

A középkor és az esztétika

Cseke Ákos

A habilitációs dolgozat tézisei

2015

Pázmány Péter Katolikus Egyetem

A habilitációs dolgozat alapját képező könyv, *A középkor és az esztétika* (Akadémiai, Budapest, 2011) az első magyar nyelvű, kifejezetten a „középkori esztétika” kérdésének szentelt összefoglaló munka, amely nem pusztán az ebben a témában született külföldi (elsősorban francia, német és olasz nyelvű) és hazai szakirodalom ismertetésére vállalkozik, hanem a szakirodalom közmegegyezésen alapuló belátásainak újragondolására is kísérletet tesz. A dolgozat többek között a következő kérdésekre keresi a választ: Milyen szerepet tölt be a művészet és a szépség a középkori gondolkodásban? Mennyiben módosítja – vagy inkább ássa alá – a középkori szerzők tanulmányozása a modern esztétikai tapasztalatot és tudatot? Mit jelent a szépséget észlelni a világban és önmagamban? Létezik-e érzékfeletti szépség? És vajon szép-e a szerelmes, széppé tesz-e a szeretet, a szerelem világa? A dolgozat többek között Tertullianus, Ágoston, Eriugena, Clairvaux-i Bernát, Bonaventura, Aquinói Tamás és Eckhart mester egy-egy szövegét elemzi és mutatja be az esztétika történeti vizsgálatának szempontjából.

A dolgozat felépítése

Az értekezés kiindulópontja Miskin herceg – pontosabban Ippolit Miskin hercegnek tulajdonított – felvetése Dosztojevszkij *A félkegyelmű* című művében, aki szerint „a szépség váltja meg a világot”, illetve Hans Urs von Balthasar tézise, aki nagyszabású teológiai esztétikájában egyrészt arra mutatott rá, hogy a szépség fogalmának minden más fogalmat, így a jóság és az igazság fogalmát is megelőző, egészen meghatározó és egyedülálló szerepe van az emberről, a világról és Istenről való gondolkodásban („A szépséget nélkülöző világban – írja Balthasar *A dicsőség felfénylése* című művében – a jóság vonzereje is megfogyatkozik, s már nem olyan evidens, hogy az embernek meg kell tennie... Abban a világban, amely már nem tartja képesnek magát a szépség elfogadására, az igazságot igazoló bizonyítékok már nem olyan következetesek”), másrészt pedig ennek során amellet érvet, hogy az a meggyőződés, hogy „a szépség az a szó, amelyet legelsőként kell kimondanunk” mindenekelőtt éppen a középkori bölcsélet legfontosabb szövegeiből következik.

A középkor és az esztétika című habilitációs dolgozat és könyv arra vállalkozik, hogy ezt az egyébként implicit vagy explicit módon meglehetősen széles körben osztott vélekedést megvizsgálja és megkérdőjelezze. Elméleti-filozófiai értelemben ugyanis egyáltalán nem úgy tűnik, hogy hihetnénk és hogy érdemes volna hinnünk a szépség – akár a művészi szépség – „megváltó” erejében (mintha a szépség, a művészet valami legutolsó menedék lenne a napi

kilátástalanság elől, mintha „semmi mást nem tudnánk szembeszegezni a boldogtalansággal”, csak a szépséget, s ha az emberek ebben sem hinnének, a világ az utolsó tartóoszlopát veszítené el); ami pedig a középkori bölcseletet illeti, annak kapcsán – történeti értelemben – fontos megjegyezni, hogy a szépség ilyen teológiai vagy esztétikai értelmű „felmagasztalása” sajátos módon a legkisebb mértékben sem mutatható ki a legjelentősebb, Balthasar által is idézett középkori gondolkodók szövegeiben.

