiszen nem ismeri őt). Ez a kettősség Krisztus tapasztalata, az *ősképi tapasztalat*. Az ősképi tapasztalat nem egy tapasztalat más tapasztalatok között, hanem a tapasztalat kettős struktúrája, amelyen keresztül minden tapasztalat ebbe a kettős rendszerbe illeszkedik. Ezért Krisztus alakja és az ősképi tapasztalat szétválaszthatatlan egységet, személy szerinti egységet¹ alkot. Az a kijelentés, hogy „*Jézus Krisztus maga az őskép*”², mindig erre az ősképi tapasztalatra utal. Az őskép *egyszerre* hirdeti az ember bűnösségét és megváltottságát, az igazságot és az irgalmasságot, egyszerre vádol és felment.

Ha valakinek ki akarok tárulkozni, ha valakinek igazán meg akarom mutatni magam, akkor a tapasztalataimat osztom meg vele. A tapasztalat az egyénre jellemző mintázatot visel, ezért abból az egyén megismerhető. Krisztus tapasztalata – az ősképi tapasztalat – az ember számára is adott.

Mivel Isten megtestesülésében az emberhez „kötötte” magát, arányosságot vont, mértéket adott, a teljes emberbe belehelyezkedett, mint teljes Isten; az ember mértékegységével kifejezte teljes istenségét úgy, hogy a teljes embert végtelenül megszentelte, fölemelte, megdicsőítette és láthatóvá tette Jézus Krisztusban; *ezért* ha az ember meg akarja tudni, mi a teljes Isten, akkor nem kell más kategórián belül keresgélnie, hanem saját emberségét (saját mértékét) kell kiteljesíteni, ami végső soron azt jelenti: Krisztushoz hasonlóvá kell válnia. *Az ősképet kell leképeznie*. De vajon mit jelent az ősképet leképezni? Krisztus tapasztalati struktúrájában tapasztalni, tapasztalati egységben lenni az ősképpel. Ha valaki valóban magáévá teszi ezt a kettős struktúrát, akkor saját egyéni élete is e kettős tapasztalati mederben fog zajlani. Az ősképet követő emberi egzisztencia két alapvető felismerés, a bűnösség és a megváltottság felismerése körül mozog. Erről a kettős tapasztalatról írja Blaise Pascal, hogy „...*mindenből e két igazság bizonyítékai világlanak felénk.*”³

¹ Vö. hüposztatikus egység vö. khalkédóni dogma, ld. DH 300kk.

² Vö. „*Jézus Krisztus ... tehát az Őskép, az Ősikon.*” LV. *Az óorosz kultúra ikonarcúsága.* 59. oldal

³ Blaise Pascal (1978): *Gondolatok.* (ford. Pődör László) Gondolat Kiadó, Budapest 556. töredék 220. oldal

A keresztény egzisztencia ezt a leképezést éli. Folyamatosan magába „rajzolja” az ősképet, azáltal, hogy az ősképi tapasztalatot egyre inkább saját tapasztalatává teszi.

Az ősképi tapasztalatban Krisztus az ember bűnösségét (az istenismeret hiánya) megtapasztalja, de ő maga nem követ el bűnt (mindvégig ismeri Istent). Az ember megváltottságát megtapasztalja, de speciális módon, ugyanis benne megy végbe a megváltás. Ezért az őskép a maga teljességében leképezhetetlen, az embernek mégis készítése van rá.

A beteljesíthetetlen feladat mint fogalom két alapvetően különböző módon értelmezhető. Az egyik értelmezés a tragédiával rokon. A görög mitológiából ismert Sziszüphosz alakja, aki a Tartaroszban¹ arra ítéltetett, hogy egy nagy követ görgessen a hegy csúcsáig, ám mielőtt a csúcsot elérné a kő, minduntalan visszagurul, így Sziszüphosz munkája soha nem érhet célt. Szenvedése a kilátástalan tevékenység kárhozata. Az őskép leképezésének lehetetlensége azonban nyújt egy másfajta értelmezési lehetőséget is. A teljesíthetetlen feladat fogalmának keresztény értelmezésében a feladattal való foglalatosság érezteti meg az emberrel egy-egy pillanatra, hogy milyen lenne, ha ez a leképezhetetlen őskép töltene ki, határozná meg minden pillanatot. Éppen ezért ez a leképezés – annak ellenére, hogy az ember számára lehetetlen –, egyfajta megismerése az ősképnek. Az ígéret realitásának megérezése. Matematikai hasonlattal élve az őskép és a leképező ember két párhuzamos egyenes, amely a végtelenben találkozik.² Ez ösztönzi az embert a szüntelen leképezésre.³

¹ A Tartarosz a görög mitológiában a kárhozat helye.

² „Ha így közelítjük meg, a keresztény tapasztalat nem lehet más, mint az a folyamat, amelynek során a hívő egzisztenciája belenő Krisztus egzisztenciájába, annak nyomán, hogy Krisztus fokozatosan beleformálja magát.” HUB. *A dicsőség felfénylése*. 213. oldal

³ A leképezés és a leképezés lehetetlensége a világi esztétikában is értelmezhető fogalom. Az alkotó ember folyamatosan átéli az invenció és a megvalósulás közötti differenciát, amely aztán újabb megvalósítás alapja lesz. Ez az alapja annak a feltételezésnek, hogy ha egyszer egy műben sikerülne megragadni a lényegét, ha egy szóban ki lehetne mondani az ember legmélyebb kérdésére a választ, akkor a feladat, (esztétikai síkon az alkotás) megszűnne. A mű készítése, a művészet mint olyan értelmét vesztené és magától megszűnne.

Vö. Varga Ferenc (2005): *Szoborfaragásról a technokultúra és a tömegmédiá korában – Tézis a szobrászatról a szobrászat antitézisének idején* DLA-dolgozat Kiotói Városi Művészeti Egyetem Képzőművészeti Kar *Sikertelen kísérlet a szoborfaragásra hívó készítés megtagadására*

Az ősképp tapasztalásának (az ősképi tapasztalathoz hasonlóan) kettős struktúrája van: a hit és a látás. Krisztus tanítványaival kapcsolatban ez a kettős struktúra (Krisztusba vetett hit és Krisztus látása) nem okoz különösebb gondot, hiszen Krisztus kortársaként (szemtanúként) a látás mint tapasztalási kategória minden további nélkül értelmezhető. Ezzel szemben első ránézésre úgy tűnik, hogy (a tapasztalás kettős struktúrája szempontjából) különbség van a tanítványok számára adott istentapasztalás és a későbbi korok keresztényei számára adott istentapasztalat között. Úgy tűnik, hogy a keresztény egzisztencia mai megvalósítói számára csupán a hit tapasztalási kategóriája adott, ellentétben Krisztus tanítványaival, akiknek a látásban is részük volt (hiszen történelmi személyként is láthatták Krisztust, és a vele kapcsolatos eseményeket konkrét fizikai valójukban tapasztalhatták).

Ez az érvelés idealizálja a látást, azzal, hogy objektív érvényt tulajdonít neki. Nem szabad elfelejteni, hogy – mint ahogyan azt Jézus elutasítása a kortársai körében jól példázza – a történelmi személy valóságos fizikai látása még *nem az ősképp látása*. A tanítványoknak az a tapasztalása, amely Jézus Krisztusban *meglátja* az ősképet, túlmutat a semleges észlelésként értett látáson. Az ősképp tapasztalásának kettős struktúrájában a látás nem azonos a profán életben megszokott idealizált látásfogalommal. A meglátás és hit kettős struktúrája ezért lehet teljesen azonos a Jézus kortársaként élt tanítványok és a ma élő keresztények számára. Másképp fogalmazva: *hit és látás, illetve látás és hit között ma pontosan olyan hosszú az út, mint akkor*¹.

¹ „Ezért pedig nem egyszerűen arról van szó, hogy az apostoloknak a hiten kívül többletként még a látás is sajátjuk volt, míg nekünk a látást nélkülöző puszta hit lehet osztályrészünk; nem, azáltal, hogy a szemtanúk részt adnak (relatív és viszonylagos) ősképi tapasztalatukból, saját szintünkön krisztustapasztalatuk teljes struktúráját leképezzük.”
HUB. *A dicsőség felfénylése*. 290. oldal

Az előző fejezetben – Balthasar gondolatmenetét követve – bemutattam, hogy az ember hétköznapi értelemben vett látása még nem az öskép látása. A tanítványok tapasztalata, amely meglátja Krisztusban az ösképet, túlmutat a semleges értelemben vett látáson. De vajon ez a *meglátás* hogyan és min keresztül megy végbe?

Órigenész¹ az ember szellemi, testi egysége² alapján az érzékelést is kettősnek mutatja be. Nézete szerint az isteni dolgokra külön érzék irányul³, amely azonban a természetes érzékszervi tagolódás mintájára szintén osztályozható.⁴ Ennek a kettős érzékelésnek⁵ az alapgondolata a Biblia Teremtéstörténetéhez nyúlik vissza. Órigenész szerint már az ember bűnbeesés előtti érzékelésére is igaz a kettős érzékelés elve. Szerinte ez az érzékelés a bűnbeesés előtt az Istenre nyitott szem, az isteni szándékot észreévő szem, a „helyén levő” ember látása jegyében zajlott. Ezt Órigenész a *szép, a jó* észrevételével, *meglátásával* érzékelteti. „...látónak [nevezi – megjegyzés tőlem], amikor a következőket mondja az asszonyról: »látta az asszony, hogy a fa evésre jó, szemre szép, és tekintetre gyönyörű,« [Ter 3,6]”.

¹ Órigenész (185-253), kora leghíresebb teológusa és Szentírás-magyarozója.

² „Isten emberei pedig azt mondják, ez a romlandó valóság a romolhatatlantól [Istentől – megjegyzés tőlem] különböző romolhatatlanságba öltözik, a halandó pedig a halhatatlantól [Istentől – MG megjegyzése] különböző halhatatlanságba. [1Kor 15, 53]” (Kelszosz ellen VII. 32)

³ „Aki viszont mélyebben megvizsgálja ezeket a dolgokat [a látomás kérdését – megjegyzés tőlem], azt fogja mondani, hogy létezik – amint az Írás nevezi – egy bizonyos isteni nemű érzékelés, amit Salamon szavai szerint csak azok találnak meg, akik már boldogok: »isteni érzékelést találász« [Péld 2,5]” (Kelsosz ellen I. 48)

⁴ „Ennek az érzékelésnek a fajai: a látás, mely a testi dolgoknál magasabb rendű valóság megpillantására képesít, ebben mutatkoznak meg a kerubok és szeráfok, a hallás, mely olyan hangokat fog fel, amik nem a levegőben jönnek létre, az ízlelés, mely az égből leszállt és a világnak életet adó kenyerét ízleli meg [Vö. Jn 6,33], s hasonlóképpen a szaglás, mely érzékeli azt az illatot, amelyről Pál azt mondja: Krisztus illata Istenért [2Kor 2,15], és a tapintás, melynek kapcsán János azt mondja, kezével megtapintotta az élet Igéjét.[1Jn 1,1]” (Kelszosz ellen I. 48)

⁵ „Hamisan állítja tehát Kelszosz rólunk, [keresztényekről – megjegyzés tőlem] miszerint azt reméljük, hogy testi szemekkel történik majd Isten látása, és fülünk hallja meg majd szavát, és érzékelhető kézzel érintjük őt meg. Mi ugyanis tudjuk, az isteni Írások kettős jelentésben használják a testi szemek szót, és hasonlóképpen a fülek és kezek kifejezést. [Órigenész a homóümosz kifejezést használja, ami azt jelenti, egy kifejezés több, egymástól jellegében különböző realitás megnevezésére szolgál – a szerk. megjegyzése] S ami mindezeknél csodálatosabb, egy istenibb érzékelésről is beszél, ami más, mint a többség számára szokásos értelemben vett érzékelés.” (Kelszosz ellen VII. 34)

Ugyanakkor pedig szintén a kettős érzékelés alapján nem látónak is tartja az embert: „...nem csak ott, ahol arról beszél, hogy a kígyó mint vakszeműnek mondja neki: »mert Isten tudja, hogy azon a napon, amelyen esztek róla, megnyílik a szemetek,« hanem ott is, ahol arról van szó, »ettek belőle és megnyílt mindkettőjük szeme« [Ter 3, 6-7].” Tehát – Órigenész szerint – a bűnbeesés előtt az ember testi szemei csukva voltak, hogy ne zavarják a lélek szemeit a látásban. A bűnbeeséssel ez az állapot megfordult. „Megnyíltak tehát érzéki szemeik, amelyek korábban szépen csukva voltak, hogy ne zavarják a lélek szemét a látásában; szerintem azonban a lélek szemei, amelyek addig Istent és az ő paradicsomkertjét látták, és örvendeztek benne, a bűn miatt becsukódtak.”¹ Órigenész e kettős látás elve alapján magyarázza Krisztus látásról és vakságról tett kijelentését is „Ezért van az is, hogy Üdvözítőnk, aki tudott a bennünk lévő kétfajta szemről, ezt mondja: »ítélkezni jöttem a világra, hogy akik nem látnak, lássanak, és akik látnak vakká legyenek.« [Jn 9,39] A nem látnak fordulattal a lélek szemeire utal, amelyeket az Ige látókká tesz, amik viszont látnak, azok az érzéki szemek, ezeket ellenben vakká teszi, hogy ne zavarják a lelket annak nézésében, amit néznie kell.”² A bűnbeesés választása ebben az értelemben választás Isten szemlélése (Istennel látni) és az Isten nélküli látás (önerőből látni) között. A kettős érzékelés órigenészi értelmezéséből következik, hogy az ember eredendően (a kettősség lehetősége mellett), nem tud³ másról, mint Istentről.⁴ Ez a szellemi érzék Istenre „hangolt” és arra van, hogy Istent és benne a teremtést

¹ (Kelszosz ellen VII. 39)

² (Kelszosz ellen VII. 39)

³ Fontosnak tartom megjegyezni, hogy a „nem tud” és a „nem tudhat” között itt lényegi különbség van. Ugyanis annak ellenére, hogy az embernek a bűnbeesés előtt nincsen *másról* tapasztalata, csak Istentről (mindent Istennel lát), nem értelmezhetetlen számára a kígyó ajánlata, miszerint az ember szert tehet egy *másik* látásra is, amely Istentől független. Ezért a „nem tud”-ból nem következik a „nem tudhat”.

⁴ „... a kígyó mint vakszeműnek mondja...” A kígyó vaknak nevezi az embert az Isten nélküli érzékelés szempontjából. „szemeik, amelyek korábban szépen csukva voltak, hogy ne zavarják a lélek szemét a látásában”

önmaga „önazonosságában”¹ érzékelje. Az érzékeknek ez az Istenre beállított² „gyűjtőlencséje” térítődik el, majd pedig töredeznek részekre a bűnbeesés után. Balthasar írja Órigenészt értelmezve: „*Ádám Istent látó szellemi szeme becsukódik, miközben testi szeme kinyílik.*”³ Órigenész gondolatmenetéből kitűnik, hogy a kettős érzékelés adottsága, és az érzékelés működése két külön dolog. Mindkettő jelen volt az emberben, ám a bűnbeesés előtt a szellemi érzékelés *állapotában* élt, a bűnbeesés után pedig a természetes érzékelés állapotában él. A kérdés ezek után többrétű:

Mit érzékelhet az ember a természetes érzékelés állapotában?

Megvan-e még az ember szellemi érzékelése?

Visszakerülhet-e az ember a szellemi érzékelés állapotába?

Balthasar felhívja a figyelmet arra, hogy Ádám, „tekintetváltását” nem szabad túl mereven értelmezni. Ugyanis egy ponton túl a bezáruló szellemi érzék⁴ azt a gondolatot indukálhatja, hogy az ember számára Isten megismerése, felismerése a bűnbeesés után már elvileg lehetetlen. Balthasar ezzel szemben azzal érvel, hogy a teremtett világ, amelyről Isten többszörösen kinyilvánította, hogy *jó*⁵, nem változik meg pusztán az ember szabad akaratából fakadó döntésből. Ha ez igaz, akkor a teremtett világ ugyanúgy magán hordozza az isteni teremtés *jóságát*, mint a bűnbeesés előtt. Tehát a jelenség jósága (a teremtett világban) még mindig adva van.⁶ „*A világ és az anyag nem rossz, rosszá csakis a szabad akarat lehet, s ezért az anyagi állapot összességében helyes kiindulópont a felfelé törekvő szellem számára...*”⁷

¹ értsd: Isten teremtő szándéka szerint

² „*A keleti kereszténység hagyományában ... Ádám nem a tökéletesség csúcsáról zuhant alá a bűnbeeséssel – mint ahogy ezt a nyugati teológia hallgatólagosan elfogadja –, hanem a kezdeti tisztaság igen magas, de nem kikezdzhetetlen fokáról. Hitvalló Szent Maximosz öt olyan megosztottságot sorol fel, amely Ádámban megoldatlan kettősség maradt.*” NG. *A szem börtöne.* 189. oldal

³ HUB. *A dicsőség felfénylése.* 349. oldal

⁴ „*Ádám Istent látó szeme becsukódik...*”

⁵ Vö. Ter 1,1-31 hétszer jelenik meg Isten jóváhagyó tekintete: „*Isten látta, hogy ez jó.*”

⁶ Vö. „*Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.*” Róm 1,20

⁷ HUB. *A dicsőség felfénylése.* 349. oldal

Azt a kérdést, hogy az ember miért is akar „felfelé törekedni”, *a több* (tapasztalat) című fejezetben már tisztáztam. Azzal, hogy a természetes érzékek számára adott a több tapasztalata, nyilvánvalóvá válik, hogy az ember egyrészt nem veszítette el szellemi érzékelését, másrészt pedig nem szűnt meg teljes mértékben a szellemi érzékelés *állapotában* lenni.

Ezek után a kérdés, elsősorban arra irányul, hogy hogyan tudná az ember a szellemi látást *teljesen* visszaszerezni. Adódik a gondolat, hogy talán pontosan úgy, ahogy elvesztette azt. A szabad döntésen, a szabad akaraton keresztül. Balthasar írja: „*Órigenész gyakran beszélt arról, hogy minden keresztény erény két összetevőből áll: az egyiket az ember inkább kiküzd magának, a másikat a kegyelem ajándékozza ... ezt az ... ajándékot az emberi törekvésre adott isteni válasznak tartotta.*”¹ Ha ezt a „kiküzdést” az érzékekre vonatkoztatom, akkor egyfajta érzékfejlődési perspektíva mutatkozik. Ez a gondolat csak addig hathat idegennek, amíg az érzékelést – a hétköznapi életben szokásos módon – adottságként fogom fel.² Tehát valami olyan dolognak, amely az egészségesség mértéke szerint statikusan van jelen. Ezzel szemben az érzékelés, amelybe a mindennapi életben sokszor olyan nagy bizalmat fektetünk, folyamatos változás. Ugyanazt a jelenséget, dolgot képtelenek vagyunk akár csak kétszer is ugyanúgy érzékelni. Ezért az érzékelés felfogható egyfajta matériaként, gyúrható anyagként. Fejleszt-hető és visszafejleszthető a látás, a hallás, a tapintás, a szaglás és az ízlelés is. A megváltozott érzékeléshez megváltozott tapasztalat is társul. A gyakorlott szem és fül egészen mást lát és hall meg, mint az elhanyagolt. Ha változásról, fejlődésről beszélünk, akkor mindig feltehető a kérdés: Mi a minimum és mi a maximum?

¹ Uo.

² „*A legbehatóbban Claudel [francia költő, író és diplomata – megjegyzés tőlem] a látásról beszél, szertefoszlalni igyekező az a látszatot, hogy a látás csakis objektív szemlélés. A fény színek és árnyalatok sokaságán keresztül küzd el magát a szemhez, amely a véges szellem önálló szervvé képződött igénye a látásra, az a fényszikra, amelyet Isten azért helyezett belé, hogy a körülötte elterülő sötétséget alakká szervezze; a látásban egymásnak szegül és egymásba tekint, kölcsönösen megvalósítja egymást a külső és a belső. »Nemcsak egyszerűen szemléljük, hogy miként létezik a világ, hanem látván létezzük a világot« [idézi Balthasar Claudelt].” HUB. *A dicsőség felfénylése*. 381. oldal*

Az érzékelés minimuma a szándékoltan¹ minden ízében természetes érzékelés, maximuma pedig a szellemi érzékelés². A kettő között az ember küzdi ki és fogadja el az érzékei alakulását. De vajon hogyan zajlik ez a szellemi érzékelés?

Loyolai Szent Ignác *Lelkigyakorlatos könyv*-ében a szellemi érzékelés konkrét gyakorlatokra lebontva jelenik meg. A könyv „módszere”, az „*érzékek alkalmazása*” szerint a lelkigyakorlatozónak az érzékeit kell alkalmaznia arra a hittitokra, amelyet megelőzően szemlélte. Például Krisztus elfogatása kapcsán így ír: „*Első elő-gyakorlat: A történet, hogyan jött le krisztus Urunk tizenegy tanítványával Sion hegyéről, ahol vacsoráztak, Jozafát völgyébe; nyolc tanítványt a völgy egyik részében hagyva, a többi hármat pedig a kert valamely részében, imába merül és vércseppeket verejtékezik. Miután pedig háromszor imádkozott az Atyához, és felkeltette három tanítványát, és miután hangjára földre hullottak ellenségei, s Júdás megcsókolta őt, és Szent Péter levágta Malchus fülét, amelyet Krisztus visszaillesztett, hogyan fogják el mint gonosztevőt, és vonszolják a völgyön át lefelé, majd ismét a dombon fölfelé Annás házába.*”³ Ezzel az evangéliumi történettel kapcsolatban a lelkigyakorlatozó első feladata a „helyszín kialakítása”: „*Második előgyakorlat: Lássam a helyet, ti. a Sion hegyéről a Jozafát völgyébe vezető utat, hasonlóképpen a kertet is, hogy széles-e, hosszú-e, ilyen-e, olyan-e.*”⁴ A helyszín kialakítása, a lelkigyakorlatozó képzelőerejét, fantáziáját veszi igénybe, míg végül az érzékelésre is kiterjed: „*Harmadik előgyakorlat: Kérjem, amit kívánok. Ez a kérés sajátos a szenvedéstörténetről szóló elmélkedésnél. Kérjek fájdalmat a fájdalmakkal telt Krisztussal,*

¹ mivel az ember eredendő nyitottságában már eleve benne van valamilyen szinten a szellemi érzékelés, hiszen a több tapasztalata is adott számára, amit csak a hozzá való tudatos viszonytal képes semlegesíteni. Vö. *több* (viszony)

² Balthasar idézi Karl Barthot: „*Az ember észrevése ekkor – hiszen eléri célját – azonos gondolkodásával; teste akkor mindenestől lelke szolgálatában áll. És gondolkodása mindenestől észrevést követi, nem más, mint teljes látás és hallás.*” HUB. *A dicsőség felfénylése*. 367. oldal vö. a dolgozat egyik tézise: a több tapasztalata vallás, filozófia, művészet egysége átmenet (vallás, filozófia, művészet) Ennek analógiájára: a természetes a természetfeletti felé mutat, a természetes érzékelés – eredendő irányultsága szerint – a szellemi érzékelésbe torkollik.

³ Loyolai Szent Ignác (1994): *Lelkigyakorlatok*. Kiadja a Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya 122. oldal

⁴ Uo.

megettörtséget a megtört Krisztussal, könnyeket, benső szenvedést a nagy kín miatt, amelyet Krisztus szenvedett el értem.”¹

Kétségtelenül szokatlan megoldással állunk szemben. Mi is történik itt? A hívő egy szentírási szakaszt elolvas, majd pedig gondolatban a képzelőerejére támaszkodva kialakítja képzeleti képként, mind a helyszínt, mind pedig a szereplőket. Eközben ő maga nem kívülről látja az eseményeket, hanem a jelenet részeseként szemléli mindezt. Ezen felül pedig érzékeit bevonva azonosul a Szentírás alapján elképzelt jelenettel. Mindezt Szent Ignác a „*lelki haszon*” reményében tanácsolja. De mi az a haszon, ami az „*érzékek alkalmazásán*” keresztül nyerhető?

Szent János első levelének prologusa² alapján a mai hívő – mivel az apostolok a Szentírásban részt adtak tapasztalatukból – szintén részesülhet a Krisztust érzékelő hallásából, látásából, szemléléséből, tapintásából. Erre természetesen lehet azt válaszolni, hogy ez pusztán *csak* szellemi hallás, látás, szemlélés, tapintás. Ez igaz, de akkor rögtön adódik a viszont kérdés, hogy vajon pl. a Krisztus kortársaként élt, de Krisztust el nem ismerő farizeusok, akik fizikálisan hallották, látták, szemlélték és tapintották Krisztus történelmi személyét, elmondhatták-e magáról, hogy „*Igen, az élet megjelent, láttuk*”.³ Aligha. Ezek szerint tehát az a tény, hogy a tanítványok Krisztusban *meglátták „az élet Igéjét”*, már akkor is csak a szellemi érzékelés keretében volt lehetséges.⁴ Úgy gondolom, ezen a ponton mutatkozik meg a szellemi érzékelés jelentősége a legteljesebben. Ez a következőkben nyilvánul meg: Jézus Krisztus a keresztény tanítás szerint emberré lett, és az Atya Egyszülötjeként lépett az emberek közé. Ezzel az Isten az

¹ Uo.

² „*Ami kezdettől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit a kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek. Igen, az élet megjelent, láttuk, tanúságot teszünk róla, és hirdetjük nektek az örök életet, amely az Atyánál volt és megjelent nekünk. Amit láttunk és hallottunk, azt nektek is hirdetjük, hogy ti is közösségben legyetek velünk. Mi ugyanis az Atyával és az ő Fiával, Jézus Krisztussal vagyunk közösségben. S azért írjuk ezeket nektek, hogy örömünk teljes legyen.*” (1Jn 1,1-4)

³ 1Jn 1,2

⁴ Vö. az érzékek újjászületése Jn 3,3

ember számára érzékelhető valóságban nyilvánult meg, ami egyúttal legitímálta érzékelhetőségét. Tehát azzal, hogy Isten érzékelhető testként jelent meg és mintegy érzékelésre bocsátotta önmagát, az ember egyszersmind fel is lett szólítva arra, hogy érzékelje.

Ugyanakkor belátható az apostolok példáján keresztül, hogy Isten Jézus Krisztusban nem úgy kívánt megjelenni, mint a világ tárgyai, amelyek bizonyos evidenciával, és ebből adódó kötelező érvénnyel vannak jelen, hanem látás és meglátás (természetes érzékek, szellemi érzékek) között meghagyta a szabad akaratot fenntartó választási lehetőséget. Krisztus korában sem volt és ma sem kötelező meglátni Krisztusban az Istent. Ugyanakkor a *meglátás lehetősége* (Krisztus kortársaként és a Krisztus utáni korokban egyaránt) a szellemi érzékelésben adott.¹

A meglátás és a szellemi érzékelés fogalmak első ránézésre nagyon elvontnak tűnhetnek a hétköznapi gondolkodás számára, amely az érzékelést elsősorban a valósághoz köti, a valóságot pedig elsősorban az érzékeléshez. Éppen ezért az érzékelés bármiféle „irányítása”, az akarattal való összekötése (a szubjektív érzékelés foglama) rendkívül kényes helyzetet teremt. Mivel az ember a valósághoz csakis érzékszervein keresztül férhet hozzá, ezért az érzékek választási lehetősége (szellemi érzékelés) megrengeti a valósággal ápolt egyszerű és szükségszerű viszonyt. Hiszen ha az érzékeink megváltoznak, akkor megváltozik a valóság is, amit érzékelünk.

Ennek háttérében természetesen ott munkál az a félelem, hogy az ember teljesen „elveszítheti” a „valóságot”. Érthető félelem ez, annak ellenére, hogy az ember kisebb-nagyobb dolgokban naponta megéli a valóság megváltozását. De mitől is félünk itt pontosan? Attól, hogy az érzékek szubjektív alakításával egyszercsak egy olyan „helyen” találjuk magunkat, ami „nem valóság”, és ebből a „nem valóságból” – mivel érzékeink már csupán ezt érzékelik – nem tudunk kitekinteni.

¹ Vö. Mt 16,17

A valóságot szeretnénk adottságként felfogni, rajtunk teljesen kívülálló fix pontként megjelölni. Igyekszünk valamiféle evidenciát szerezni a valóságnak, ami egyértelműen rögzíti, bebetonozza a valóságot. Szeretnénk hinni, hogy a látható természetes világ olyan világ, amely az emberi szubjektumtól függetlenül adott az egyén számára. Ezzel az ember megspórolhatna egy roppant feladatot: a valóság megalkotásában való rész-vételt, a megvalósítást¹, vagyis azt, hogy az ember az egzisztenciájával adott szubjektumán keresztül viszonyuljon a világhoz. A valóság és megvalósítás szavak azonban összefüggnek. Ez a gyakorlatban azt jelenti, hogy nem létezik olyan valóság, amely az egyén (a szubjektum) közreműködése nélkül jön létre.

Ha ez igaz, és a valóság – amellett, hogy „adva van” – számunkra feltétlenül megalkotásra szorul, akkor a *megvalósítás* minden embernek saját egzisztenciájából fakadó feladata. Ezzel együtt felmerül a kérdés, vajon honnan lehet a megalkotott valóságról bizonyosságot szerezni. Mit lehet kezdeni egy szubjektív valóságfogalommal? Mi alapján tud az ember egy konkrét *megvalósítás*, *meglátás* mellett dönteni? Úgy gondolom, ez csak úgy lehetséges, ha ez ember valamilyen *meggyőzőerő* által *meggyőződik* a kérdéses kibontakozás valóságától.

A hétköznapi életben mindenféle kibontakozás (bármiféle megnyilvánulás) a *meggyőzőerő* ítélőszéke elé áll. A meggyőzési szituációban az ember alapvetően háromféleképpen viselkedhet.

- (1) Negatív módon viszonyulhatok a kibontakozáshoz. Ilyenkor szubjektumomat bevetem és ellenérvekkel küzdök a meggyőzés ellen.
- (2) Semleges lehetek, amikor úgy döntök: én magam egészen visszahúzódok, hogy a kibontakozás önmagában hódítson meg, ha tud. Ebben az esetben egy kibontakozásnak annál nagyobb meggyőzőerőt tulajdonítok, minél kisebb személyes részvételt kíván tőlem.

¹ Vö. A tényektől eljutni a valóságig (Hankovszky Tamás: *A valóság visszahódítása Pilinszky János evangéliumi esztétikájának egyik alapfogalma* In: Katekhón 2 (2005) 4. 459-489.) (<http://hankovszky.tamas.btk.ppke.hu/pb/valo.pdf>)

(3) Viszonyulhatok eleve pozitívan is a kibontakozáshoz, ebben az esetben már meg is vagyok győzve. Hiszen itt – mivel azonosulni tudok a kibontakozással – én magam sietek segítségére.

Negatívként azt mondom: „Ha ez a valami igaz, akkor ki kell, hogy tudja állni az összes ellenérvemet. Tehát jól teszem, ha támadom.” Semlegesként az álláspontom: „Ha ez a valami igaz akkor nem szorul rá az én segítségemre, vagy támadásomra. Tehát jól teszem, ha nem adok számára sem pozitív, sem negatív irányból kapaszkodót.”

A három lehetséges eset közül az első kettő (a negatív és a semleges viszonyulás) tekinthető a szó általánosan elfogadott értelmében elfogulatlanak, és ezért kívánatosnak. A gyakorlatban a gyanakvás, és ennek megfelelően a negatív hozzáállás az a vélt vagy valós ellensúly, amely megvéd az átveréstől. Tisztán elméleti szinten az emberek általában a semleges hozzáállást preferálják, ezzel mintegy birtokolni vélik az előítéletmentesség, a prekoncepció nélküliség eszményeit. A pozitív hozzáállást választó emberhez általában a hiszékeny, manipulálható, elfogult, stb. jelzők tapadnak.

Ennek fényében némiképp meglepő, hogy Balthasar Krisztus alakjának meggyőzőerejét a személyes pozitív válaszhoz köti. *„Ez az önmagát megmutató alak ...nem erőszakolja rá magát az emberre. Ha rásúlyosodna az emberre, ha nem lehetne elutasítani, akkor némiképp olyan lenne, mint a matematikai bizonyítások, evidenciák, amelyekben a személyes szabadságnak és döntésnek semmilyen szerepe nincs. Az evidencia, amellyel Isten kinyilvánítja magát, azért a legfőbb evidencia, mert meghagyja – hiszen odaajándékozta – az emberi szabadságot. És csakis a szabadon választ adó szeretetre kíván – a maga módján – rásúlyosodni a szeretet evidenciájával, ami csak akkor lehetséges, ha a szeretet hozzátartozik az alak értelméhez, ha azonos ezzel az értelemmel.”*¹Ezzel Balthasar az isteni evidenciát nemhogy az emberi szubjektumtól függetlenül (semleges), hanem éppen hogy azon keresztül, azzal együtt megvalósulónak tekinti. Olyan

¹ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 450. oldal

modellt állít fel, ahol az evidencia a párbeszédben, a megismerésben rejlik. Éppen ezért – paradox módon – az alak rejtettségét, elrejlését¹ tartja annak a „helynek” (és ehhez szükséges az ember pozitív válasza), ahova a bizonyosság belenőhet.

Az elrejlés azonban csupán az egyik mozzanat, a „szabadon választ adó szeretetre”² ugyanis felragyog az alak. Az aktus személyhez kötöttségéből következik, hogy az alak nem valahol messze keresendő, hanem az emberhez legközelebb képződik meg, magában az emberben. „*A keresztény kontempláció a legkevésbé sem valami távoli képet szemlél, hanem – Pál szavai szerint – olyan folyamat, amelynek folyamán a szemlélő átalakul azzá a képpé, amit szemlél, »észlelvén megvalósítja« (realize) azt, amit állít.*”³ Az ember feladja saját (vélt) mértékeit, és a szemlélt kép mértékeihez hasonul. Ez nem pusztán elméleti szemlélődés, hanem az egész egzisztenciát érintő aktus. Az aktus logikája pedig az emberből kiindulva, az emberen túlra mutat. „*Nem én vonok le magamnak következtetéseket abból, amit látok, hanem az, amit látok (ha valóban úgy látom, ahogy van), vonja le következtetéseit és fejt ki következményeit bennem.*”⁴ A történés helye az emberi szubjektum. Ez az egyetlen hely, ahol a történés személyes valóságként jelenhet meg. Másképp fogalmazva azt lehet mondani, hogy a kép a szubjektumban hoz létre objektív evidenciát, ezzel pedig magát a szemlélőt teszi egyre inkább önmagához (igazi önmagához) hasonlóvá, „*a szemlélő átalakul azzá a képpé amit szemlél.*”

¹ Alátámasztják ezt Pascal vélekedései is. Ő ugyanis a rejtettséget olyannyira lényegesnek gondolta, hogy hiányát már egyenesen a kereszténység hiányának tartotta. „*A tökéletes világosság használna ugyan a szemnek, de ártana az akaratnak. Meg akarja alázni a kevélységet.*” „*Minthogy Isten elrejtőzött, minden vallás hamis, amelyik nem azt tanítja, hogy ő elrejtőzködő Isten; és egyetlen vallás sem képes okulásunkra szolgálni, amelyik ennek nem adja magyarázatát.*” Blaise Pascal: *Gondolatok* 581.tördék. - Az alak rejtettsége a megtestesülésben sem szűnik meg, hiszen Jézus Krisztus nem a magánvaló Istent mutatja be. Krisztus működése során viselkedésével is kifejezi lényének rejtettségét. Megdöbbentő erejű csodákat tesz (felragyogás) majd pedig megtiltja, hogy beszéljenek róla (elrejlés).Vö. Márk evangéliuma *messiási titok* fogalma.

² HUB. *A dicsőség felfénylése*. 450. oldal

³ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 453. oldal

⁴ Uo.

Ebből már látható, hogy olyan evidenciáról van itt szó, amely a szubjektumban képződik meg, viszont „ennek ellenére” mégis objektív érvényű. Balthasar ezt így fogalmazza meg: objektív evidencia szubjektív feltételekkel.

Ha az objektív evidencia szubjektív feltételeit keresem, vagyis arra akarok választ kapni, hogy milyen feltételeknek kell teljesülnie, hogy Krisztus alakja objektív evidenciát nyújtson, akkor Balthasar szerint alapvetően két dolgot kell megemlíteni. (1) *Az egész egzisztencia összhangja Krisztus alakjával.* Mivel a krisztusi alak az egész egzisztenciát szólítja meg, erre a „hangra” szükségképpen csak egy egész egzisztenciával lehet válaszolni. (2) *Befogadása annak, ami eleve adott, úgy, ahogy önmagában van és megmutatkozik.* Ez a követelmény olyan viszonyt kíván az alakkal, amely elfogadja, hogy az alak van olyan gazdagságú és mélységű, hogy *minden más* ki tud bomlani belőle anélkül, hogy külső segítségre, kiegészítésre szorulna. Csak ennek elfogadása ismeri el az alakot valóságosan a létezés centrumaként. A hívő egyre teljesebb egzisztenciájával fordul az alak felé, miközben tapasztalja, hogy amit szemlél, nem lehatárolt kiterjedés. Végtelen kibomlást fedez fel, és ez kedvesebb számára, mint bármi más. Hiszen így igazi megismerési vágyát nem kell fékeznie attól való félelmében, hogy szenvedélyes keresésében egyszer csak átfogja, kimeríti létének alapját. Balthasar és Keresztes Szent János is hasonlóan ír erről az örömteli tapasztalatról: *„Mi is szerezhette nagyobb nyugalmat az embernek, mint tudnia: nem kell tartanom attól, hogy valaha is megértem és kimerítem Istent, ám örök felfoghatatlansága mindörökké befoghatatlan és kimeríthetetlen ismeret és szeretet forrása.”*¹ *„Sohase keresd nyugalmaidat abban amit Istenből megértesz, hanem inkább abban, amit nem értesz benne. Szereteted és gyönyörködésed ne arra támaszkodjék, amit Istenből föl tudsz fogni, hanem arra, amit belőle nem értesz és nem is érzel.”*² *„Lépünk*

¹ HUB. *A dicsőség felfénylése.* 473. oldal

² Walter Nigg idézi Keresztes Szent Jánost, Walter Nigg (2007): *Nagy szentek élete.* (ford. Kerényi Dénes), Jel Kiadó, Budapest 116. oldal

egyre magasabbra, annál sűrűbben homálylik, felhő tőlünk eltakarja, ámde éjjel is világlik.”¹

Balthasar objektív evidenciája tehát nem azt jelenti, hogy az alak bárkinek csak úgy felragyog, vagyis hogy a felragyogását megtapasztaló embernek nem kell bizonyos feltételeket (szubjektív feltételeket) teljesítenie, bizonyos készségekkel rendelkeznie. Persze az objektív evidenciát úgy is el lehetne képzelni, hogy csupán akkor lehet igazán objektív, ha akkor is kényszerítő erővel tör az emberre, amikor az semmit sem tesz; sőt, esetleg szándékosan ellene dolgozik. Ez a vélekedés azonban alapvetően sértene az ember szabadságát és szubjektum voltát. Attól még, hogy valami bizonyos feltételekhez kötött, lehet objektív. Az objektivitás ebben az esetben nem azt jelenti, hogy a szubjektum megsemmisül, hiszen a megtapasztaló ember szükségszerűen szubjektum, és tapasztalása szükségszerűen szubjektív.

Balthasar mégis objektívnek nevezi ezt az evidenciát, mert a szubjektumon *a meglátás lehetősége* múlik, nem *a meglátás tárgya*, tehát az alak. „*Az alak meglátásának szubjektív ... lehetőségi feltétele soha és semmiképp nem lehet hatással a tárgy objektív evidenciájának szerkezetére.*”² Az alak értelmességének fénye önmagában nyugszik. A Krisztus alkotta alak önmagában belsőleg helytálló és evidens (önmagából megérthető). A dolog szerkezetében rejlő helyesség felfogható, megérthető és képes arra, hogy az ember egész egzisztenciáját áthatva objektív evidenciát mutasson fel.

Hogyan igazolhatja önmagát az alak? Ha igaz és hiteles, akkor elég, ha önmagát bocsátja szemlélésre. „*Ha a szemlélődés egyetlen pontján sem mutatkozik hiba a szemlélt kép szerkezetében és arányaiban*”³, akkor a kibontakozó alak hiteles. A hiteles alak *esztétikai bizonyosságot* nyújt önmagáról. Olyan bizonyosság ez, amely azáltal fejt ki hatását, hogy a szemlélő körbejárja

¹ Keresztes Szent János (1988): *A lélek éneke. A szemlélődésből fakadó elragadtatottság strófái.* Helikon Kiadó, Gyomaendrőd

² HUB. *A dicsőség felfénylése.* 434. oldal

³ HUB. *A dicsőség felfénylése.* 454. oldal

összefüggéseit. Arányait egymáshoz méri, az egész és a rész közötti összhangot szemléli és közben egyre inkább megéli, hogy bármilyen közel is léphet a jelenséghez, mindig új és új, a rendszerbe tökéletesen illeszkedő elemek tűnnek fel. Ez a „feltárulás” ragadja meg, nyugtázza le a szubjektumot, és nyújt számára objektív evidenciát. Ez az *esztétikai bizonyosság* az alábbi mozzanatokban ragadható meg:

mérték és forma: Balthasar alapján állítható, hogy az, ami az evidenciát a szubjektumban kimunkálja, nem más, mint az alak szerkezetében, rendszerében, helyességében megnyilvánuló megragadó, lenyűgöző erő. Ez az önmagából kiinduló és önmagából teljességet nyújtó megmutatkozás az, ami igazi evidenciát nyújt. Az alak előre nem sejthető mélységei és körvonalai, arányai és logikái bomlanak ki kimeríthetetlen gazdagságban. Ebből adódik, hogy az alaknak nincsen szüksége külső mértékre, viszonyítási alapra ahhoz, hogy felragyogjon végtelen gazdagsága. Sőt, csak önmaga lehet önmaga mértéke. Az egyik dolgot a másikhoz mérem. Ha ez az egyik és ez a másik egy egész része vagy dimenziója, akkor azt mondhatom: az egész saját magával méretik meg. Ha pedig valamely egész részei vagy dimenziói egymás által méretnek meg, akkor együttvéve egységes formát alkotnak. Máskülönben nem áll össze forma. Az emberi test arányait ábrázoló képeken alapul vehetjük a kézfejet, az alkart, a fejet, a lábat, stb. és mindegyikkel kifejezhetjük az emberi test magasságát. Mivel a test magassága és az egyes testrészek ugyanannak az egésznek dimenziója és részei, mondható rá: az egész (az ember) önmagával méretik meg. Ekkor összeáll a forma. A forma lényegileg azáltal bontakozik ki, hogy részei, dimenziói minél gazdagabban kibomlanak. Természetes, hogy úgy fejeződik ki leginkább, ha önmagát felderítve saját részeit minél teljesebben felhasználva, az egyes részeket az egység vérkeringésébe kapcsolva, az egész és az egyes részek közötti összefüggés új és új aspektusának szüntelen felmutatásával teremt tökéletes összhangot. „*A forma mindig egymáshoz rendelt és egymáshoz hozzámért (pro-portio) részekből vagy dimenziókból áll, de úgy, hogy ezek legvégső mérő mértéküket nem saját*

magukban birtokolják, mivel az az egészhez kötődik, amely önnön végigmérésének egyszerre elosztója [azzal hogy részekre tagolódik – megjegyzés tőlem] és haszonélvezője [azzal, hogy valamely dimenziója kifejeződik – megjegyzés tőlem].”¹ Az egymáshoz rendelt részek és dimenziók részeseznek a mértékből, kifejezik azt, de nem birtokolják. Nem ők hordozzák magukban a mértéket, hanem az egész egészségével (azzal, hogy mint egész egységbe szervezi és összefogja részeit) nyújtja a mérték lehetőségét.

A mérték és a forma Jézus Krisztusra vonatkoztatása speciális helyzetet teremt. Krisztus mint Isten (mint az Abszolútum) lényegénél fogva semmiféle véges mértékkel nem mérhető. Az Abszolútum, az alaphalmaz nem keretezhető még egy nála is nagyobb rendszerbe. Nem tud egy még tőle is tágabb összefüggésbe ágyazódni, mert már eleve minden belé ágyazódik. Lényegénél fogva csakis saját magához mérhető, mint ilyen, minden dimenzióját saját magából kifejező, tökéletes „forma”. Innen már helyesebb az alak szót használni, mert a forma jelentése inkább a fizikai megjelenéshez kötött, az alak könnyebben vonatkoztatható a szellemi valóságra. Ha tehát Krisztus alakját valamiféle külső mérték alapján kellene „megrajzolni”, akkor ellentmondás lépne fel azzal, amit Krisztus önmagáról állít.² Ő maga saját mértéke, lényének egyik dimenziója csak lényének másik dimenziójával fejezhető ki, csak így igazolódhat egybehangzásuk.

összetettség, komplexitás: Az összetettség nem felesleges bonyolultság. Valami akkor bonyolult, ha létmódja egyszerűbb is lehetne, ill. kellene hogy legyen, illetve róla beszélve egyszerűbben is lehetne fogalmazni, de valamilyen ok folytán, a közlendő nincsen letisztítva, megszűrve és egyértelművé téve. Sok esetben ez a homályosítás szándékos, mivel a bonyolítás első ránézésre az összetettség látszatát kelti. Az igazi összetettség esetében a megjelenés roppant gazdag „szövedéke” maga az igazság. Ezért ezt a „szövedéket” szemlélve, egyre inkább kiderül, hogy a legkisebb mértékű változtatást sem tűri el anélkül, hogy

¹ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 436. oldal

² „Én vagyok az út, az igazság és az élet.” (Jn 14,6)
„Én vagyok a feltámadás és az élet.” (Jn 11,25)

sérülne igazsága. Az összetettség láttán persze minduntalan felmerül az ember gyöngeségének és tökéletlenségének kísértése: mivel az összetettség mértéke nem emberi mérték, ezért az ember előtt két lehetőség áll: (1) Vagy eloldódik saját mértékeitől és az összetettségbe valóban behatolva abból nyer új mértéket, és ezzel együtt fokozatosan mélyülő szemlélet, és elragadottságot (2) vagy pedig ragaszkodik saját mértékéhez, és saját mértékének védelmében megpróbálja a „szövedéket” részekre szabdalni, a szétszabdalt darabok tökéletességét megtörni. Amennyiben ezt (saját szubjektumán belül) sikerre viszi, a jelenség páratlansága számára megszűnik nyugtalanító jelenlét, önmagán túlmutató jel lenni.¹

rész-egész összhang: Az összetettségben rész és egész páratlan, élő összhangban mutatkozik meg. Az egész minden egyes elemben megjelenik, és ráirányítja figyelmünket a részletekre. Így alkot tökéletes, élő organizmust. A bonyolításban nincsen meg ez az összhang, így egyes részei gond nélkül lehántolhatók, hiszen a forma valódi életébe nem kapcsolódnak, élettelen vadhúsként csüggnek rajta. Balthasar először teológiai, aztán esztétikai oldalról is megvilágítja ezt a kérdést: „Az összetettség mint a – teljességében soha át nem látható, csak szabad önkifejezése révén észrevehető – egység kifejeződése abban is felismerhető, hogy a keresztény szemlélődés alanya elidőzhet bármely dimenziónál (például türelmesen, hosszasan szemlélheti a passiót) és közben mégsem veszti szem elől teljesen az egész alakot.”² „[A] nagyszabású műalkotások inspirációja megérthetetlen, de ez az inspiráció mindig megbonthatatlan egységbe szervezi azt, amit létrehoz. [/] A műalkotás kiállja minden elemzés rohamát, hiszen az elemző vizsgálódás csak a részek arányát és összhangját tudja megállapítani, a részekből azonban egyáltalán nem képes összeállítani az egészet, amely éppen szépségének feltárulása miatt oly megragadhatatlan.”³

magabiztosság: A legmagasabb rendű minőségnek az összetettség mellett sajátja a természetesség, a magától értetődőség is. A természetességben, a

¹ Vö. *több* (viszony) – kitérés a több tapasztalata elől

² HUB. *A dicsőség felfénylése*. 455. oldal

³ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 456. oldal

könnyedségben kifejeződik a legmagasabb szintű magabiztosság, amely csak tökéletes egységben: a tartalom és a kifejezésmód tökéletes egységében lehetséges. Ez az egység nyújtja önmaga tökéletes megokolását. Nincsen tovább „miért?” kérdés, hiszen a szemlélő lenyűgözve és meggyőzve áll a szemlélésben. Ez az az egység, amely láttán mondhatom: *ő az, amit kifejez.* Ami ilyen módon jelenik meg az nem egy igazság, hanem maga az igazság, hiszen az összetettség minden egyes részében jelen van az egész is.

pontosság, lelkesültség: Meggyőző alakot csak a kép és az erő egysége hozhat létre. A kép egyfelől motiváltságában mindent egyszerre és mélységében akar kimondani, másfelől pedig feszesen, szép sorjában is akar fogalmazni, hiszen amit láttatni akar, annak szerkezete lenyűgöző.

A lelkesültség biztosítja a formák életteli lüktetését, elevenességét, a lendületet frissességét. Mindez magával ragadó ugyan, ám pontosság nélkül sohasem jelenhet meg, mert a keret nélküli lelkesültség egyik lendületével tönkreteszi a másikat, így soha nem áll elő belőle az egyszerre fegyelmezett és szenvedélyes kép. Fegyelmezett pontosság nélkül pusztán lelkesült, de önmagát kifejezni képtelen, görcsös dadogás; lelkesültség nélkül pedig teljesen elvont, csatlakozási lehetőség nélküli jelenség. Az igazi kép egy örök pillanat. Olyan pillanat, amelyben a fegyelmezett külső még éppen egyben tudja tartani a szenvedélyes belsőt. Ez a pontosság és a lelkesültség feszültsége. Teológiai oldalról – Balthasar alapján – azt lehet mondani, hogy az alak egyszerre dinamikus és statikus. Statikus abban az értelemben, hogy szisztematikusan és pontosan leíró végtelen következetességű rajzolat. Másfelől dinamikus, ugyanis alapja minden lelkesültségnek („(Szent)lélekkel telítettségnek”), és mint ilyen, ő maga is lelkesültség. *„Ebben a felfoghatatlan egységben a Lélek az isteni szépség közege. Egyfelől teljes nyugalomban él, mert pontosan akarja megmutatni és láttatni azt, ami van, másfelől csupa szenvedély, és szenvedélyt is kelt, mivel a szeretet elragadottsága a legvégső objektivitás, amelyet az ember láthat és*

megélhet.”¹ „A Lelket a pontosság és a lelkesültség feszültsége jellemzi, s ezt így kell elfogadnunk: a szentek ugyanis képesek voltak erre. Lelkesültségüket éppen a Lélektől megrajzolt, egészen pontos Krisztus-kép lobbantja lánggra, s állapotuk mások számára szintén pontosan fejezi ki, milyen az, ha valakit megragad ez a kép.”²

a lelki mozgások és a kép összefüggései

A *szellemi érzékelés* fejezet tisztázta az öskép megláthatóságának kérdéseit, és elvezetett ahhoz a megállapításhoz, miszerint az ember szabad akaratán keresztül szubjektumával a tevékeny részvétel (a megvalósítás) által szerezhet evidenciát az ösképpel kapcsolatban. Az *esztétikai bizonyosság* fogalmán keresztül bemutattam azokat az alapvető aspektusokat, amelyeken keresztül az evidencia megragadja a szemlélőt. Mindezek során a valóság és az érzékelés mint objektivitás megkérdőjeleződött, helyette valamiféle változni képes, alakítható, csak a szubjektum terében értelmezhető *nyersanyag* jelent meg. Ebből a megállapításból kiindulva a jelen fejezetben Pavel Florenszkij (1882–1937) matematikus, vallásfilozófus, ortodox pap gondolatira alapozva szeretném a szubjektumban megvalósuló kép fő típusait elkülöníteni. Úgy gondolom, hogy a dolgozat eddigi részei kellően megalapozták a valóság, a természetes érzékelés és a szellemi érzékelés fogalmakat ahhoz, hogy Florenszkij: *Az ikonosztáz*³ című munkája kapcsán ezeknek a fogalmaknak az értelmezésétől eltekinthessek.

Florenszkij könyvének első két fejezetében⁴ a látható világ és a láthatatlan világ fogalmait⁵ választja el egymástól, illetve értelmezi egymáson keresztül az

¹ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 456. oldal

² HUB. *A dicsőség felfénylése*. 462. oldal

³ Pavel Florenszkij (2005): *Az ikonosztáz*. (ford. Kiss Ilona) Typotex Kiadó, Budapest

⁴ PF. *Az ikonosztáz. Az álom és a fordított idő*. 8. oldal, *Az álom és az imaginárius tér*. 18. oldal

⁵ A dolgozatban eddig leírtak alapján röviden összegezve elmondható, hogy a látható világ (lényegét tekintve változékony és tökéletlen) az a világ, amely számunkra a természetes érzékelésben adott. A láthatatlan világ pedig az a világ, amely a szellemi érzékeléssel közelíthető meg. A láthatatlan világ végső soron Isten terve az emberrel, ebből adódóan az ember igazi önazonossága, tehát állandó és tökéletes.

álom segítségével. Úgy gondolom, hogy az álom, bár kétségtelenül szolgál analógiákkal a látható és a láthatatlan világgal kapcsolatban, mégis inkább félreviszi a gondolatmenetet, azáltal, hogy olyan gondolatokat sugall, mintha az álom a kép képződésének kitüntetett állpota lenne. Bár a keresztény kép része lehet bizonyos kitüntetett helyzetekből fakadó érzékelés (a *realitás közvetlen tapasztalata*), „rendesen” az ember mégis a látható világgal kapcsolatos „tusakodáson” és az erre épülő több tapasztalatán keresztül *közvetve érintkezik a realitással*. Ebből a megfontolásból az álom-problémát a látható világ és a láthatatlan világ közötti mozgásokról szóló Florenszkij-gondolatok elemzésekor teljesen kihagyom. Florenszkij a lélek mozgása alapján¹ két különböző irányt jelöl meg. Ezt a két különböző irányt felemelkedésnek (a realitás hiányának látása) és alászállásnak (a megpillantott realitásról szóló „hír-adás”) nevezi. Ennek alapja a következőkben foglалható össze. Florenszkij szerint létezik egy határ, a látható/láthatatlan, illetve a láthatatlan/látható határa. Ez a határ egy és ugyanaz, de kétarcúsága később még fontos lesz. Amikor a lélek a látható világban a többen keresztül fölemelkedésbe kezd, akkor a látható/láthatatlan világ határához közeledik. Közben rálátása van önmagára. Látja magát, és tapasztalja a *realitás hiányát*. A látható/láthatatlan határát azonban korántsem mindig lépheti át, így visszatérni kényszerül. Viszont a kép, a *fölemelkedés képe* a határon már megképződött a lélekben.

A másik eset, amikor a lélek a fölemelkedésben a határon túlra ragadtatik, és a láthatatlan világban találja magát. Itt a realitással találkozik, a dolgok önazonos arcával. A láthatatlan világban nincsen semmiféle leválás, hanem csak az, ami *van*. A lélek azonban kénytelen visszatérni, mivel nem beteljesült létezőként az ember legfeljebb ideiglenesen lehet részese ilyen látásnak. Ez az *alászállás*. Az *alászállás képe* a láthatatlan/látható határán képződik a lélekbe.

Vegyük most szemügyre ezt a két képet! Az alászállás képeiről Florenszkij a következőket írja: „...zavarosan motivált..., erősen teleologikus-imaginárius

¹ PF. *Az ikonosztáz*. 24. oldal „Az általános törvény mindenütt ugyanaz: a lélek a láthatóból kitorve, azt maga mögött hagyva, a láthatatlan területére ragadtatja magát.”

*térben megjelenő időkristály;*¹ Mit jelent ez? A „*zavarosan motivált*” kifejezés az alászállás elrugaszkodási pontjára utal. Arra, hogy nem tudom pontosan meghatározni, megragadni azt a valóságot, amely az alászállás képeinek alapjául szolgál.² Az alászállás képeiben a változatlanság, az állandóság akar megképződni, hiszen lényege szerint a *realitáshoz*, a *van-hoz* kötődik. Ez a *van* egyben időtlenséget, pontosabban fogalmazva, az idő teljességét is jelenti. Örök jelen, tehát „*időkristály*”. Az „*erősen teleologikus-imaginárius tér*” leírása egy állapotnak. Annak az állapotnak, ahol a látható világ ontológiai tükörképe – azaz a látható világ *realitása, önazonossága* – tapasztalható olyan módon, hogy minden dolog egyszeri és eredeti kapcsolatában, a Teremtő-teremtmény kapcsolat³ kiteljesítő evidenciájában eszmél önazonosságra. Valami olyan rend tapasztalata ez, amit az ember mélységesen magáénak érez. Valami olyan közösség, amelybe feltétlenül beletartozik. Ez az alászállás képe.

A fölemelkedés képe „*a kiindulópontját jelentő idő-kategóriának megfelelően akkor is mechanikus szerkezetű, ha motiváltsága tiszta és erős.*”⁴ Florenszkij itt abból indul ki, hogy a fölemelkedésben a lélek nem lépi át a látható/láthatatlan határát, ezért nem is tehet szert új kategóriára, ezért nevezi „*mechanikus szerkezetűnek*”. „*Motiváltsága tiszta és erős*”, mivel az, ahonnan elrugaszkodik, – a látható világ – pontosan megragadható, nyilvánvaló valóság. Ennek megfelelően a látható világ kategóriáiban, rendszereiben és idejében gondolkodva közelít a láthatatlan világ határához. Éppen ezért ezek a képek nem beszélhetnek *lényege szerint* a láthatatlan világról, hiszen nem birtokolják annak „*kategóriáit*”, „*rendszereit*”.

A fölemelkedés olyan állapota az embernek, amikor valamiért⁵, valahogyan⁶ el tud oldódni saját megszokott mértékeitől. Ekkor elemelkedik, és a dolgok

¹ PF. *Az ikonosztáz* 22. oldal

² Vö. *a Titok* fejezet (beszédmód)

³ Vö. *megvalósulás* fejezet (megalapozottság)

⁴ PF. *Az ikonosztáz* 22. oldal

⁵ Azért, mert egzisztenciájánál fogva szabad.

⁶ a több tapasztalatán keresztül.

körülötte egyre-másra vesztik el realitásukat. Ellenálhatatlanul lehámlik, leválik az emberről minden kategória és dolog („*a nappali hívságok leoldott öltözéke*”). Ez a mozgás a hiány felé tart. A lélek a látható és a láthatatlan világ határán a végső hiány állapotába kerül, amikor már csupán önmaga realitása marad.

Ez a mozgás az ember szempontjából felemelkedés. Felemelkedés, mert minden esetben az önmeghaladáshoz kapcsolódik. A dolgozat első fejezetében a több tapasztalata, azután pedig a második fejezetben a szép tapasztalata is olyan módon rajzolódott ki, mint ami önmagán túlra mutat. Az ember életében valós lehetőség az elragadtatás, amely felülemeli a véges világ nézőpontján. Ebből az „emelkedett” nézőpontból megszokott dolgai egészen más jelentőséggel bírnak, rendszerint leértékelődnek. A fölemelkedésben a „mi a dolog *realitása*” kérdés ütközik meg minden egyes valóságelemmel. Ebben az ütközetben minden sorra elbukik és leválik az emberről.

A fölemelkedésben látott hiány, „*a nappali hívságok leoldott öltözéke*” kétféle színben tűnhet fel. Egyrészt a melankólia színében, ugyanis a lélek tapasztalja, hogy semmi sem állja ki a realitás próbáját.¹ Másrészt a lélek a leválást, a „lélek kövületének” leszakadását tekintheti megtisztulásnak is. A megtisztulás kettős élmű lehet, annak függvényében, hogy milyen módon viszonyul hozzá a lélek. A megtisztulását tekintheti „*kiküzdött szellemiségnek*”². Ilyenkor úgy néz realitását vesztett dolgaira, mintha azokat önerejéből hántolná le magáról. Ez csodálattal tölti el a lelket és a *szellemi nagyság* érzését kelti benne, miközben elfedi a realitás hiányának előtte meredező kérdését. Ebben az esetben a hiány, a realitás hiánya a megtisztulás érzésének táplálója lesz. Végső soron „*...önnön ürességünk meg nem értett jele...*”³. A lélek teljes kiürülését és az üresség, a realitás hiányának – mint tovább mutató jel – megértését a kiürülés tapasztalatának felértékelése és félreértése akadályozza meg. „*...amikor a belső*

¹ Vö. Vanitas vanitatum, omnia vanitas.

² PF. *Az ikonosztáz* 27. oldal

³ PF. *Az ikonosztáz* 28. oldal

rendezettséget tekintjük valaminek, értéknek önmagában véve, azaz farizeus öntudattal szemléljük, akkor nem kerülhető el az önelégültség sem".¹ A szellem nagyságának tapasztalata, a fejlődés imádata ez.

A felemelkedés során végbemenő megtisztulást csak akkor tudja a lélek önelégültség nélkül elviselni, ha nem arra figyel. De hát mi más van még látnivaló? Hiszen csak a leválás és az üresség, a realitás hiánya „van”. Ezt az ürességet, a realitás hiányát azonban fel lehet fogni jelként is. Valami dolognak a tereként. Valamiféle helykészítés, várakozás ez. A hiányban „meglátott” ígéret, a *vendégvárás állapota*.

Megtörténhet azonban az emberrel hogy a *realitás* mutatkozik meg számára. Ehhez az állapothoz egészen más látás tartozik. A látásnak ez a más állapota a látomás. A látomással kapcsolatos első, legzsigeribb kérdés kettős kérdés. Kívülállóként kérdezem egyfelől, hogy nekem mi közöm lehet egy látomáshoz, valaki szubjektív élményéhez. Másfelől pedig kérdezem, hogy hogyan lehet valaki a végsőkig meggyőződve arról, hogy amit látott, az objektív. A látomás ugyanis egyszerre objektív és szubjektív is. Objektív, mivel a látomást megalapozó közeg (természetfeletti) gondoskodik arról, hogy a látomás minden más látáshoz képest abszolút egyedi legyen. A látomást látó személy ezért látomását *nem tudja* saját akarati képzeletének (fantázia) vagy a szokványos értelemben vett álmjelenségnek tekinteni. A látnok meg van győződve róla, hogy objektív, nem saját magából kiinduló képpel van dolga. Érzékeli, hogy nem ő maga idézi elő a látomást, *nincsen befolyása a látomás tartalmára*, és hogy a látomást okozó inger *minőségileg* más, mint a természetes világ ingerei.

A látomás objektivitásával kapcsolatos alapvető kérdés lehet az ember *szabad akarata (akaratszabadság)*. A fentiek értelmében a látomás nem a látnok akaratából születik. De vajon elmondható-e az is, hogy akár a látnok akarata ellenére is létrejön? Mi történik akkor, ha az ember határozottan és tudatosan elutasítja az Istent és ezzel együtt a látomást is? Betörhet-e ekkor az ember

¹ Uo.

akarata ellenére is a látomás? És ha már betört, objektív erejének ellenállhat-e a személy, vagy pedig determinálva van Istenre? Ugyanez a kérdés másképp megfogalmazva: van-e a látomásnak előfeltétele? Mondhatom-e azt, hogy ennek és ennek a hiánya esetén bizonyosan nem lehet valakinek látomása?

A fenti kérdésekre a látomás szubjektív vonásai adnak választ. A látomás szubjektív vonása abból ered, hogy a látomás nem függeszti fel a látomást látó személy egyediségét, feldolgozó apparátusának sajátosságait. A látomás képe a természetfölötti hatásból és az észlelő személyben rejlő lehetőségekből tevődik össze. A személyen „átcsorogva” nyer formát. Teológiai megfogalmazásban: „*a kegyelem feltételezi a természetet*” (*gratia supponit naturam*)¹, tehát a látomás – mint a kegyelem egy fajtája – feltételez valamiféle „tapadó felületet”, ennek meglétére vonatkozó bármiféle ítélet azonban rendkívül ingoványos talaj. A látomás – mint a kegyelem egy fajtája – nem a személyiség ellenére, hanem annak segítségével akar kifejezésre jutni, ezért minden esetben valamiféle tökéletesedést idéz elő. „*A kegyelem a természetet nem megszünteti, hanem tökéletesíti.*” (*Gratia naturam non tollit, sed perficit naturam.*)²

A látomás képi jellegét tekintve időben és térben erősen sűrített kép. Mint ilyen, a művészet fogalmazásmódjához, szimbolikus nyelvéhez áll közel. A kép kibontásakor, a lényeg mindig ott mutatkozik meg, ahol a kép az ember és az Isten viszonyában felszólítássá, feladattá válik. A látomás nem köthető egyértelműen bizonyos fizikai, élettani állapotokhoz. Nem az állapot minősége a fontos, mivel a látomást nem egy, a látomásnak kedvező speciális állapot idézi elő.³ A látomás nem az emberben megalapozott, nincsen külön érzékszervünk a természetfölötti érzékelésére, viszont ez a minőségileg más inger *utat talál magának* bármelyik érzékszervünkhöz (látás, hallás, tapintás, szaglás, ízlelés).

¹ Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae* I. q.1.a8, ad 2

² Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*. I. q.1.a8

³ Ezért a különböző technikákkal elért ekstatis állapotokban látott képekről (a látomás fenti értelmezése szerint) nem mondható ki egyértelműen, hogy látomás, ugyanis a látnok motiváltsága a látomásban kérdéssé teszi annak valódiságát.

A látnok viszonya saját látomásához alapvetően jellemző a látomásra. Mivel a látnok semmit sem tesz a látomásért¹, teljes mértékben és minden álszerénység nélkül objektívnek (személyétől függetlennek) tudja tekinteni. A látomást átélt személyek a látomás leírásakor² a legteljesebb józanságra és világosságra törekszenek. Nem személyes intellektusukkal akarják a látomás igazságát „aládúcolni”, hanem teljes mértékben a látomás önigazoló erejére hagyatkoznak. Ebből a hozzáállásból adódik, hogy a hangsúly nem a látomást látó személyen van, hanem azon, ami megmutatkozik a látomásban. A látomást mindenestül a látomás tárgya határozza meg, minden ennek rendelődik alá.

Florenszkij több helyen is leírja azt a folyamatot, amelynek lényeges eleme, hogy a láthatatlan világ határát átlépve a lélek a láthatatlan világban semmit sem lát, mégis töltekezik.³ „*Ott, képek nélkül a mennyei világ lényegének szemlélésével táplálkozik, megtapasztalja a dolgok örök noumenonjait...*”⁴, „*amikor lelkünk rejtélyes és ésszel felfoghatatlan módon már megjárta a másikat, a láthatatlan világot*”⁵, utólag valamiféle benyomássá alakul a tapasztalat: „*Idegenül önmagamnak, véle egy és tőle részeg, érzéseim mind kihagytak, éreztem, hogy mégis*

¹ Abban az értelemben nem tesz semmit a látomásért, hogy nem igyekszik olyan helyzeteket teremteni amelyekben a közgondolkodás szerint „látomás” (itt értsd: hallucináció) érheti (éhezés, szomjázás, halálfélelem, kábítószeres befolyásoltság, ittas állapot, fáradtság, stb. esetén fellépő hallucinációk, víziók), sőt egyáltalán nem törekszik látomásra. A szentek a látomást a tökéletesedés útjának esetleges kísérőjelenségének tekintik, sohasem célnak.

² Vö. Avilai Szent Teréz (1979): *A tökéletesség útja* és *A belső várkastély* Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

³ Hogy Florenszkij ezt pontosan mire alapozva állítja, nem derül ki világosan a szövegből. Bár rögtön a könyv elején, *Az álom és a fordított idő* című fejezetben írja: „*Nem kell bizonyítanunk, amit már régen bebizonyítottak: a mély álmot, a voltaképpenit álmot, az álmot mint olyat nem kísérik álmokképek, és csak a félálom, a félébrenlét állapota, maga az álom és az ébrenlét határa lehet az álmokképek keletkezési közege.*” Amennyiben elfogadjuk, hogy Florenszkij az álmot analógiaként, a másik világ „megközelítésére” használja, úgy az álmokképek hiánya a mélyalvásban némiképp alátámasztja azt az állítást, hogy a lélek a láthatatlan világban képek nélkül töltekezik. Úgy gondolom, hogy Florenszkij kimondatlanul is támaszkodik azoknak a szenteknek az állításaira, akik saját misztikus élményeik tapasztalatát mások számára is hozzáférhetővé tették. (római katolikus oldalról ilyen leírások maradtak fenn például Avilai Szent Teréztől (*A tökéletesség útja*, *A belső várkastély*) Keresztes Szent Jánostól (*A Kármel hegyére vezető út - A lélek sötét éjszakája*)

⁴ PF. *Az ikonosztáz*. 21. oldal

⁵ PF. *Az ikonosztáz*. 29. oldal

érzek, s fölfogja bennem a lélek, amit tudni mégse tudtam, ismerek mindent tudatlan.”¹

Az alászállás képeit Florenszkij minden további nélkül a szó szoros értelmében vett látomásnak tekinti.²

De vajon látomás-e a fölemelkedés (valódi) képe? Jogos a kérdés (annak ellenére, hogy Florenszkij „*a szűkösségből ... fakadó látomás*”-nak³ nevezi), hiszen ebben az esetben a lélek még „csupán” a két világ határához érkezett, és bár (a fölemelkedés valódi képeit feltételezve) önnön ürességének megértett jeleként fogja fel hiányát, mégis a láthatatlan világba való átlépés nélkül tér vissza (az átlépés mindkét világ Urának autonóm döntése). Ha az ilyen lélek tapasztalata: a „*nappali hívságok leoldott öltözéke, a lélek kövülete*”⁴ a teljesség, az állandóság vágya mentén ölt formát, vajon mondhatjuk e rá, nem „látott” semmit (értsd: semmi láthatatlant)? A *hiányban meglátott ígéret bizonyossága* feltételez valamiféle *látást*. A látható és a láthatatlan világ határához érve a hiány olyan közel kerül a beteljesüléshez, hogy a „*nappali hívságok leoldott öltözéke, a lélek kövülete*”⁵ pattanásig feszülve a beteljesülés felé kiáltó, feléje törekvő jellé akar

¹ Keresztes Szent János *A szemlélődésből fakadó elragadottság strófái*. In: Keresztes Szent János: *A lélek éneke* (ford.: Takács Zsuzsa) 1988. Helikon Kiadó, Budapest

² L.A. Uspenszkij: *Az ikon teológiája* c. könyvében írja: „*Valóban, csak az igazán átélt, személyes tapasztalat alapján lehet megtalálni azokat a szavakat, azokat a formákat, színeket és vonalakat, amelyek igazán megfelelnek annak, amit ábrázolnak.* »Ha például valaki – folytatja Új Teológus Szent Simeon – egy házról vagy egy városról, vagy palotáról..., vagy egy színházról... akar beszélni, akkor előtte feltétlenül látnia kell ezeket, és mindent jól meg kell figyelnie, és azután valóságúen és átgondoltan kell elmondania róluk, amit akar. Önmagától ki mondhat bármit is olyasmiről, amit korábban nem látott? (...) Ha tehát a láthatóról és a földiről senki sem mondhat ... semmit, amíg azt saját szemével nem látta, akkor ... hogyan merészelhetne bármit is mondani vagy közölni Istenről, az isteni dolgokról és magukról Isten szentjeiről...? Arról, hogy milyen kapcsolatba kerültek Istennel, és milyen az istenlátás, amely kimondhatatlanul bennük lakozik, és amely kifejezhetetlen értelmi hatást gyakorol szívükben – minderről hogyan mondhat bármit is..., akiben nem virradt fel az istenismeret világossága?» 115. oldal. - Ennek megfelelően az őskép-ikon, ősjelenés-ikon egyértelműen csak látomás – a mennyei világról kapott valóságos látás – alapján jöhet létre. (Vö. PF. *Az ikonosztáz*. 60. oldal) Érdekes megfigyelni, hogy az a folyamat, amelynek keretében egy új őskép-ikon valóságát, igaz voltát vizsgálják, mennyire hasonlít a látások valóságának vizsgálatára. Megvizsgálják az illető személy életmódját, megtudakolják ő maga mit tart arról, amiben részesült, hogyan viszonyul hozzá, összevetik az addigi teológiai ismeretekkel, nyomon követik a személy életére való kihatását stb.

³ PF. *Az ikonosztáz*. 31. oldal

⁴ U.o.

⁵ PF. *Az ikonosztáz*. 31. oldal

képződni. A szó szoros értelmében nem alkothat szimbólumot, hiszen a „képet”¹ nem láthatta.² Formaként, pozitív módon nem látott semmit, viszont minél közelebb kerül a láthatatlan világ határához, annál inkább kibontakozik a látható világ dolgaiban az a hely, az a negatív forma, amely a láthatatlan világban pozitív kiterjedést nyer. A fölemelkedés képe képessé teszi az embert arra, hogy a látható világ jelenségeit szimbólum voltukban értelmezni és megélni tudja. Ezzel folyamatos készültségben és érzékenységben tartja magát az alászállás „előszobájában”.

Ha most újra szembesülünk a kiinduló kérdéssel³, Florenszkij gondolatai mentén azt kell mondanunk: *nem látomás, nem valami más látása*. A fölemelkedés képe nem a *más látásának* tapasztalata, hanem a *más helye látásának* tapasztalata. A más látásához konkrét és nagyon határozott egyszeri kép, forma, bizonyosság tartozik. A más helyének látásához nem adott a teljes önérvényű forma. Helyette finoman, lassan építkezve törékeny képet rajzol, a minden láthatóban felderengő láthatatlan világ letapogatása és a már meglévő szimbólumok egyre mélyebb átérzése mentén.⁴

A dolgozat következő fejezete a *szellemi érzékelés* fejezetben megfogalmazott elméleti kérdésekre a keresztyén kép kialakulásának és fejlődésének vizsgálatával ad gyakorlati válaszokat.

¹ értsd: a kép nélküli képet. „*Ott képek nélkül, a mennyei világ lényegének szemlélésével táplálkozik, megtapasztalja a dolgok örök noumenonjait*” PF. *Az ikonosztáz*. 31. oldal

² Ezért a fölemelkedés képe nem lehet alapja egy őskép-ikonnak.

³ Vajon látomás-e a fölemelkedés (valódi) képe?

⁴ Az alászállás ősképe, (a más látásnak ősképe, a határozott egyszeri kép, forma, bizonyosság) maga Jézus Krisztus. A fölemelkedés ősképe pedig maga az Istenkereső, Krisztus követő ember.

a keresztény kép megjelenése

A keresztény kép megjelenését illetően alapvetően két egymással ellentétes álláspont létezik. Az egyik azt hangsúlyozza, hogy a kereszténység kezdetben (az ószövetségi képtilalomhoz hű zsidó keresztények nyomására) tiltotta a képi ábrázolást, és a kép csak később (IV. század elején), a hívek egyre sürgetőbb igénye alapján, valójában az Egyház ellenére alakult ki. Ennek a felfogásnak egyik első markáns képviselője a felvilágosodás-korabeli történész, Edward Gibbon (1737-1794)¹. Hans Belting *A hiteles kép* c. könyvében szintén e mellett érvel „... a kereszténység kezdetben – zsidó előzményeivel teljes összhangban – idegenkedett a képektől...”² A másik szemlélet a képet a megtestesülés alapján a kereszténység középpontjába állítja. „Az ortodox egyház azt hangsúlyozza, és azt tanítja, hogy a szent kép Isten megtestesülésének következménye, és ezért a kereszténység lényegéből fakad, amelynek a kép egyszersmind elválaszthatatlan részét is képezi.”³ Fontos látni, hogy ez az álláspont nem mond semmit a keresztény kép datálásáról, hanem az ortodox egyház és a kép elvi viszonyáról tesz egyértelmű kijelentést.

A keresztény identitás számára létfontosságú szempont volt, hogy egyértelműen és határozottan megkülönböztesse magát a pogány szokásoktól, amelyeknek egyik sajátja éppen a burjánzó képiség volt⁴. Másfelől pedig a keresztény identitást a monoteista zsidó vallás szigorú képnélkülisége, „megtestesület-

¹ Edward Gibbon (1868): *A római birodalom hanyatlásának és bukásának története (The History of the Decline and Fall of the Roman Empire) (1776 - 1788)* (ford. Hegyessy Kálmán), Pest

² Hans Belting (2009): *A hiteles kép. Képviták mint hitviták.* (ford. Hidas Zoltán) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest (a továbbiakban HB. *A hiteles kép.*) 62. oldal

Belting itt még nem tisztázza, hogy a kép alatt minden ábrázolást ért, vagy pedig csupán az Isten közvetlen ábrázolását. Az alábbi idézetből már kiderül, hogy ő inkább az utóbbira gondol, ezért érvelése csak részben állítható Gibbon mellé. „Szó sincs tehát arról, hogy a kereszténység a »nulladik órában« hozta volna létre ezt az arcot, ... A hosszú lappangási idő inkább tabukra vall, melyek teológiai okaival megismerkedtünk. Másrészt csak a hiteles képért vívott, a konkrét képek kapcsán hosszan elhúzódó küzdelem vezetett el az »igazi archoz«, amely természetesen mindig hivatalos arcot is jelentett.” HB: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták.* 116. oldal

³ A keresztény képpel kapcsolatos ortodox álláspont (Vö. Uszpenszkij 7. oldal)

⁴ Vö. Tertullianus (1988): *A látványosságokról* In: Redl Károly (szerk.) *Az égi és a földi szépről - források a későantik és a középkori esztétika történetéhez* Gondolat, Budapest

lensége”, – ősalaktalansága – is fenyegette. A kereszténység számára ezért a kép kérdése identitáskifejező érvénnyel is bírt. Az is érthető, hogy az ószövetségi törvények – és közöttük éppen az egyik legfontosabb: a képtilalom – hatása nem múlhatott el egyik pillanatról a másikra. A kritikus kérdéseket (pl.: képkérdés, körülmetélkedés, tiszta és tisztátalan ételek, pogányok státusza stb.) a Krisztus-esemény alapján kellett újragondolni. Ez az átállás rengeteg bizonytalanságot és ingadozást szült. A mérleg másik oldalán azonban ott volt a megtestesülés páratlansága, amely minden más vallástól megkülönböztette a kereszténységet – és ezt az apostolok kifejezetten hangsúlyozták is¹ –, ezért az Egyház nem tudott (és nem is akart) lemondani a megtestesülésből fakadó képiségről.

Az a tény, hogy a képek tekintetében bizonytalanság figyelhető meg a korai kereszténységben, pusztán arra enged következtetni, hogy az álláspont ebben a tekintetben nem volt egységes, de semmiképpen sem arra, hogy a képeket az Egyház egyáltalán nem tűrte volna. Hans Belting megálapítása, miszerint „...*a kereszténység kezdetben – zsidó [értsd ószövetségi – megjegyzése tőlem] előzményeivel teljes összhangban – idegenkedett a képektől...*”, a kép egy *fajtájára* vonatkozik.² Ő kifejezetten Jézus Krisztus *közvetlen* ábrázolásának hiányáról beszél.³

¹ „János és Pál szigorúan képellenes környezetben éltek, miközben teológiájuk megalapozásához a görög filozófia képfogalmait vették igénybe.” (Hans Belting: Utószó 313. oldal) Teológiai, filozófiai síkon azonnal előállt a kép. Mondhatni, Krisztussal kapcsolatban eleve képben gondolkodtak.

² A kép fokozatait később részletesen tárgyalom, itt elég annyit szem előtt tartani, hogy Jézus Krisztus képe a keresztény képek között egyértelműen speciális helyet foglal el.

³ „... *a kereszténység kezdetben – zsidó előzményeivel teljes összhangban – idegenkedett a képektől, így Jézus arcának ábrázolásától is. Istenkáromlásnak tűnt képben megjeleníteni az Istenember rejtélyes „személyét”, akinek identitása abban a formulában összegződött, hogy a Fiú az Atyának, vagyis az Istennek képe és mint ilyen jött el a világba...*” HB. *A hiteles kép*. 62. oldal

L.A. Uszpenszkij szerint azok az érvelések, amelyek szerint az ókeresztények és maga a korai Egyház elutasították a képiséget és egyáltalán a művészetet,¹ sok esetben olyan gondolkodók véleményére alapoznak, akik maguk nem az Egyház hivatalos álláspontját képviselték.² Érveik között szerepelnek olyan képet bíráló idézetek, melyekről gyakran kiderül, hogy a képek között különbséget tesznek és pusztán a hamis képeket bírálják.³ Ezen felül pedig a szóban forgó időszakból fennmaradt ábrázolások mennyisége és elhelyezkedése⁴ is cáfolja az ókeresztények kategorikus képellenességét. Nem kell tehát megütközni azon, amikor Uszpenszkij (szem előtt tartva az ábrázolások utáni igényt, az ábrázolások tényét és az azokkal kapcsolatos folyamatosan jelentkező aggályokat) lehetségesnek tartja, hogy a kép és a kép elvetése egyidősek egymással.⁵

¹ „Szerintünk ugyanis mindazok részegek, akik lélektelen dolgokhoz szólnak úgy, mint az Istenekhez. És miért is mondom azt, hogy részegek? Hiszen inkább örültek, besietnek a templomokba, és istenekként imádják a szobrokat és az állatokat. És náluk nem kevésbé eszementek azok, akik úgy vélik, az igazi istenek tiszteletére közönséges kézműves, akár a leghitványabb emberek által készített dolgok valók.” (Origenész: Kelszosz ellen. III. 76) - „Az evangélium követőinek sajátosságaként idézi [Kelszosz] a bálványimádással kapcsolatos nézeteiket, és hallgatólagosan el is fogadja ezeket, mindön ezt mondja: Az emberi kéz alkotta istenekben azért nem hisznek, mert ostobaság volna feltételezni, hogy a leghitványabb és erkölcstelen mesteremberek készítményei, melyek sokszor gonosz emberektől származnak, istenek elsőként, hanem elterjedt nézet volt, Hérakleitosz szavait idézi »Mintha valaki házakkal próbálna beszélgetni: ugyanezt teszik azok is, akik az élettelen szobrokat istenekként szólitják meg. [Hérakleitosz B5 töredék VII. 62 és 65]... A magunk részéről hozzátehetjük ehhez, amit Kitióni Zénón: Az állam című művében mond: »Semmi szükség templomokat építeni. Nem szabad úgy gondolni, hogy értékes vagy szent lehet az építészek és kőművesek munkája.« [ez a kijelentés meglehetősen elterjedt volt az ókorban Stoicorum Veterum Fragmenta I, 264-267] (Origenész: Kelszosz ellen. I. 5)

² Pl.: Caesareai Euszebiosz, Tertullianus (késői időszaka) Vö. L. A. Uszpenszkij *Az ikon teológiája* 8. oldal „Mert bár az egyház tiszteli azokat az ókori szerzőket, akikre a kutatók érveléseik során támaszkodnak ..., mégsem tartja őket egészen ortodoxoknak.”

³ Pl.: Alexandriai Kelemen, aki egyik oldalról bírálja a művészetet mondván: a művészet becsap és félrevezet, (...) „s ha nem is ejt szerelembe, arra vesz rá, hogy szobrokat és képeket tiszteljenek és imádjatok. Ugyanez érvényes a festészetre is. Lehet a művészetet dicsérni, csak nehogy becsapja az embert azzal, hogy igazságnak adja ki magát” (Protreptikosz), másfelől maga határozza meg a művészetben használható szimbólumokat: „Megengedett számunkra, hogy pecsétgyűrűnk legyen. A legmegfelelőbb, ha galambot, halat, kidagadt vitorlájú, gyorsan haladó hajót vésetünk rá. De Polükratész lantját is lehet rajta ábrázolni, vagy horgonyt, mint amelyet Szeleukosz vésetett, sőt mi több, halászt is a tenger partján, akinek alakja az apostolra emlékeztet bennünket, vagy gyermekeket, akiket a vízből húznak ki” (Paidagogosz).

⁴ Az ábrázolások nem félreeső, alig látható helyeken, hanem a keresztények gyülekező és istentiszteleti helyein találhatóak (pl.: katakombafestészet). Nehéz lenne azt feltételezni, hogy ez mind az egyház ellenére történt így

⁵ LAU. *Az ikon teológiája*. 8. oldal „Lehetséges, hogy az ikonrombolás ugyanolyan régi, mint az ikontisztelet.”

Honnan származik a keresztény kép? (1) A kora-keresztény ábrázolásokat vizsgálva, kézenfekvőnek tűnhet a válasz: részben a pogány világból, hiszen lépten-nyomon görög istenek alakjai jelennek meg előttünk, persze a jelentés már új tartalommal gazdagodott (pogány mitológiai alakok keresztény újraértelmezése).¹ (2) A keresztény kép másik forrása a kinyilatkoztatás mint kimondott szó; a „leírás” (Szentírás). A keresztény kép folyton ehhez igazodva, e mentén fejlődött. A keresztény kép ortodox felfogása a kinyilatkoztatott szóból bontja ki saját képiségét.² (3) A harmadik forrás paradox módon az ószövetségi képtilalom, pontosabban szólva a közvetlen ábrázolás hiánya. Ez az elv ugyanis fenntartja az Ószövetség történetében az eljövendő (alakban eljövendő) Messiás, a Megváltó számára a helyet. Az Ószövetség kifejezetten tiltja Isten ábrázolását, mivel: „Az Istent soha senki nem látta...” (Jn 1,18) Az Újszövetség Megváltó Jézus Krisztusa tölti be azt a helyet³, amelyet az Ószövetség szándékosan üresen hagyott az Isten számára. (4) Az Ó- és az Újszövetségben található konkrét ábrázolások (például a szövetség ládájára készült kerubszobrok⁴), illetve a példabeszédekben képként megjelenő szimbólumok (szőlőtő, Jó pásztor, bárány⁵) is a keresztény kép forrásaként szolgáltak. A képpel kapcsolatos – helyenként az Egyházon belül is – tapasztalható bizalmatlanság alapvető oka egyrészt a képhez fűződő viszony tisztázatlansága, másrészt a keresztény képhez illő művészeti

¹ Pavel Florenszkij: *Az ikonosztáz* c. könyvében a következőket írja erről „Fölismerhetjük bennük az ókori kultúrák által feltárt formák részleteit és szórványait: Zeusz vonásait a Pantokrátor Krisztusban, Athéné és Iszisz vonásait az Istenanyában...” (76. oldal) illetve ezzel egybehangzóan Hans Urs von Balthasar: *A dicsőség felfénylése* c. könyvében „A Biblia irányultságával nem feltétlenül ellentétes az, ahogyan történetekológusok (Jusztinosz, Kelemen és Eusebiosz, Alanus ab Insulis és Cusanus, Schelling és Hegel) és művészek (Calderón vallási misztériumjátékai) Krisztushoz kapcsolják, és Krisztus alapján értelmezik a mitikus világot. Calderón hitelesen és hihetően bemutatta, hogy Krisztus a valódi Iaszón és Heraklész, az emberi lélek Psychéjét kívánó valódi Ámor, a Minotaurusszal megküzdő valódi Thészeusz, az emberiség Eurüdikéjéért alászálló valódi Orpheusz, nem csupán a valódi Iszák és Boáz.” (I. kötet 474. oldal)

² Az ábrázolás hitelessége tekintetében mindig a kinyilatkoztatással való összeegyeztethetőség számít próbaköül. Vö. LAU. *Az ikon teológiája* 11. oldal

³ „Aki engem látott, az Atyát is látta.” (Jn 14,9); „...az egyszülött Fiuú, aki az Atya kebelében van, az jelentette ki őt.” (Jn 1,18)

⁴ 2Móz 25,18

⁵ Vö.: Jn 15,1; Jn 10,11; Jn 1,36

nyelv kidolgozatlansága volt. Egyszerre kellett az adekvát teológiai kifejtést és az ezzel lépést tartó művészeti formát megalkotni.

De miért kell egyáltalán a kép? A művészet, a teológia (bizonyos értelemben a filozófia) és a vallás közös nehézséggel szembesült: a keresztény tanítás szerint az Isten megtestesült, a végtelen belépett a végesbe, a kifejezhetetlen kifejezésre jutott, a teremtett világ befogadott valamit, ami felülmúlja őt, a láthatóban megjelent a láthatatlan. Ebből adódott a kép feladata: ezt a felfoghatatlan titkot kellett a maga egységében befogadhatóvá (és nem felfoghatóvá!) tennie.¹ A kép szükségességével kapcsolatban Lepahin Valerij négy érvet említ². (1) Az első a filzófiai érv, amely az ember *test és lélek*-egysége analógiából kindulva állítja, hogy az érzékfeletti bizonyos mértékben képes tükröződni, és tükröződik is az érzékelhetőben. (2) A pragmatikai-pszichológiai érv szintén az ember testiségére apellál, és erre alapozva állítja, hogy az embernek szüksége van testi (érezkelhető ábrázolásokra) az Istenhez való felemelkedéshez.³ (3) A teológiai érvelés szerint a képen keresztül tisztelhetjük az ősképet (a képnek adott tisztelet az ősképre száll⁴). (4) Az esztétikai érv a kép esztétikai erejére épít. A szépség feltárja az ember számára Isten dicsőségét, és így felé emel.

¹ Úgy gondolom, hogy a kijelentés vallási terminusaitól eltekintve ez a probléma egyben minden művészet, vallás és filozófia feszítő ereje.

² LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. 17. oldal

³ Hankovszky Tamás: *Figurális ábrázolás és teológia* c. előadásában (Elhangzott a Faludi Ferenc Akadémia és az Országos Rabbiképző Zsidó Egyetem *Zsidó vallás és kereszténység – Pár (huzamos)beszéd* című előadássorozata részeként Budapest, 2009. 11. 25.) említi „egy bizonyos Serapion esetét, aki 420 körül öreg szerzetes volt az egyiptomi sivatagban, és akit észérvekkel meggyőztek róla, hogy Istent nem lehet emberi alakban ábrázolni, sőt még csak antropomorf formában elképzelni sem, mert a Genézis mondatát arról, hogy Isten az embert saját képére teremtette, szellemi értelemben kell felfogni. Az öreg szerzetes elfogadta az érveket, csakhogy attól kezdve képtelen volt imádkozni. Keserves sirásra fakadt, a földre vetette magát, és így kiáltott. »Óh, én szerencsétlen! Elvették tőlem az Istenemet, és most nincs senki, akihez fordulhatnék, és nem tudom, kit kell imádnom!«” (Thomas Sternberg: „Vertrauter und leichter ist der Blick auf das Bild.” *Westliche Theologien des 4. bis 6. Jahrhunderts zur Bildfrage*. In Christoph Dohmen – Thomas Sternberg (szerk.): *...kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch*. Würzburg, Echter, 1987. 25-57. 25.)

⁴ Vö. Basilius, *De Spiritu sancto* 18 (PG 32, 149C) Nagy Szent Baszileiosz Könyve a Szentlélekről (Ford. Ványó László) In: A kappadókiai atyák. Szerk. Uő., Bp., 1983, 123. o.

Úgy gondolom, hogy a keresztény kép kezdetével kapcsolatos bizonytalanságot a kép típusának behatárolásával mérsékelni lehet. Nacsinák Gergely írja *A szem böjtje* című könyvében: „Az első századok keresztény művészei mintha nem is vennének tudomást Krisztus testi valójáról, arcát sem ismerik; az őskeresztény művészet mindenütt (ahol csak teheti) szimbolikus képekben utal az új Messiásra: Orpheusz, a Jó Pásztor, a Bárány, a Filozófus vagy a Kereszt alakjában.”¹ Ebből a megállapításból két dolog is kiderül. Először is az, hogy a keresztények már az első században használtak képeket, amelyek leginkább a katakombákban maradtak fenn. A másik fontos megállapítás, hogy ezek a képek mind közösek a szimbolikus *utalás* karakterében. A szimbólum egyfelől elfedi a megtestesülés megbotránkoztató valóságát, másfelől pedig utalásként az igazság hol egyik, hol másik aspektusára világít rá.²

A szimbólum mindig tart bizonyos távolságot tartalmától³, így enyhíti a kifejezhetetlen kifejeződésének botrányát⁴. A szimbolikus ábrázolás egyrésztől teljesítette azt az elvárást, hogy a közvetlenül nem ábrázolható igazságok a művészet segítségével megjeleníthetők legyenek, másrésztől pedig nem fedett mindent egyszerre fel⁵. Az őskeresztény egyházban ez az utóbbi szempont is igen fontos volt, hiszen a katekumenek előtt egy meghatározott ideig elrejtették az

¹ NG. *A szem böjtje*. 200. oldal

² Vö. Zsid 5,13

³ Még ha azt is mondja Krisztus: „Én vagyok az igazi szőlőtő...” (Jn 15,1) senki sem azonosítja Krisztust egy növénytől.

⁴ Vö. 1Kor 1,23

⁵ Érdeemes itt megjegyezni, hogy Hans Belting szerint „a Konstantin előtti időkben a keresztényeknek nem volt szükségük képekre [nem egyértelmű, hogy milyen képre gondol – megjegyzés tőlem] ... mivel a beavatottak kultuszközösségéhez tartoztak, amelyet óvni kellett a profán tekintetektől” a szimbólum a maga elfedő funkciójával pontosan megfelelt a „profán tekintetektől” való óvás igényének.

alapvető szentségeket, és csupán felkészültségükhöz mérten tárták fel a szimbólumok értelmét¹.

A keresztények első szimbólumaihoz alapvetően a Biblia szolgáltatta a nyersanyagot: Noé bárkája, jó pásztor, bárány, hal, szőlő. Ezeknek a képeknek egy részét a megtért pogányok is érthették, de sok az Ószövetségben gyökerező szimbólum számukra idegennek bizonyult. Ezért több olyan szimbólummal is találkozhatunk, amelyek alapjául a pogányok által jól ismert antik mítoszok szolgáltak. Ezek a mítoszok teljesen új megvilágítást nyertek a keresztény tanítás fényében. Ilyen ábrázolás az Orpheusz szimbólum, amely Krisztust Orpheusz képében mutatja be. Értelme: Krisztus isteni igéje által magához vonzza az embereket és megszelidíti a természeti erőket. Érdekes megfigyelni, hogy a szimbólum alapjául szolgáló dolog tulajdonságai hogyan épülnek bele a szimbólum tartalmába. Ideális példa erre a szintén pogány eredetű hal szimbólum, amely az ókori kultúráktól az élet bősége, örök ifjúság, halhatatlanság, termékenység, erotika tartalmakat örökölte. A már meglévő (és az újonnan kapcsolódott keresztény) tartalmak „tárgyi tapadófelülete” a hal szimbólumban jól kimutatható².

A hal életközege a víz, amely másneműségével³ és már meglévő keresztény szimbolikájával ideális táptalajt adott az „emberi életközeg”=„Isten kegyelme” értelmezéshez. A hal a vízben ábrázolva utalhat a teremtésre, a teremtés bőségére. Egyes misztikusok még tovább mennek, és a „lélek, Isten” egymásban foglalt-

¹ Ez a fokozatossági elv még a kora keresztény bazilika alaprajzokon is megmutatkozik, hiszen a hittanulók nem léphettek a templom belsejébe, hanem az előcsarnok „narthex” volt a számukra kijelölt hely. Ezzel térileg is elkülönültek a teljes jogú (megkeresztelt) hívőktől. Beavatásuk fokozatosan történt. A szimbólumok nyújtotta elfedés, többértelműség, kifejtetlenség a keresztény-üldözések miatt is fontos volt. (Gondoljunk csak a hal szimbólumra, amely rejtett hitvallásként is szolgált: Jézus Krisztus Isten Fia Megáltó!)

² A példák a Pál József és Újvári Edit által szerkesztett *Szimbólumtár* c. könyvből származnak. Pál József, Újvári Edit (2001): *Szimbólumtár*. Balasi Kiadó

³ A víz mint másnemű közeg annyira eltér a földtől, hogy már eleve magában hordozza annak lehetőségét, hogy a szellemi világ szimbóluma legyen.

ságot a „hal, víz” egymásban foglaltságán keresztül szemlélik.¹ A hal csak az élő vízben él meg, jelenléte igazolja, hogy a víz valóban élő víz. A hal szimbóluma ezen a ponton összekapcsolódik a víz szimbólumával (kereszttség). A hal közegétől megfosztottan megrendítő módon szenved, vergődik, majd elpusztul. A partra vetett hal fuldoklása, görcsös rángatózása az életközegét veszített ember szenvedésének erős szimbóluma.² A hal szeme mindig nyitva van, a hal nem pislog és sohasem alszik. Az ókori ember számára az alvás, a szem lezárulása a halál képe volt. Ennek ellentéte a szem állandó nyitottsága kínálja az éberség, az állandóság, az örökkévalóság fogalmakkal való egyesítést.

Mindezekből jól látható, hogy a szimbólum esetében két oldal (egy fogalmi és egy tárgyi) összevetéséről van szó. A Magyar Katolikus Lexikon szimbólum szócikkénél a következőket találjuk: „gör. *szümballein*, »összevet, egyesít« igéből eredetileg két összetartozó rész egyesítése, az ókorban igazolványként funkcionált (pl. félbetört pálca, pecsét³), a művészetben a látható és a láthatatlan, természetes és természetfölötti valóság összefogása gondolkodásban, képekben. Ennek alapja, hogy teremtésben az érzékelhető világ egészének és minden részletének egy öskép a mása.” A leírásból jól érzékelhetők a szimbólum fő sajátosságai: (1) feltételez két összetartozó részt (mindkét felén a szükséges kapcsolódási pontokkal), (2) a két részt egyesíti, összekapcsolja. A két összetartozó dolog: a látható és a láthatatlan világ.⁴ Ezek nem a véletlen folytán illenek össze, hanem azért, mert eredendően összetartozóak. Lepahin Valerij ezzel kapcsolatban így fogalmaz: „*a szimbólum a tárgyi ábrázolás és a belső értelem egységét, eszme és kép eleven azonosságát jelenti – innét adódik kimeríthetetlen volta, ezért alkalmas a*

¹ Például Sziénai Szent Katalin *Dialógus* című művében írja a következőket: „Hiszen ezalatt úgy van a lélek Istenben és Isten a lélekben, mint hal a tengerben és tenger a halban.” Sziénai Szent Katalin (1965): *Dialógus*. (ford. Dr. Tóth János), Amerikai Magyar Kiadó, Köln-Detroit-Wien

² Vö. Pilinszky János: Halak a hálóban c. verse

³ A negatív és a pozitív bármikor egyesíthető, hiszen egyik a másikból lett.

⁴ Azaz a világ, ahogyan Istentől eltávolodva létezik és a világ ahogyan Isten terve szerint létezik. Mindkét világ *valóság*. Ez onnan érthető meg, hogy az ember folyamatos döntéshelyzetben van abban a tekintetben, hogy melyiket *valósítja* meg.

*láthatatlan, a kifejezhetetlen közvetítésére*¹, majd folytatja: „*az ókeresztény egyházatyák szimbólumelméletének egyik alapvető tétele szerint »a látható világ a láthatatlan világ szimbóluma«*”.²

A szimbólum működése tehát nem azon alapszik, hogy a szellemi világgal kapcsolatban többé-kevésbé találó *hasonlatokat* lehet felfedezni, hanem azon, hogy a látható világban érzékelhetőek a láthatatlan világgal való *találkozási* pontok. „*Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk.*”³ Nagyon fontos itt a hasonlat és a szimbólum közötti különbséget tisztázni.

hasonlat/szimbólum

Amikor hasonlítunk, azt mondjuk: „*olyan, mint*”, ezzel feladjuk a *hasonlított* tárgy egy részét azért, hogy a megmaradt kevés aspektus minél találóbb közösségben lehessen azzal, amihez hasonlítani akarjuk. A hasonlat felszíni kapcsolat, nem „*kimeríthetetlen*”⁴. A hasonlat során valami idomul valamihez. A tökéletes hasonlat a „*teljes hasonulás*” lenne, amely már maga a dolog, amiről pedig tudjuk, hogy közvetlenül nem hozzáférhető (ezért használunk hasonlatot). A hasonlat logikájának fokozásával (egyre komplexebb, bonyolultabb hasonlattal) nem lehet egy ponton túl a láthatatlanhoz hozzáférni, ezért a láthatatlan valóság egy tárgyának megközelítéséhez általában több hasonlatot is használunk,⁵ hogy az minél több oldalról lefedje a közvetíteni kívánt tartalmat. A hasonlat kialakulási és elhalási ideje gyors, könnyen felváltja egy új, találóbb hasonlat. Ilyenkor a régi minden gond nélkül eltávolítható.

¹ LV. *Az órosz kultúra ikonarcúsága*. 34. oldal

² LV. *Az órosz kultúra ikonarcúsága*. 34. oldal

³ Róm 1,20

⁴ Vö. közmondás: „Minden hasonlat sántít.” A Bibliában is különválnak a hasonlat és a szimbólum. (hasonlat: „*Isten országa olyan, mint...*” kijelentések, pl.: Márk 4,26-34; szimbólum: „*Én vagyok...*” kijelentések, pl.: Jn 6,51)

⁵ Vö. Mt 13,24-50; Mk 4,26-34 A konkoly, a mustármag, az elrejtett kincs, a gyöngy mind hasonlatok, egyik sem vált közülük szimbólummá.

A szimbólum ezzel ellentétben igen lassú fejlődésű. Kialakulása mindig a két valóság (látható és láthatatlan világ) találkozási pontjainál jön létre,¹ és bár közvetlenül a láthatatlan világ itt sem szemlélhető, de *a szimbólum teljes mértékben, zavar nélkül tud illeszkedni*, ezért a szimbólumot figyelve áttételesen a mögötte rejlő valóságot figyeljük. Ezért mondhatja Lepahin: „*innét adódik kimeríthetetlen volta*”². A szimbólumot faggatva új és új aspektusok tárulnak fel, amelyek újabb és újabb oldalról jellemzik az egyébként hozzáférhetetlen valóságot. A szimbólum a szellemi valósághoz „hozzátapad”, ezért fejlődése a szellemi valóság megértésének fejlődésével egyenesen arányos.

Florenszkij írja a következőket: „*A szimbólumok felmerülnek, majd eltűnnek tudatunkban, de azok önmagukban is örökkévalóak formájuk és a rejtett dolgok feltárásának tekintetében; lelki, szellemi beállítottságunktól függően jobban vagy rosszabbul értjük meg őket. Mi magunk azonban nem teremthetünk szimbólumokat, mivel azok az ember ráhangoltságának függvényében maguktól jelennek meg.*”³ A szimbólumok keletkezését, pontosabban jelenvalóságukat világítja meg ez az idézet. A szimbólum nem készül, a szimbólum az a pont és pillanat, ahol a két valóság „illesztékei” találkoznak. „*Mi magunk nem teremthetünk szimbólumokat...*” a szimbólumot nem *feltaláljuk*, hanem *felfedezzük*.⁴

Lepahin fehérvja a figyelmet Areopagita Dionüszioszra, aki jelentős mértékben gazdagította a szimbólumelméletet. „*Dionüsziosz szerint a szimbólum, miközben feltárja, lelkileg, értelmileg megtapasztalhatóvá teszi az igazságot* [értsd: a

¹ Nem véletlen, hogy a legnagyobb szimbólumkinccsel, a leggazdagabb szimbolikával éppen a magaskultúrák rendelkeztek. A szimbólumok hanyatlása pedig egyben a kultúra hanyatlását is jelentette. Azon a ponton, ahol megszakad a szimbólumon keresztüli érintkezés a másik valósággal (kiüresedik a szimbólum), ott előbb-utóbb az egész közösség felbomlik.

² LV. *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*. 34. oldal

³ Lepahin Valerij idézi Florenszkijt. LV. *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*. 37. oldal

⁴ Ezzel összhangban írja a Teológiai Kiszótár szimbólum szócikke: „*A szimbólum valódi és eredeti értelmében nem az embertől önkényesen választott jel egy bizonyos valóság megjelölésére, nem olyan jel, amelyet e valóság téridőbeli, történelmi kihirdetése céljából kívülről viszünk rá, hanem e valóság (természetesen nagyon különböző fokozatokban való) »megjelenése«, amiben ez – mint valami másokban és vele mégis kapcsolatban állóban – kibontakoztatja és így »ki is nyilvánítja« önmagát.*” Karl Rahner, Herbert Vorgimler (1980): *Teológiai Kiszótár* (Ford. Endreffy Zoltán) Szent István Társulat, Budapest 681. oldal

láthatatlan valóságot – megjegyzés tőlem], *ugyanakkor el is rejti azt...*”¹ Ez az elrejtés a szimbólumnak abban a sajátosságában nyilvánul meg, hogy tudást és látást feltételez. Nem elég egy semleges, pártatlan tekintet ahhoz, hogy a szimbólum úgymond „beszélni kezdjen”. A szimbólum nem áll elő önként, kényszerítő erővel. Közreműködést, bevonódást igényel. *„A megismerés kezdete a látás elsajátításával azonos, érteni kell a szimbólum szimbolizmusát, s az embernek oly mértékben kell megváltoznia, hogy a világban meglássa a teremtés művét, észrevegye annak szimbólumvoltát.”*² Ha ez a képesség adott, akkor és csak akkor kezdenek el a szimbólumok logikákat, kapcsolódásokat, ismereteket közvetíteni.

Areopagita Dionüsziosz másik megállapítása a szimbólummal kapcsolatban, hogy a szimbólum valóságosan meg is jeleníti azt, amit jelöl.³ Mire alapozhat egy ilyen kijelentést? Már említettem, hogy a hasonlat csupán felszíni kapcsolatban van azzal, amiről hasonlatosságot állít. Nem kapcsolódik vele össze, éppen ezért csak közelíteni tud hozzá oly módon, hogy tárgyát megpróbálja minél több és jobb minőségű hasonlattal körülírni. A hasonlat halott, mert nem részesül az általa leírni kívánt valóság életéből. Nem képes önálló életet élni, hiszen hamar kimerül, mielőtt egy másik aspektusból faggatom az általa állított hasonlatossági viszonyt. Ezzel szemben a szimbólum, mivel lényegileg kapcsolódik a vele rokon valósághoz (hiszen megfelelési viszony van a kettő között: a látható világ a láthatatlan világ szimbóluma), életet is nyer belőle. A szimbólum élő. Még meg nem mutatott oldalait fürkészsze nem merül ki, hiszen a mögöttes valóság is kimeríthetetlen.

¹ LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. 35. oldal

² LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. 36. oldal

³ Vö. „...a szimbólum szokványos értelmezése, amely szerint az valami önmagáért valóan teljes és részlegesen igaz dolog volna, velejéig hamis, minthogy a szimbólum vagy több, vagy kevesebb ennél. Ha a szimbólum mint teleologikus dolog, eléri célját, akkor valójában nem is választható el céljától, az általa megjelenített realitástól; ha viszont nem jeleníti meg e realitást, akkor célját sem éri el, következésképpen teleologikus szervezatként, formaként sem kezelhető, ennek hiányában viszont sem szimbólum, sem szellemi eszköz nem lehet, csak puszta érzéki anyag.” PF. *Az ikonosztáz*. 50. oldal

Visszatérve Dionüsziosz kijelentéséhez (a szimbólum valóságosan meg is jeleníti azt, amit jelöl) valóban valóságosan jelenít meg, hiszen (a szellemi valósággal összefonódva) valóságos élete van. Valóságos, mert önmagában hordozza létezésének elvét.

a közvetlen kép/ közvetlen képmás

Az Egyház számára a kezdeti időkben nagy segítség volt a szimbólum, amely kinyilvánította, de ugyanakkor el is rejtette a hitigazságokat. Uszpenszkij szerint – Belting állításával¹ ellentétben – már a kezdetektől fogva létezett egy másik típusa is a képnek:² az úgynevezett közvetlen képmás. A közvetlen képmás és a szimbólum közötti alapvető különbség – Lepahin szavaival élve – az Ősképhez való viszonyukban keresendő. A kinyilatkoztatás alapján azt mondhatjuk, Jézus Krisztus az élő Isten képe.³ „Krisztus kép és nem szimbólum. A kép közvetlenül kapcsolódik az Ősképhez, a szimbólum csak a kép közvetítésével.”⁴ Hogyan értelmezhető ez?

¹ „...a kereszténység kezdetben – zsidó előzményeivel teljes összhangban – idegenkedett a képektől, így Jézus arcának ábrázolásától is. Istenkáromlásnak tünt képből megjeleníteni az Istenember rejtélyes »személyét«, akinek identitása abban a formulában összegződött, hogy a Fiú az Atyának, vagyis az Istennek képe, és mint ilyen jött el a világba...” HB. *A hiteles kép*. 62. oldal

² „...az első ikonok is, melyek a kereszténységgel egyidejűleg jelentek meg...” 18. oldal „a képi ábrázolások készítésének hagyománya ... már az apostoli hírhirdetés idején is létezett” írja Uszpenszkij a hetedik egyetemes zsinat atyáira hivatkozva (Actio VI. Mansi XIII. 252 B) - Véleményem szerint a két érvrendszer (Belting-Uszpenszkij) nem ütköztethető, mert más-más síkon mozognak. Belting könyve több pontján is elsősorban történeti bizonyítékok hiányára és bizonyos szövegekre utalva mond ellent az Uszpenszkij által képviselt nézetnek. Ezen szövegek egyike Euszebiosz Constantiához írt levele, amellyel Belting azt akarja alátámasztani, hogy a kezdeti Krisztus-képek csak pogányoktól származhattak (71. oldal). Euszebiosz említett szövege valóban jól tükrözi képellenes nézeteit, de ő csupán egy püspök volt, egy a sok közül, nem egyházatya, és ráadásul (mint azt Uszpenszkij le is írja a 8. oldalon), egyáltalán nem tekinthető ortodoxnak, állásfoglalása nem hivatalos egyházi állásfoglalás (nem zsinati vélemény). Mindezen túl Euszebiosz hajlott az arianizmus felé is, ami még inkább megkérdőjelezi nézeteinek általánosíthatóságát. Uszpenszkij nem a tárgyi emlékek kérdését feszegeti, hanem abból indul ki, hogy az ortodox hagyomány a kezdetektől fogva őriz a liturgiában olyan elemeket, amelyek a képet a keresztény vallás legősibb teológiájával szövik össze (24, 25. oldal).

³ Vö. Kol. 1,15

⁴ LV. *Az orosz kultúra ikonarcúsága*. 37. oldal

A szimbólummal kapcsolatos gondolatmenetben már említettem azt a tételt, miszerint „*a látható világ a láthatatlan világ szimbóluma*”. Maga Isten a látható és a láthatatlan világ teremtője, felette áll mindkét valóságnak. Éppen ezért az élő Istennek nincsen, és nem is lehet szimbóluma, hiszen Ő kívülről bírja mindkét valóságot. (Nincsen olyan látható világbeli kép, amelynek a láthatatlan világhoz való illeszkedési pontján maga a magánvaló Isten teljessége található.) Ezért Isten, Jézus Krisztusban *közvetlen egyedi és megismételhetetlen képként* jelent meg, azzal, hogy benne a látható világ és a láthatatlan világ tökéletes egységbe forrt. Isten nem kiválasztott egy képet a látható világból, amelyen keresztül kinyilvánította önmagát (ebben az esetben lehetne szimbólumról beszélni), hanem a megtestesülésben *alkotott* egy olyan képet (ez a közvetlen kép), amely egyszermind kinyilatkoztatja a látható világgal kapcsolatos szándékát.

Nagyon fontos azonban a félreértések elkerülése végett tisztázni, hogy a közvetlen kép és a közvetlen képmás nem ugyanaz. A *közvetlen kép* Isten Jézus Krisztusban való megtestesülése. Az embernek nyújtott, alakban való kifejeződés egyszeri, befejezett és tökéletesen komplex műve. A közvetlen képben *minden* ki van nyilvánítva, amit Isten magáról ki akart nyilvánítani. Ebben a képben Isten olyan közel kerül az emberhez, amennyire az emberi szubjektum és szabadság megtartása mellett ez egyáltalán lehetséges. A közvetlen kép totális valóság, a valóság totalitása. A *közvetlen képmás* annak a törekvésnek a nyomán jön létre, amellyel az ember a közvetlen képben adott totális valóságból részesülni akar. A közvetlen képmás mindig befejezetlen (mert befejezhetetlen), ismételhető (szükséges is ismételni), és tökéletlen. A közvetlen képmás teológiai, filozófiai, művészeti fogalom.

„nem kézzel alkotott” képmás

A keresztény hívő saját életében szeretné a közvetlen képmást minél jobban közelíteni a közvetlen képhez. Éppen ezért *Krisztus arcának látása* nem a „turisták kíváncsisága”, hanem ott munkál mögötte az a hit, hogy ha láttam *a képet*, akkor létezésem teljességre jutott.¹ Logikus, nagyon emberi gondolat, hogy Krisztus előre látva az állandó különbséget a közvetlen kép (saját maga) és a közvetlen képmás között, mintegy áthidalja a szakadékot azzal, hogy ő maga hagyja hátra a közvetlen képmást.

Uszpenszkij szerint az egyházi hagyomány úgy tartja, hogy ez a képmás már a Megváltó életében elkészült. Itt elsősorban *Abgar király*² történetére utal³. A történet szerint Abgar király levelet küldött Jézusnak, amelyben kéri: menjen el hozzá és gyógyítsa meg.⁴ Jézus ezt – feladatára utalva – visszautasította, de megígérte, hogy elküldi majd két tanítványát hozzá (Szent Simon és Júdás apostolt). Abgar király ekkor egy festőt küldött, hogy készítse el Jézus képmását. A festő azonban Krisztus arcának ragyogása miatt képtelen volt megfesteni a kért portrét. Ekkor maga Jézus sietett segítségére, és a festő vászonköpönyegébe *nyomta* arcát, amely képmásként maradt meg. Hasonló legendával találkozhatunk nagyon gyakran a római katolikus *Veronika kendője* ábrázolásokon. A hagyomány szerint a keresztet vivő Jézushoz egy asszony⁵ szaladt az őt körülvevő tömegből, és Jézus arcát kendővel illette. A kendőn az elmosódott vér és szenny helyett Krisztus képmása vált láthatóvá.⁶

¹Vö. Kiv 33 18-23 Mózes előtt elvonul az Úr dicsősége, de arcát nem láthatja.

² V. Ukhama Abgár Oszroéné, kis tartomány uralkodója, fővárosa Edessza (a mai Urfa). Ez az állam volt a világ első keresztény állama.

³lásd: Eusebios, *Egyháztörténet*, I. könyv, 13. fejezet
Jacobus de Voragine (1990): *Legenda Aurea* Helikon Kiadó, 263. oldal

⁴ Egy másik történet szerint rendkívüli mód látni szerette volna Jézust.

⁵ Veronica. Jelentése egyes vélekedések szerint: „vera icona” azaz igaz képmás.

⁶ Szólni kell még egyszer egy a „nem kézzel alkotott” képmás kategóriájába logikailag beletartozó jelenségről, a torinói lepelről. A torinói lepel – a hitelességét állítók szerint – Jézus Krisztus halotti leplén a feltámadás során hagyott különleges kép. A lepel eredetisége máig nem eldöntött kérdés. A torinói lepel nem alakított ki önmagára alapozott ábrázolást.

Erre a két legendára épül a „nem kézzel alkotott” képmás típusa, amely egy kendőn jeleníti meg a szenvedő Krisztus vonásait. A két legendának a Bibliában nincsenek nyomai. A „nem kézzel alkotott” képmást didaktikusan vizsgálók félreértése, hogy a jelenséget történeti hitelességében próbálják megragadni (Veronika kendője és a torinói lepel hitelessége). Holott a „nem kézzel alkotott” képmás jelentősége nem történetiségében rejlik, hanem abban, hogy elénk tárja azt a gondolkodási folyamatot, amely elvezet ahhoz a következtetéshez, hogy az ószövetségi képtilalom értelmét vesztette, hiszen az Isten látható alkot öltött, az Isten hű képe pedig maga Jézus Krisztus. A „nem kézzel alkotott” képmás kifejezi az Isten színelátásának mély vágyát. Kifejezi az ember vágyát, hogy egy tökéletes alakban *mindent* meglásson.¹ A „nem kézzel alkotott” képmás elsősorban fogalom. Egy olyan fogalom, amely a minimumra akarja csökkenteni a közvetlen kép és a közvetlen képmás közötti különbséget.

A „nem kézzel alkotott” képmás fogalmának négy fő megjelenési típusa van.

- (1) Tisztán teológiai síkon a Bibliában szereplő utolsó vacsora leírásban elhangzott „*Ez az én testem, amelyet értetek adok.*”² kijelentésre alapozva, megjelentek olyan érvelések, amelyek Jézus Krisztus (és rajta keresztül az Isten) közvetlen képmásának tekintik az Oltáriszentséget. A közvetlen képmásnak az Oltáriszentséggel való azonosítása az ikonrombolás időszaka alatt jelentős szerephez jutott.³
- (2) A szó szoros értelmében nem kézzel készült képmásnak szokás nevezni Veronika kendőjét (*mandülion*) és a torinói leplet.⁴ A legelső kérdés, ami ezzel kapcsolatban felmerül – a tárgyak hitelessége (értsd eredetisége) – egyben a leglényegtelenebb is gondolatmenetem szempontjából. Erre az előzőekben

¹ „*Uram, mutasd meg nekünk az Atyát, s az elég lesz nekünk.*” Jn 14,8

² Lk 22,19

³ Lásd bővebben: LAU. *Az ikon teológiája* 77. oldal

⁴ Itt megjegyzem, hogy vannak olyan elképzelések, amelyek szerint Veronika kendője, az Abgar királynak küldött Krisztus-arc, illetve a torinói halotti lepel ugyanaz a tárgy. Az elgondolás szerint a halotti lepel úgy volt összehajtogatva, hogy csupán az arc lenyomata látszott. Lásd bővebben: NG. *A szem böjje*. 206. oldal

már utaltam, ezért itt csak annyit jegyeznek meg, hogy a természettudományos vizsgálatok alapján sem a lepel, sem pedig a kendő eredetisége nem eldöntött tény. Ez az eldöntetlenség viszont nem befolyásolja a kendőhöz és a lepelhez kapcsolódó fogalom valóságát, amely – mint képet befolyásoló tényező – érdeklődésre tarthat számot.¹ Mindkét tárgy (a kendő és a lepel) közös tulajdonsága, hogy egy *másfajta* képet tár elénk. Ezek a képek keletkezésüket tekintve *lenyomatok*. A lenyomat egészen más kapcsolatban van a valósággal, mint a szokványos kép. A lenyomat esetében a valóság külső közreműködés nélkül, pusztán saját valóságát felhasználva ad hírt önmagáról. A kép elkészüléséhez egy felfogó felületre és a valóság egy darabjára van szükség csupán. Belting ezt a leképezési módot *mechanikusnak* nevezi és a testek *önreprodukciójaként* értelmezi.² Elvileg a szubjektivitás szempontjából ez „legtakarékosabb” és ezért a legmegyőzőbb módszer. Vajon a valóság önreprodukciója valóban minden másnál hitelesebb, függetlenebb és objektívebb? Ez lenne az ideális bizonyíték? Hiszen amikor valamit igazolni akarunk, akkor cél, hogy az objektivitást megőrizzük, szubjektumunkat visszavonjuk, és várjuk, hogy a vélt valóság győzzön meg minket, teret engedünk a valóság önigazolásának.³ De ha egyszer a szubjektum visszahúzódott, nem érzi-e magára erőltetettnek a rajta kívül született döntést? Megengedheti-e magának a totális bizonyíték, hogy ellenkezéssel találkozék? Spekulációk helyett az alkotói tapasztalatra támaszkodom: minden szobrász számára ismeretes a pusztán szakmunkát igényő direkt öntvény és a teljes művészt mozgósító szobormű kapcsán felvetődő kérdés: melyik az igazi, melyik a valóság? *A mechanikus lenyomat, vagy pedig a személyes bevonódást igénylő képmás?*

¹ „A lepel hitelességének kérdését itt azonban figyelmen kívül hagyhatjuk. Hamisítás is csak ott virágzik, ahol hiteles eredetiről lehet szó.” HB. *A hiteles kép*. 89. oldal

² HB. *A hiteles kép*. 90. oldal

³ Vö. *szellemi érzékelés* fejezet: objektív evidencia – szubjektív feltételekkel

- (3) A „nem kézzel alkotott” képmás fogalmából született, a témát megjelenítő képi ábrázolás. Érdekes módon csupán a kendő (Veronika kendője, Abgár király kendője) hozott létre ábrázolási típust. Ha nem fogalmi értelemben beszélünk a „nem kézzel alkotott” képmásról, akkor rendszerint ezt a kendő témájú képet értjük rajta.
- (4) Bár csupán áttételesen tartozik ide, de logikája miatt szükségesnek tartom megemlíteni azokat a képeket, melyek témája valamilyen *isteni közreműködéssel megvalósuló ábrázolás*. Ezek alapja a Lukács-Mária legenda, miszerint Lukács evangélista a számára megjelenő Istenanyát közvetlenül szemlélve, egy angyal segítségével festette meg. A hagyomány Lukács evangélistát tartja az első ikonfestőnek.

Szent Pál viszonya a közvetlen képhez

Zsidó származása (an-ikonista gyökerei) ellenére Pál apostol a kereszténység lényegi mozzanatának – Jézus Krisztus Istenfiúsága és megváltása – képiségét teljesen magáévá tette. Jézus Krisztus, a Fiú, az Atyaisten megtestesülése, az Atya lényegének képmása. Ezt vallja Pál a Zsidókhoz írt levél bevezetőjében: *„Azelőtt Isten a próféták útján több alkalommal és többféle módon szólt őseinkhez. Ebben a végső korszakban a Fia által beszélt hozzánk, akit a mindenség örökösévé tett, hiszen a világot is általa teremtette. Mint dicsőségének kisugárzása és lényegének képmása ő tartja fenn hathatós szavával a mindenséget.”*¹ Ezzel teljesen összhangban a Kolosszeieknek írt levélben: *„Benne nyertük el a megváltást, bűneink bocsánatát, ő a láthatatlan Isten képmása, minden teremtmény elsőszületője.”*² Szent Pál Jézus Krisztust az Atya közvetlen képeként imádta.

Szent Pálnál az ember teste (a benne munkáló lélekkel együtt) mint képmás, mint hasonulási potencia jelenik meg. A Rómaiakhoz írt levélben olvashatjuk:

¹ Zsid 1,1

² Kol 1,14 - 16

„Akiket ugyanis eleve ismert, azokat eleve arra rendelte, hogy Fiának képmását öltsek magukra, így lesz ő elsőszülött a sok testvér között”³, vagy másutt, a Korintusiakhoz írt levélben: „Mi pedig mindnyájan, akik födetlen arccal tükrözzük vissza az Úr dicsőségét, a dicsőségben fokról fokra hozzá hasonlónak vátozzunk.”⁴ A hangsúly az alakuláson, változáson van: „képmását öltsek magukra”, „fokról fokra hozzá hasonlónak vátozzunk”. Felmutatja a test alakításának másik lehetőségét is: „Ezért Isten szívük vágya szerint kiszolgáltatta őket a tisztátalanságnak, hadd gyalázzák meg saját testüket”.⁵ A meggyalázás kifejezés implicit magában hordozza azt az állítást, hogy a test másra van rendelve – tisztaságra és istenképiségre –, és ehhez képest méltatlan (meggyalázás), ha nem válik azzá. A test ebben az értelemben nem a konkrét fiziognómiát jelenti. Krisztushoz való hasonulásunk nyilvánvalóan nem azon áll vagy bukik, hogy szakállas vagy szakálltalan arcot öltünk. Az ember teste egészen mást is jelenthet: potenciát, alakulhatóságot, képlékenységet, nyersanyagot. Az ember *matéria* voltát fejzi ki a test, amely ebben az értelemben az emberi feladatra, a lélektől és az akarattól vezérelt alakulóképességére emlékeztet.

Krisztus teste – akheiropoiétosz

Amikor Szent Pál Jézus Krisztust az Atya képének, a közvetlen képnek nevezi, a következő kérdések merülnek fel. Mi a közvetlen kép Krisztusban? Mennyit mutat a közvetlen képből Krisztus teste, Krisztus testének látványa? A Biblia ír Krisztus szenvedő és Krisztus megdicsőült testéről. A kettő közül melyik lehet a közvetlen kép?

Jézus Krisztus teljes valójában a közvetlen kép.⁴ Ez a komplexitás nem boncolható testre és szellemre, lélekre. Nem mondhatom, hogy Krisztus testének

¹ Róm 9,30

² 2 Kor 3,18

³ Róm 1,24

⁴ Vö. az ösképi tapasztalat fejezet

látványa az Atya közvetlen képe. Másfelől pedig a test sem zárható ki a közvetlen képiségből, hiszen az Atya ezt a módot (a megtestesülést) választotta önmaga kinyilvánítására és az ember megváltására. Mi tehát a közvetlen kép Krisztusban? Az, hogy akarata, lelke teljesen egybeesik az Atya akaratával, lelkével (a megtestesülés tekintetében is).¹ Ezért lehet hiteles és közvetlen kép.

Ha most újra feltesszük a kérdést: a feltámadás előtti szenvedő, vagy pedig a feltámadás utáni megdicsőült test Isten közvetlen képe, azt kell válaszolnunk: egyik sem és mindkettő. Egyik sem, mert a közvetlen kép nem csupán a testben mint látványban bontakozik ki (noha az jele a megtestesülésnek). Mindkettő, mert mind a feltámadás előtti test, mind pedig a feltámadás utáni test hordoz valamit az egységes, komplex képből. A feltámadás utáni, megdicsőült test tulajdonságai hangsúlyozottan megváltoznak, kinyilvánítják, hogy ez a test *másnemű* test (Krisztus belép a zárt ajtók ellenére, eltűnik az Emmauszi tanítványok szeme elől, felemelkedik a szemük láttára a mennybe)². A feltámadás előtt Krisztus testével történő rendkívüli események hangsúlya inkább a *hatalmon* van (vízen jár és parancsol a tengernek és a szeleknek). Ha a közvetlen képet egy olyan megvalósulásnak tekintjük amely minden időpillanatban és minden aspektusban tökéletesen egybe esik azzal, akinek a képét nyújtja, akkor értelmetlenné válik a szenvedő és a megdicsőült test megkülönböztetése a közvetlen kép szempontjából. A szenvedő test magán hordja a matéria, potencia jellegét, a megdicsőült test pedig változhatatlanságában és romolhatatlanságában a test másneműségét tárja elénk.

Ha Jézus Krisztus Isten képe, ha ő a közvetlen kép, akiben *minden* megnyilvánult, akkor teológiai értelemben azt is mondhatjuk, hogy ő az Isten (Atya) „nem kézzel alkotott” közvetlen képe (és nem képmása). A Biblia pontosan ilyenek – „nem kézzel alkotott” testnek – mutatja be már a születésben is Jézust: „*Íme a*

¹ „Krisztus küldetéséhez hozzátartozik tanítása, de nem merül ki benne, hiszen küldetéséhez tartozik egész életét meghatározó feladata is, amelynek megfelelően – szavai szerint – vállalja a szenvedést. Jézus szerint küldetése és léte között tökéletes összhang uralkodik” HUB. *A dicsőség felfénylése*. 438. oldal

² Lk 24,13; Lk 24,36; Lk 24,50

szűz fogan és fiát szül,...”, „*A Szentlélek száll rád, s a Magasságbeli ereje borít be árnyékával.*”¹ Hans Belting felhívja a figyelmet² az akheiropoiétosz – „nem emberkéz alkotta” kifejezésre, amely Belting szerint, Szent Pálnál olvasható neologizmus. A szót Pál egyértelműen Krisztus feltámadott testére vonatkoztatja, és minden keresztény hívő végső perspektívájának teszi meg, amikor a Korintusiakhoz írt levélben *nem kézzel készített* hajlékot említ a lélek számára. „*Tudjuk ugyanis, hogy ha a földi sátrunk összedől, Istentől kapunk lakást: örök otthont a mennyben, amit nem emberi kéz épített.*”³ Belting említ még további két olyan aspektust (keresztség – nem kézzel végzett körülmetélés, a földi templom lerontása – helyette három nap alatt új nem emberi kéz alkotta templom készítése), amelyek egyértelművé teszik, hogy a „nem emberkéz alkotta” fogalom teológiai fogalom.

Mindezek alapján teljesen érthető, hogy Szent Pál az egyetlen hiteles „nem emberkéz alkotta” képet kizárólag Jézus Krisztussal azonosítja. Érdekes ebből a szempontból Pál konfliktusa Efezusban (Apcsel 19,23 - 20). Létezett Pál idejében egy Artemisz (római megfelelője: Diana) szobor, amelyet az efezusiak „nem emberkéz alkotta”, „az égből alászállt”⁴ műnek tartottak.⁵ A szobornak és magának az Artemisz templomnak jelentős kultusza volt abban az időben. Ez a kultusz biztosította sok iparosmester megélhetését, így az ezüstművesekét is, akik Artemisz templomocskákat készítettek és árultak. Egy Demeter nevű ezüstműves veszélyeztetve érezte Pál beszédei kapcsán megélhetését „...*ez a Pál okoskodásaival nemcsak Efezusban, hanem majdnem egész Ázsiában nagy tömegeket meggyőzött. Azt tanítja, hogy nem istenek azok, amiket kézzel*

¹ Mt 1,23; Lk 1,35

² HB. *A hiteles kép.* 93. oldal

³ 2 Kor 5,1

⁴ Az a vágy, amely az Isten láthatatlansága és az ember láthatósága közötti szakadékot akarja áthidalni, ősbibb a kereszténységénél, másképp fogalmazva: egyetemes és általános. Az „*égből alászállt*”, tehát kapott kép, amelyben Isten önmagát nyilatkoztatja ki, nagyon mélyen gyökerezik a vallásos emberben. Pál nem a vágy tisztaságát, hanem a kielégülés igazságtartalmát firtatja, amikor „*Azt tanítja, hogy nem istenek azok, amiket kézzel csinálunk.*”

⁵ „*Efezusi férfiak! Ki az, aki ne tudná, hogy Efezus a nagy Artemisz templomának városa és égből alászállt szobrának őre?*” Apcsel 19, 35

csinálunk. *De nem csak az a veszély fenyeget, hogy szakmánk tönkremegy, hanem a nagy istennőnek, Artemisznek a templomát is semmibe veszik, és csorbát szenved fölsége, pedig egész Ázsia, sőt az egész világ tiszteli.*”¹ Demeter az egész közösséget fellázította, és maga köré gyűjtötte. Pál vitába akart szállni velük, de barátai a körülményeket látva, lebeszéltek szándékáról, és ezzel *„megfosztottak bennünket egy, a képek elleni nagyszabású beszédétől”* – folytatja az eseményeket gondolatban Hans Belting.² Pál képekkel kapcsolatos másik beszédére egy athéni látogatása alkalmával szerzett élmény szolgáltatott alapot, amikor *„... megrendült a lelke a bálványokkal tele város láttán”*.³ Több beszédet is tartott a városban, mire néhányan az Areopáguszra vitték, hogy kikérdezzék arról, amit tanít. Pál ügyes gondolatmenettel az athéni istenek közé helyezi, ugyanakkor meg is különbözteti tőlük „saját” Istenét, amikor az egyik athéni oltárfeliratra hivatkozva az *ismeretlen istennek* nevezi. Majd pedig rögtön ezután az *ismeretlen isten abszolút egyediségét* érzékelteti azzal, hogy a többi istenségtől eltérően kijelenti róla: *„A világot és a benne találhatóakat teremtő Isten nem lakik emberi kéz emelte templomokban, hiszen ő az ég és föld Ura. Nem kívánja emberi kéz segítségét, mintha szüksége volna valamire, hisz ő ad mindennek életet, levegőt és mindent. ...nem szabad azt gondolnunk, hogy az istenség aranyhoz, ezüsthöz, kőhöz vagy a művészet, az emberi elme valamilyen alkotásához hasonló.”*⁴

Az efezusi és az athéni történet alapján úgy tűnhet, mintha Szent Pál általában a képet, a képiséget utasítaná el az Istennel kapcsolatban. Ebbe az irányba tereli a gondolkodást Belting megállapítása is: *„megfosztottak bennünket egy, a képek elleni nagyszabású beszédétől.”* Pedig Efezusban Pál az Artemisz-szobor istenségét utasítja el. Hans Belting erről a kérdésről úgy ír, mintha a konfliktusban Pál *„nem emberkéz alkotta”* fogalma és az Artemisz szobor kapcsán élettelen tárgyakra vonatkoztatott *„égből alászállt”* fogalom helyezkedne szembe. Pedig Szent Pál

¹ Apcsel 19,26

² HB. *A hiteles kép.* 94. oldal

³ Apcsel 18,16

⁴ Apcsel 18, 24

egy ilyen konfliktusba nem bocsátkozhatott, hiszen számára Artemisz nem isten, tehát a szoborban történő megtestesülése („égből alászállt” mivolta) mint probléma már fel sem merülhetett. Pál egyszerűen a bálványimádást ítéli el Efezusban, amelyre, nem mellékesen, egy egész iparág települt. Athénban pedig azt a gondolkodást kárhoztatja, miszerint az Istennek egyáltalán *szüksége* lenne anyagra, művészeti munkára, helyre, hogy létezzék.¹ Ezzel szemben Pál állítja az Isten „nem emberkéz alkotta” képeként magát Jézus Krisztust. Már az athéni beszédben elhangzik: „*Ő telepítette be az egy őstől származó emberiséggel az egész földet. Ő határozta meg itt lakásuk idejét és határát. S mindezt azért, hogy keressék az Istent, hogy szinte kitapogassák, hiszen nincs messze egyiküinktől sem. Mert benne élünk, mozgunk és vagyunk...*”² Itt a hangsúly a *kitapogassák* (ψηλαφήσειαν³) szón van, ugyanis Pál ezzel egyszersmind a keresztény ember életprogramját fogalmazza meg: Isten mindenütt körülveszi az embert, az ember feladata pedig az, hogy ebből az állandó jelenlétből *kitapogassa*, és ezzel *megismerje* Istent.

az ikon

Mindezek a megfontolások a közvetlen kép „kitapogatásának” lépcsőfokokat jelentettek, amelynek igénye a krisztológia fejlődésével egyre határozottabban jelentkezett, egészen addig, mígnem a trullloszi zsinat⁴ egyértelmű váltást írt elő a szimbólum és a közvetlen képmás között. Ezzel a közvetlen képmást a keresztény

¹ Egyetlen olyan szöveg vagy utalás sem található a Bibliában, amely arról szólna, hogy Pál – vagy bármelyik másik apostol – elvetné az őszinte vallásos hitből fakadó, bálványimádást megtagdó képkészítés lehetőségét. Az efezusi és az athéni történetek szolgálnak ugyan tanulsággal a keresztény művészet számára, de két *alapvetően* más problémát jelenítenek meg. Nem tekinthetőek keresztényművészet ellenes példázatoknak.

² ApCsel 18, 26

³ ψηλαφάω (etimol. bizonytalan) ἐψηλάφησα (*meg*)érint, *tapogat, tapint, kitapint; (tapintás útján v. homályosan) érez, érzékel;* Újsz. tkp. ért. a tapintással való érzékelés szava „*Nézzétek meg a kezem és a lábam! Én vagyok. Tapogassátok meg és lássátok!*” (Lk 24,39); „*Ami kezdetől fogva volt, amit hallottunk, amit a szemünkkel láttunk, amit szemléltünk és amit kezünkkel tapintottunk: az élet Igéjét hirdetjük nektek.*” (1Jn 1,1); á. é. a lelki-szellemi „*érezkelésről*” (Istenre vonatkoztatva) ApCsel 17,27 (az athéni beszédben)

⁴ Ötödik-hatodik zsinat 692. szeptember 1.

kép egy magasabb fokának nyilvánította. A zsinat teológiai alapelve, hogy az Atya Jézus Krisztusban a teljes igazságot nyilvánította ki. Az igazság egy személyben testet öltött. Ezek szerint az igazságnak saját képe van, amit meg kell mutatni, ezért a keresztény képnek Jézus Krisztus képmását kell nyújtania. „... bármennyire is tiszteljük az Egyházban bevett régi jelképeket és árnyakat, mint az igazság szimbólumait és előképeit, mégis többre tartjuk a kegyelmet és az igazságot, elfogadván azt, mint a törvény beteljesedését. Hogy pedig a tökéletes képirás révén is minden szemnek ábrázolva legyen, elhatározzuk, hogy a régi bárány helyett ezentúl annak a Báránynak, aki elvette a világ bűneit – Krisztus Istenünknek – emberi alakját kell az ikonokon is kidomborítani; megértve ezáltal az Isten Ige megalázkodásának fennköltségét és késztetve az Ő testi életére, szenvedésére, üdvözítő halálára és a világnak ebből fakadó megváltására való emlékezésre.”¹ A keresztény képi ábrázolásban a közvetlen képmás fogalma elmélyülést hozott mind teológiai, mind pedig művészeti téren. A tiszta szimbólumot a közvetlen képmás teológiai, művészeti érettséget, „nagykorúságot”² igénylő rendszere, az ikon váltotta fel.

A nagykorúságot próbára tevő első alapvető kérdés az ikon szellemi elődjének számító „nem kézzel alkotott” képmás mint teológiailag értelmezhető fogalom és a konkrét képi megjelenítés, az ábrázolás közötti szakadék áthidalása volt. Egyszerűbben fogalmazva: mitől válik az ikon azzá (és nem hasonlóvá, vagy utalássá arra), akit ábrázol?

Az ikon ehhez a kérdéshez funkcionális szempontból közelít, amikor azt állítja, hogy az ikon ablak. Az ablak funkciója, hogy átértesse a fényt. Ha ezt a funkciót teljesíti, akkor megszűnik létezni a tudat számára, mivel a funkció a célra irányul. Az ablak – ha jól van megtisztítva – tiszta kilátást biztosít. Ilyenkor

¹ *Kánonok könyve* (ford. Berki Feriz) Kern Nyomda, Gyoma (1946) 151. oldal

² Erről a nagykorúságról Pál apostol *Buzdítás a tökéletességre* címmel a következőket írja: „*Tejre van szükségetek, nem szilárd ételre. Aki tejen él, járatlan az igaz tanításban, hiszen még kisgyerek. A tökéletesnek viszont, aki gyakorlattal megfelelő érzéket szerzett a jó és a rossz megkülönböztetésére, szilárd eledel való.*” (Zsid 5,12 -14) „*Tejjel tápláltalak benneteket, nem szilárd étellel, mert nem bírtátok el. Sőt még most sem bírjátok el, mert testiek vagytok.*” (1 Kor 3,2)

zavartalanul szemlélhetem a külső tájat anélkül, hogy egyáltalán felötlene bennem, hogy én elsődlegesen az ablakot nézem. „...az ablak annyiban ablak, amennyiben a fény terrénuma húzódik mögötte, ekkor viszont a fényt adó ablak már maga a fény, és nem csak »hasonlít« a fényhez; nem valami szubjektív asszociáció fűzi össze a fényről alkotott szubjektív elképzeléssel, nem – az ablak maga a fény az ontológiai önazonosság értelmében...”¹ Tehát az ablak példa alapján azt lehet mondani, hogy ha valami betölti a funkcióját (ontológiai értelemben) akkor az a valami önazonosságára találva azt a valóságot fogja mutatni, amely ennek az önazonosságnak a lehetőségét nyújtja. Ebből következik, hogy ha az adott dolog nem tölti be a létezési módjából eredő funkciót, akkor csupán „nyersanyagként”, potenciaként létezik. Tehát a dolog, ha betölti funkcióját, akkor (a többhöz tapadva) több. Ha nem tölti be funkcióját, akkor értelmetlenül kevesebb. Ebben az értelemben a létező soha sincs „magánál”. Vagy „felette”, vagy „alatta” van. „...az ablak önmagába véve nem létezik, mert az ablak fogalma – mint a kultúra minden eszközéé – konstitutív módon célszerűséget foglal magában: ami nem célszerű, az nem tartozik a kultúra jelenségei közé. Az ablak tehát vagy fény, vagy fa és üveg, de sohasem lehet pusztán ablak.”² „Mintha ablakon át látnám, nézem az Istenanyát, az Istenanyát magát, hozzá imádkozom, szemtől szemben, egyáltalán nem az ő képéhez. Tudatomban nincs is semmiféle kép...”³ Ezzel összecseng Balthasar véleménye a képpel kapcsolatban: „Képek pedig csak azért jelenhetnek meg, hogy az ember túllépjen és átkeljen rajtuk...”⁴

Ez a funkcionális megközelítés az ember istenképűségére is értelmezhető. Ennek alapja a Teremtés könyvében található: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlóvá.”⁵ A Károli Gáspár-féle fordításban ez így hangzik:

¹ PF. *Az ikonosztáz.* 49. oldal

² PF. *Az ikonosztáz.* 50. oldal

³ PF. *Az ikonosztáz.* 54. oldal

⁴ HUB. *A dicsőség felfénylése.* 400. oldal

⁵ Ter 1,26

„Teremtsünk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra”. Határozottan különválnak itt a *kép* és a *hasonlatosság*. Erről az elkülönülésről írja Florenszkij: „A Biblia különbséget tesz Isten képe és az Istenhez való hasonlatosság között.¹ Az egyházi hagyomány rég föltárta, hogy az előbbi alatt egyfajta aktualitást, hatóerőt kell értenünk, Isten ontológiai adományát, minden ember szellemi alapját, míg az utóbbi alatt a potencialitást, a szellemi tökéletessé válás képességét, azt az erőt, amellyel az egész empirikus személyiséget, minden összetevőjében Isten képére alakíthatjuk.”² Tehát Florenszkij szerint adott az ember számára egy minta, és az a tudat, hogy az ember a mintához alkalmas. A „keresztény ember hitelesen megképződött alakja”³ – a szent – saját istenképiségét, a bűnbeesésben ráakódott szennytől megtisztítva Isten képmását nyújtja. Szent Pál szavaival: „Élek, de már nem én élek, hanem Krisztus él én bennem.”⁴ Az ember úgy talál igazi önmagára, hogy felfedi istenképiségét, amely tettel egyszersmind Isten képmását sugározza szét. A funkcionális elvbe ágyazottan ez azt jelenti, hogy amilyen mértékben az ember beteljesíti a *hasonlatosságot* mint potencialitást, olyan mértékben részesedik a *képből* mint aktualitásból.

Mindebből már látható, hogy a funkcionális azonosság szempontjából az ikon valósága azon áll vagy bukik, hogy a funkcióját betölti-e – tehát, hogy az Istenre nyíló „ablakot” megfelelően meg tudja „tisztítani”⁵ –, vagy sem. A gyakorlatban ez azt jelenti, hogy megfelelően, helyesen ábrázolja-e Krisztust, a szenteket és az Istenanyát. Mivel ezen a ponton a valódiság forog kockán, teljesen érthető, hogy garanciákra van szükség. De milyen garanciákat lehet nyújtani és követelni az ábrázolás helyességével kapcsolatban?

¹ 1Móz 1,26

² PF. *Az ikonosztáz*. 32. oldal

³ HUB. *A dicsőség felfénylése*. 30. oldal

⁴ Gal 2,20

⁵ Ebben a megtisztítás szóban benne van az a gondolat is, hogy ezt a képet (Isten képmását, az ikont) nem megalkotja az ember, hanem feltárja. Ez a gondolat is az ember istenképmására való teremtettségből indul ki. Tehát abból, hogy ez a kép már eleve megvan az emberben, csak újra meg kell találni. Vö. a hallás emlékezete, a lét előzetes megsejése.

Legelső szinten *személyes* garanciáról beszélhetünk, amely arra épül, hogy az ember egzisztenciájában eleve Istenre van irányítva. Erről szölkak a *kihívás* fejezetben a lét előzetes megsejtése és a hallás emlékezete fogalmak. A jelen fejezet terminológiája szerint az, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára lett teremtvé, valódi hatóerő, személyes garancia. *Írásos* garanciának lehet nevezni a Szentírást, ugyanis az ikon – mint festett teológia – mindenben a Szentírás által szabott keretek között akar haladni. A *hagyomány* garanciája abban mutatkozik meg, hogy az ikon nem elszigetelt egyéni teljesítmények kisebb-nagyobb oszlopaiból áll, hanem az egymásra épülő lépcsőfokok elvén emelkedik egyre magasabbra. Így minden egyes ikonfestő támaszkodhat a hagyományon keresztül folyamatosan bővülő tapasztalatra. A *technika* mint garancia része a hagyománynak. A hosszú idő alatt tökéletesített eljárások átvételével az „*anyagikokban*”¹ „*az egyetemes emberi metafizika és az egyetemes emberi gnoszeológia alaptételei, a világlátásnak és világértelmezésnek ... a természetes módja*”² fejeződik ki. A *forma* garanciája szintén része a hagyomány garanciájának. Ez a garancia, amit az esetek többségében egyszerűen kánonnak neveznek, sokkal több, mint mereven kötelező kompozíciós előírások gyűjteménye.

Ebből a garanciából egy gondolkodási mód olvasható ki.³ Elvé a következő: akik a formai garancián keresztül meg tudják érteni ezt a gondolkodási módot, azok szabadok a kötöttségektől és megértésük a garancia arra, hogy a „kánont” egy újabb részlettel gazdagítják. Akik azonban nem tudják megérteni, azok

¹ PF. *Az ikonosztáz.* 94. oldal

² PF. *Az ikonosztáz.* 133. oldal

³ „*Nem véletlen, hogy az ókori források filozófusoknak nevezik az ikonfestészet legkiválóbb mestereit, holott ezek az ikonfestők az absztrakt teória értelmében egy szót sem írtak le. A mennyei látomástól megvilágosultan, kezük mozdulata által tettek tanúságot a testté lett ígéről, és a festékekkel valóban filozofáltak. Csak így érthető az Egyházatyák számtalanszor megismételt állítása, amelynek igazságát az egyetemes zsinati határozatok is mindannyiszor tanúsítottak, miszerint az ikon és az ígehirdetés egyenértékű. Az ikonfestés a látás számára jelenti azt, amit a szó a hallás számára. Nem abban az értelemben, hogy az ikon konvencionális módon reprodukál egy beszéd tartalmát, hanem abban, hogy mind a beszédnek, mind az ikonnak közvetlen tárgya ugyanaz a szellemi realitás, amelytől egyik sem választható el, s amelynek hirdetése a lényegüket jelenti. A filozófia az egész ókor felfogása szerint a szellemi világról tett tanúbizonyosság. Ezért nevezték filozófusoknak az igazi teológusokat és az igazi ikonfestőket egyaránt.*” PF. *Az ikonosztáz.* 163. oldal

számára a „kánon” védelem a tévedésekkel szemben. Ugyanis a tévedésnek az ikonnal kapcsolatban igen komoly következményei vannak, hiszen az ikon tanúbizonyság. Ehhez kapcsolódik a *közvetlen* garancia, amely az ikonfestő személyének problémájával függ össze. Az ortodox szemlélet megkülönböztet ikonfestő művészt és ikonfestő mestert. *„A szó tulajdonképpen és pontos értelmében csak a szentek lehetnek ikonfestő művészek, és elképzelhető, hogy a szentek többsége ebben az értelemben részt is vett a művészi alkotásban: szellemi tapasztalatával irányította az ikonfestők [értsd: ikonfestő mester – megjegyzés tőlem] kezét, akik technikailag eléggé gyakorlottak voltak ahhoz, hogy a mennyei jelenést megtestesítsék, és eléggé kiműveltek ahhoz, hogy érzékenyen fogják fel kegyelemmel eltelt tanítójuk sugalmazásait.”*⁴ *„...[S]zűnjék meg minden hamis álbölcselkedés, az a szokás, hogy mindenki saját elképzelése szerint, hiteles bizonyosság nélkül fest.”*⁵ Ebből egyértelművé válik az is, hogy egy-egy ikon kép alapja mindig jelenés, vagyis a láthatatlan világ közvetlen képe, az alászállás képe.⁶ A közvetlen garancia a hitelességre vonatkozik, de nem abban az értelemben, hogy az ikonfestő képes lenne megmutatni az Istent úgy, ahogy van, hiszen ilyen tapasztalata senkinek sem volt, és ez már pusztán elvileg sem lehetséges. *„Az ikon nem az istenséget ábrázolja, hanem az ember részesedését mutatja meg az isteni létben.”*⁷ A szentek, akik életük során megtisztították istenképységüket és ezzel tapasztalatot szereztek az isteni létben való részesedésről, ők az igazi művészek (ikonfestő művészek), ők képesek közvetlen garanciát nyújtani.

Ugyanakkor az ikonfestő mesterrel szemben is komoly követelmények álltak fenn. *„Ezek az ikonkészítők [értsd: ikonfestő mester – megjegyzés tőlem] nem mesteremberek, akik fizetség fejében történetesen éppen ikonokat festenek, de*

¹ PF. *Az ikonosztáz.* 79. oldal

² Uszpenskij idézi a nagy moszkvai zsinat szövegéből LAU. *Az ikon teológiája.* 261. oldal

³ Vö. *a lelki mozgások és a kép összefüggései*

⁴ LAU. *Az ikon teológiája.* 112. oldal Ehhez az idézethez Uszpenskij lábjegyzet formájában még hozzáfűzi: *„Az ikon az embert büntől megtisztult és az isteni léttel egyesült földi természetének teljességében mutatja meg. Az ikon tanúságtétel az emberi test megszentelődéséről.”*

*tudnának festeni egészen mást, akár az ellenkezőjét is, nem kézművesek, akik akár tagjai az Egyháznak, akár nem, különleges egyházi szolgálatot teljesítenek. ... Sajátos életmód, félig szerzetesi magatartás van számukra előírva ...*¹ Ebben nyilvánul meg az *életvitel* mint garancia. Végül pedig a *formális* garancia arról szól, hogy a festett kép akkor válik ikonná, ha átesik a hitelesítő gesztuson, amelynek keretében az arra jogosult püspök a felirattal elismeri, hogy az ábázolás az összes eddig felsorolt garanciák figyelembevételével helyes és megfelelő. *„Az ikon tulajdonképpen csak akkor válik ikonná, ha az Egyház elismerte, hogy az ábrázolt kép megfelel annak, amit az őskép ábrázolt, azaz, másképpen fogalmazva, ha megnevezte a képet. A megnevezés joga, tehát az ikonon ábázolt személy kilétének megerősítése csak az Egyházat illeti meg, s ha az ikonfestő mégis arra vetemedik, hogy nevet ad az ikonnak, föliratozza a képet – ami nélkül ugyanis, az Egyház tanítása szerint, az ábrázolt kép még nem ikon –, akkor ez lényegében ugyanolyan cselekedet, mint amikor a polgári életben valaki aláír egy hivatalos dokumentumot egy másik ember helyett.*”²

Mindezen garanciák alapján állítja az ikon, hogy amit megmutat, az *van*. *„Az ikonok művészi formájuk által közvetlenül és szemléletesen adnak bizonyosságot e forma realitásáról.*”³ Ezzel ismét felmerül a *szellemi érzékelés* fejezetben már tárgyalt valóság – megvalósítás kérdése. Ebből a szempontból az ikon célkitűzése nem más, minthogy *látván, létezzék a világot*⁴, megvalósítva tapasztalja a valóságot, miközben maga mögött hagyja a valóság (az ember istenképisége) tanúbizonyságait. Ebben az értelemben az ikon (a fent említett garanciákon keresztül) a *realitás* felé törekvő lélek *kifejezőmódja* és egyben a *realitás bizonyossága* is.⁵

¹ PF. *Az ikonosztáz*. 81. oldal Lásd bővebben: 84. oldal

² PF. *Az ikonosztáz*. 83. oldal

³ PF. *Az ikonosztáz*. 53. oldal

⁴ „Nemcsak egyszerűen szemléljük, hogy miként létezik a világ, hanem látván létezzük a világot” HUB. *A dicsőség felfénylése* 380. oldalán idézi Balthasar Paul Claudel.

⁵ „Isten létének filozófiai bizonyítékai közül legmeggyőzőbben éppen az hangzik, amiről a tankönyvek még csak említést sem tesznek, s ami körülbelül az alábbi szillogizmusban adható meg: »Rubljov Szentháromsága létezik, tehát létezik Isten.«” PF. *Az ikonosztáz*. 53. oldal

hova lett a válasz

Úgy gondolom, hogy az ikon előzőekben vázolt rövid bemutatása elegendő ahhoz, hogy érzékeltetni lehessen azt az utat, amit a keresztény kép a szimbólumból kiindulva a közvetlen kép – közvetlen képmás krisztológiai indíttatású problémáján keresztül az ikon komplex képalkotási módjáig megtett. Önkéntelenül adódik azonban a kérdés, hogy a vallás, filozófia, művészet egységének terében kibontakozó egzisztenciának milyen további lehetőségei, milyen továbbfejlődési pontjai vannak.

elágazás

A keresztény egzisztenciát a vallás, filozófia, művészet egység alapján vizsgáló *válasz a kihívásra* fejezetben a kereszténységhez mindvégig egybentartó szemlélettel közelítettem. Ettől függetlenül természetesen létező probléma a kereszténység ortodox, katolikus, protestáns megosztottsága, ami egyben a vallás, filozófia, művészet egységről való gondolkodás megosztottságát is jelenti. Tehát a különböző felekezetek eltérő kidolgozottságú és beállítottságú tudással rendelkeznek a kérdéstről. A dolgozat eddig érintett területei – a szimbólum és az ikon – olyan megnyilvánulásai a vallás, filozófia, művészet egységnek, amelyek még az „ütelágazás” előtti ponton helyezkednek el. A következőkben ezt az elágazást és az elágazás a vallás, filozófia, művészet egységre kifejtett következményeit mutatom be a fő erővonalakra koncentrálva.

A kora keresztény ábrázolások képi jellege a szimbólum terében folyt. Ezt a szimbolikus ábrázolásmódot Békési Sándor: *Ergon* című könyvében hitvallásnak nevezi, és kimutatja a szimbólum kanonikus jellegét¹. „*Ha a korai keresztény esztétikát egy szóval akarnánk jellemezni, akkor azt ezen hitvallás, confessio*

¹ Békési ezt azzal támasztja alá, hogy a katakombák falain fennmaradt ábrázolások nem élnek az Ószövetség adta ábrázolási „nyersanyag” roppant gazdagságával, hanem képeiket csupán egy-néhány jelenetre korlátozzák. Ebben – Békési szerint – az a szándék nyilvánul meg, hogy az Ószövetséget Újszövetséggé alkalmazzák, amely gesztus nem más, mint az új hit megvallása. „*Az ókeresztények az imagináció, vagyis Istenképzetük anyagba öntéseként szimbolikus ábrázolásukban Istennek ismertető jegeit vallják meg láttató módon.*” Békési Sándor (2010): *Ergon. A keresztény esztétika teológiája*. Mundus Novus Könyvek, Budapest (a továbbiakban BS. *Ergon.*) 210. oldal

jegyében tennénk meg, amely már az első tárgyi és írásos forrásainkban megmutatkozik. Az első keresztyén művészeti emlékekre is itt, az istentisztelet nyomaiban bukkanunk. Ez a tény azt a feltevést igazolja, hogy valójában a keresztyén művészet már kezdetektől fogva az istentisztelet részeként, és bizonyos szempontból, mint teljes istentisztelet fogan, s jön létre; mintegy *cultus Dei* maga is. A mára feltérképezett és feldolgozott anyag ezzel összefüggésben arról győz meg bennünket, hogy a katakombák ábrázolásai nem egy vallásos környezetnek díszítései; nem is a vallásos téma illusztrációi, hanem az alapvető vallásos meggyőződésnek hordozói, egyszóval hitvallás.”² A szimbólum (bár nem keresztény találmány) egyfajta fejlődésnek indul (hitvallás jelleg), és a bontakozó keresztény tanítással együtt mozog. Ennek az együttmozgásnak fontos állomása a már említett trullloszi zsinat³, amelyben – a krisztológia fejlődése által – egyre növekvő igény az ábrázolás alakulásának irányát egyértelműen a közvetlen kép – közvetlen képmás problematika mentén jelölte ki. Ez a zsinat a vallás, filozófia, művészet keresztény egzisztenciában megnyilvánuló egysége szempontjából az első útelágazásként mutatkozik. Ugyanis a pápa⁴ a trullloszi zsinat végzéseit elvetette, utódai pedig hol elfogadták, hol elutasították, de lényegében sohasem vált a későbbi nyugati képi fejlődés valódi motorjává.⁵ Ez az elutasító – talán pontosabban fogalmazva: nem teljes egyetértéssel elismerő – álláspont egyáltalán nem jelentette azonban a közvetlen kép – közvetlen képmás problematika mentén továbbfejlődő ikon elvetését, csupán az egyre növekvő lemaradás, a lassú „talajvesztés” első megfogható pontjaként értelmezhető. Alátámasztja ezt az a tény is, hogy az egész ikonrombolás időszak⁶ alatt a római Egyház „nem engedett az ikonrombolás kísértésének. Éppen ellenkezőleg: szilárdan őrizte az ikonok, a

¹ BS. *Ergon*. 209. oldal

² 692. szeptember 1.

³ I. Sergius pápa

⁴ Lásd bővebben: L.A.U. *Az ikon teológiája*. 57-59. oldal

⁵ 726-ban kezdődik (III. Iszauriai Leó uralkodása alatt) és 843-ig tartott. 843 márciusának nagybőjt első vasárnapja az ortodoxia ünnepe, amely alkalmából azóta ezen a napon minden ortodox templomban felmutatják az ikonokat.

szentek és ereklyék tiszteletét.”⁷ Az ikonrombolás első szakaszát lezáró hetedik egyetemes zsinat⁸ határozatait a római egyház is elfogadta, majd a pápa⁹ elrendelte a zsinati akták latin fordítását, azzal a céllal, hogy elküldje Nagy Károly számára. A fordítás azonban a döntő teológiai kérdések tekintetében rendkívül pontatlannak bizonyult, mivel „*A görög szöveg »tisztelet« (προσκύνησις) szavát mindenütt a latin »adoratio« szóval fordították, ami imádatot jelent*”.¹⁰ Nagy Károly a hibás fordítás alapján a hetedik egyetemes zsinatot elítélte, és frank teológusokat hívott össze a tiltakozás megfogalmazására.¹¹ Ebből született a *Libri Carolini* című könyv. Ez a mű saját álláspontját a hetedik egyetemes zsinat vélt álláspontjával való ellenkezésben határozta meg. Véleménye szerint az ikonok használata helyes, de főleg nekik dogmatikai vagy liturgikus jelentőséget tulajdonítani. Ezzel a kérdés Nagy Károly részéről a gordiuszi csomó átvágásaként zárult le. Ezt az álláspontot Nagy Károlynak sikerült ráerőszakolni a római Egyházra is. Ezzel a kép szempontjából a szakadás még a tényleges egyházszakadás¹² előtt megtörtént.

Mindezek után Nyugaton nem tűnt el az ikon végérvényesen, de mivel az alapjául szolgáló vallás, filozófia, művészet egység gyökereit elvágták, pusztán furcsa, dekoratív, szervesen részként van jelen a mai napig a katolikus Egyházban. Készítése – az ikon garanciáinak hiányában – igen komoly aggályokat vet fel.

Aki a kettévált Egyház nyugati felében – mint intézményben – keresi a vallás, filozófia, művészet egységet a keresztény egzisztenciában, igen nehéz feladatra vállalkozik. Nyugaton a kép lassú, de alapvető változáson ment keresztül, amely abban nyilvánult meg, hogy kép és Egyház szétvált egymástól. Ez nem azt jelenti, hogy a vallásos tematika tűnt volna el, sokkal inkább arról van szó, hogy a

¹ LAU. *Az ikon teológiája*. 73. oldal

² 787. szeptember 24. Nicea

³ I. Hadrianus

⁴ LAU. *Az ikon teológiája*. 92. oldal

⁵ 797 frankfurti zsinat

⁶ nagy egyházszakadás, amelyben különválnak egymástól Kelet és Nyugat 1054-ben

művészet az új, nyugati világban egyre inkább *vendéggé vált* az Egyházban. Vendéggé, mivel a „vér szerinti rokonság” lassan pusztán esztétikai vonzódássá hígult. Ezzel az Egyház intézményes szinten kilépett a vallás, filozófia, művészet egység teréből. Az Egyháznak már nem sajátja, nem egyik kifejeződési módja a művészet, amellyel a kereszténység lényegéből adódóan test és vér szerinti rokonságot ápol.

Ezért ez a vendég tehetségét az Egyházon belül hol itt – hol ott az aktuális korstílusnak megfelelően egy adott műfajban, tetszőleges *témában* bontakoztatja ki. A képesség különválik a témától, és általános érvényt nyer. A reneszánsz végére kialakult autonóm művészemélyiséggel a vallás, filozófia, művészet egység kérdése a közösségi szintről az individuum szintjére tevődött át. A történelmi változások folyamatai a művész individuumára bízták a saját eredetére való emlékezés felelősségét.

Mindezek fényében úgy gondolom, hogy amennyiben a művészet területén a talajvesztettség állapota érzékelhető, a visszatekintés, a saját eredetére való emlékezés alapvető fontosságú. Nem mintha az emlékezés alapján bizonyos formák felszíni megismérlése gyógyír lehetne jelen problémákra, viszont a *mód* és a *motiváció* megértése kimunkálhatja azokat. Az emlékezés fényében pedig, Rahner tanácsát követve¹, mindenkinek magának kell szembenéznie a kérdéssel, hogy felismeri-e önmagában a több tapasztalatát és annak kifejeződési módjaként a vallás, filozófia, művészet egységét, vagy képes-e önmaga és egzisztenciája előtt vállalni a felelősséget ama meggyőződésének igazáért, hogy nem olyan ember, mint amilyennek a többen alapuló vallás, filozófia, művészet egység bemutatja.

* * *

¹ Az eredeti szöveg: „...mindenkinek magának kell szembenéznie a kérdéssel, hogy felismeri-e önmagát abban az emberben, aki itt megpróbálja kifejezni önértelmezését, vagy képes-e önmaga és egzisztenciája előtt vállalni a felelősséget ama meggyőződésének igazáért, hogy nem olyan ember, mint amilyennek a kereszténység bemutatja.” KR. *A hit alapjai*. 35. oldal

Utószó

A dolgozat zárásaként, némi távolságot véve, szeretnék most röviden végigtekinteni a teljes íráson. A nagy fejezetcímeket végigkövetve egyértelművé válik, hogy a *kihívás* fejezet, egy hosszú bevezetés, amely a több fogalmában jelöli meg az emberi egzisztencia alapvető irányultságát. A fejezet fontos megállapítása továbbá, hogy a többre irányuló egzisztencia megnyilvánulásait a vallás, filozófia, művészet egység terében értelmezi. A dolgozat igazi feladata a *válasz a kihívásra* fejezet bevezető gondolataiban jelenik meg. A dolgozat feladatának tekinti, hogy egy olyan *formát* mutasson fel, amely a *kihívás* fejezetben megfogalmazódott vallás, filozófia, művészet egységgel a lehető legtökéletesebb viszonyban van. Feltettem, hogy e viszony megvalósulását abban az esetben tekintetem teljesértékűnek, amennyiben a forma, a vallás, filozófia, művészet egység kérdésével szembesítve, négy kritérium mentén megállja a helyét. (1) A formában legyen értelmezhető a kérdés, (2) nyújtson olyan választ, amelyben a kérdés a forma lényegeként mutatkozik, (3) a forma által adott válasz legyen összhangban a kérdés struktúrájával, (4) legyen kimutatható, hogy a kérdés hogyan válik feladattá a formában. Ezeket a kritériumokat a dolgozat a *válasz a kihívásra* fejezetben a széptől az ikonig terjedő gondolatmenetekben, véleményem szerint, teljesítette.

Rögtön felmerül a kérdés, hogy akkor az utolsó fejezet (*hova lett a válasz*) hogyan kapcsolódik a dolgozathoz. A *válasz a kihívásra* fejezet legutolsó gondolatmeneteiben az ikon a hozzá kapcsolódó *garanciákon* keresztül, a keresztény egzisztencia vallás, filozófia, művészet egységében való életmód konkrét megvalósulásaként jelent meg. Az ikon garancia-rendszere, és a saját mindennapos művészettel kapcsolatos tapasztalataim különbségével szembesülve felmerült bennem a kérdés, hogy az ikon valóban gyakorlati lehetőség-e. Ez a kérdésfelvetés iratta meg velem a *hova lett a válasz* fejezetet, amelyben az ortodox Kelet és a katolikus Nyugat képi egyházszakadásának fő erővonalait

vázoltam. Eközben világossá vált számomra, hogy Nyugaton nem fejlődött ki az a képpel kapcsolatos garancia-rendszer, amely mentén Keleten az ikon kialakulhatott. A garanciák hiányában pedig sötétben tévelyeg, aki ikonfestésre adja a fejét. De nem csak arról van szó, hogy az ikon hagyománya veszett el az Egyház nyugati felében, hanem az Egyház képekhez, művészethez való hozzáállása is átalakult, oly módon, hogy a művészet, a vallás, filozófia, művészet egységében felismert „vérrokkon” státusza helyett, csupán „vendég”-ként van jelen. Ezt a problémát teljesíti ki, hogy a reneszánsz végére kialakult és általánosodott egy új személyiségtípus, az autonóm művész. Mindezek alapján állítottam, hogy a vallás, filozófia, művészet egység kérdése a közösségi szintről az individuuum szintjére tevődött át.

A hova lett a válasz fejezet gondolatai, véleményem szerint, már kijelölték a továbbgondolás lehetőségének irányát. Úgy gondolom, hogy a további kutatás eredményeként meg lehetne kísérelni egy olyan út felvázolását, amelyen haladva a *gyakorlott, kiművelt, érzékeny*¹ képi beállítottságú keresztény egzisztencia megtalálhatja a feladatát, és ezzel együtt a helyét az Egyház nyugati felében. Ehhez azonban mindkét félnek (az Egyháznak és az autonóm művésznek) mélyen magába kell szállnia, és el kell gondolkoznia azon, hogy a jelen pillanatban mit tud felmutatni a több-re irányuló vallás, filozófia, művészet egységéből.

¹ Vö. PF. *Az ikonosztáz*. 79. oldal

Köszönöm Hegyi Mártonnak a dolgozat megírásához nyújtott nélkülözhetetlen konzulensi segítséget, mesteremnek, Rétfalvi Sándornak, a DLA-képzésben témavezetőként adott iránymutatásait, Varga Ferencnek a dolgozattal kapcsolatos fáradhatatlan formai és tartalmi kritikáit, Juditnak a rengeteg biztatást és nem utolsósorban szüleimnek, hogy tanulmányaimhoz stabil háttérrel nyújtottak.

Felhasznált irodalom

Avilai Szent Teréz (1979): *A tökéletesség útja és A belső várkastély*. Szent István Társulat, Az Apostoli Szentszék Könyvkiadója, Budapest

Aquinói Szent Tamás (2002): *A teológia foglalatata*. (ford. Tudós-Takács János), Gede Testvérek Bt., Budapest

Basilus (1983): *Nagy Szent Baszileiosz Könyve a Szentlélekről*. In: *A kappadókiai atyák*. (ford., szerk. Vanyó László) Budapest

Bakos Ferenc (1973): *Idegen szavak és kifejezések szótára*. Akadémiai kiadó, Budapest

Blaise Pascal (1978): *Gondolatok*. (ford. Pödör László) Gondolat Kiadó, Budapest

Edward Gibbon (1868): *A római birodalom hanyatlásának és bukásának története*. (ford. Hegyessy Kálmán) Pest

Hannes Böhringer (2006): *Szinte semmi - életművészet és más művészetek*. Balassi Kiadó - BAE tartóshullám, Budapest

Hankovszky Tamás (2005): *A valóság visszahódítása. Pilinszky János evangéliumi esztétikájának egyik alapfogalma*. In: *Katekhón 2* (2005) 4.

Hans Belting (2009): *A hiteles kép. Képviták mint hitviták* (ford. Hidas Zoltán) Atlantisz Könyvkiadó, Budapest

Hans Urs von Balthasar (2004): *A dicsőség felfénylése: teológiai esztétika*. (ford. Görföl Tibor) Sík Sándor Kiadó, Budapest

Jacobus de Voragine (1990): *Legenda Aurea*. (ford. Bárczi Ildikó, Déri Balázs, Grüll Tibor, Madas Edit, Sarbak Gábor, Sente Katalin, Vassányi Miklós, Veszprémy László) Helikon Kiadó

- Karl (Theodor) Jaspers (2001): *A transzcendencia rejtjelei.* (ford. Szegedi János) Kairosz Kiadó
- Karl Rahner (1998): *A hit alapjai - Bevezetés a kereszténység fogalmába.* Agapé Kiadó, Szeged
- Karl Rahner, Herbert Vorgrimler (1980): *Teológiai Kiszótár.* (ford. Endreffy Zoltán) Szent István Társulat, Budapest
- Keresztes Szent János (1988): *A szemlélődésből fakadó elragadottság strófái.* In: Keresztes Szent János: *A lélek éneke.* (ford. Takács Zsuzsa) Helikon Kiadó, Budapest
- L.A. Uszpenskij (2003): *Az ikon teológiája.* (ford. Kriza Ágnes) Kairosz Kiadó, Budapest
- Lepahin Valerij (1994): *Az óorosz kultúra ikonarcúsága.* (ford. Ferincz István, L. Murai Teréz, Erdei Ilona) József Attila Tudományegyetem Szláv Filológiai Tanszékének kiadványa, Szeged
- Loyolai Szent Ignác (1994): *Lelkigyakorlatok.* Jézus Társasága Magyarországi Rendtartomány
- Nacsinák Gergely (2003): *A szem böjtje.* Kairosz Kiadó, Budapest
- Obádovics J. Gyula (1985): *Matematika.* Műszaki Könyvkiadó, Budapest
- Órigenész (2008): *Kelszosz ellen.* Kairosz Kiadó, Budapest
- Pavel Florenszkij (2005): *Az ikonosztáz.* (Ford. Kiss Ilona) Typotex Kiadó, Budapest
- Pál József, Újvári Edit (2001): *Szimbólumtár.* Balassi Kiadó
- Romano Guardini (1950): *Die Sinne und die religiöse Erkenntnis.* Wekbund-Verlag, Würzburg

Sziénai Szent Katalin (1965): *Dialógus*. (ford. Dr. Tóth János), Amerikai Magyar Kiadó, Köln-Detroit-Wien

Tertullianus (1988): *A látványosságokról*. In: *Az égi és a földi szépről – források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*. (szerk. Redl Károly) Gondolat Kiadó, Budapest

Varga Ferenc (2006): *Szoborfaragásról a technokultúra és a tömegmédiá korában – Tézis a szobrászat antitéziseinek idején*. Kiotói Városi Művészeti Egyetem, Budapest

Walter Nigg (2007): *Nagy szentek élete*. (ford. Kerényi Dénes) Jel Kiadó, Budapest

Mészáros Gergely szobrászművész

Szül.: 1980. május 11. Pécs

Iskolák:

2006 – 2009 Pécsi Tudományegyetem Művészeti Kar DLA képzés
(témavezető mesterem: Rétfalvi Sándor)

2001 – 2006 Pécsi Tudományegyetem Művészeti Kar Szobrász szak
(mesterem: Rétfalvi Sándor)

1994 – 1999 A Ciszterci Rend Nagy Lajos Gimnáziuma Pécs

Nyelvtudás:

német nyelv – középfok (C) (állami nyelvvizsga)

angol nyelv – középfok (C) (állami nyelvvizsga)

Csoportos kiállítások:

„Baziliskuszvér” – Fondéria Egyesület, 2011, Pécs, Nádor Galéria

DLA Mestermunka kiállítás, 2010, Pécs, Nádor Galéria

Kiállítás a DLA hallgatók munkáiból, 2010, Róma, Római Magyar
Akadémia

Pécsi szobrászok rajzai, grafikái, 2010, Pécs, Ifjúsági Ház

Fondéria Egyesület kiállítása, 2010, Majs

V. Kortárs Keresztény Ikonográfiai Biennálé, 2009, Kecskemét, Cifra

Palota Kiállítás Amerigo Tot emlékére, 2009, Pécs, Művészetek és

Irodalom Háza

DLA bemutatkozó kiállítás, 2009, Pécs, Pécsi Galéria

Omaggio ad Amerigo Tot – Cento, 2008, Róma, Római Magyar
Akadémia

DLA bemutatkozó kiállítás, 2007, Pécs, Pécsi Galéria

9. Országos Faszobrászati Kiállítás, 2005, Nagyatád

Köztéri munkák:

Pécsi Gyerekklinika udvara, *magbeton*, 2006

Dóm Múzeum üvegajtajaira készült bronzdomborművek,

(Németh Pál szobrászművésszel közösen) 2008, Pécs

Via Casilina, De Sanctis villa park *Cento, Omaggio ad Amerigo Tot.*

(11szobrászművész közös alkotása) 2010, Róma

Művek közgyűjteményben:

Nemzetközi Faszobrász Alkotótelep és Szoborpark *kivül – belül* , 2005

Oktatói-tudományos szakmai munka:

2010 tavaszi szemeszter PTE Pollack Mihály Műszaki Kar, plasztika,
képző- és iparművészeti gyakorlat

2011 őszi szemeszter PTE MK egyetemi tanársegéd, gipsztechnika tanár