Mindenekelőtt arra kell felhívni a figyelmet, hogy a középkortól teljes mértékben idegen volt az az elgondolás, hogy a valóság ún. esztétikai részterületeivel, akár a művészettel, akár a szépséggel külön tudomány foglalkozzon: kifejezetten ilyen tárgyú traktátussal ebben a korszakban nem találkozunk. Az esztétika tudománya nem azért hiányzott, mert ezek a gondolkodók nem voltak még azon a szinten – vagy nem jutott eszükbe –, hogy a művészettel és a szépséggel részletesen foglalkozzanak, hanem azért, mert a művészetről és a szépségről egészen másképp gondolkodtak, mint ahogyan mi ma – jellegzetesen modern „esztétikai kultúránk” nevében – ezekről a kérdésekről hajlamosak vagyunk gondolkodni. A középkori esztétikával foglalkozó történeti vizsgálódásnak ezt a művészetről és a szépségről alkotott *másfajta* gondolkodásmódot kell feltárnia, amelyben tehát a szépség egyrészt nem a műalkotás és a művészet kontextusában kerül tárgyalásra (ha a szépségről olvasunk egy középkori értekezésben, akkor szinte soha nem a művészi ábrázolás vagy befogadás problémájával szembesülünk, hanem a szépség olyan teológiai, bölcseleti vagy ismeretelméleti fogalmával, mely még csak nem is érinti a művészet területét), másrészt pedig jellegzetesen mindig egy tágabb, filozófiai vagy teológiai elmélet pusztán segédfogalmaként szerepel, és ebből következően nagyon távol áll attól, hogy – mint Balthasar állítja – a gondolkodás centruma és vezérfonala legyen.

A dolgozatnak ennek megfelelően van egy „destruktív” és egy „konstruktív” nevezhető része. A „destruktív” részben azoknak az előfeltevéseknek és alaptéziseknek a felülvizsgálatára vállalkozom, amelyek a középkori esztétikával foglalkozó legjelentősebb elemzésekben hagyományosan meghatározónak számítanak és amelyekről a legkevesebb, amit mondhatunk, az az, hogy legalábbis kérdésesek: így például a többek között Umberto Eco vagy Rosario Assunto által kidolgozott középkori „művészetfilozófia” és „művészetkritika” fogalmával, illetve a „középkori esztétika” állítólagos metafizikai alapjával, vagyis a nemcsak Balthasar, de többek között Jacques Maritain vagy Umberto Eco által is evidensnek tekintett kijelentéssel, hogy a középkorban a szépség nem más, mint transzcendentálé. A „konstruktív” rész ezzel szemben már nem arra a kérdésre keresi a

választ, hogy mi *nem* a középkori esztétika (vagyis hogy milyen esztétikai elméleteket láttak bele egyes történészek a középkori szerzők műveibe), hanem megpróbál rámutatni arra, hogy miként képzelhető el és írható le az esztétikatörténeti kutatáson belül annak az Órigenésztől Ficinóig ívelő több mint egy évezrednek a története, amelyet hagyományosan a középkor elnevezéssel szokás megjelölni, vagyis hogy pontosan miben áll a középkori bölcsélet és teológia jelentősége, pozitív értelemben, az esztétika tudományának történetében. A középkorban nem létezik a modern értelemben vett esztétika, amely centrumában a szépség és a művészi szépség vizsgálata állna, de léteznek olyan, egészen figyelemreméltó és adott esetben egymással homlokegyenest ellentétes gondolatokat tartalmazó metafizikai, ismeretelméleti vagy teológiai jellegű középkori szövegek, melyek új fényben láttatják a művészet, a szépség, illetve egyáltalán a modern esztétika kérdését és problémáját.

Lehetetlen lett volna bemutatni az összes középkori szerzőnek az „esztétikához” fűződő valóságos és lehetséges viszonyát, ahogy lehetetlen lett volna megírni a középkor – több mint ezer év – „esztétikáját”. Dolgozatomban néhány kiemelt szerző egy-egy pontosan meghatározott szövege alapján próbálom meg vázolni azt a feszültségekkel teli problémát, amit a „középkori esztétika” jelent a kutatás számára, anélkül, hogy teljes képet kívánnék vagy tudnék adni a középkor és az esztétika komplex viszonya kapcsán felvethető összes kérdéstről. Célom nem az volt, hogy alapvetően új eredményekkel gazdagítsam vagy egészítsem ki a középkorkutatást, hanem hogy röviden összefoglaljam, átgondoljam és rendszerezem azokat a kutatásokat, melyek a „középkori esztétikára” vonatkoznak vagy – az esztétika hagyományos fogalmának újragondolása nyomán – arra is vonatkozhatnak. Az esztétika fogalmának itt felvázolt vagy inkább csak megkísérelt újragondolása kettős céllal bír: a középkori tradíció segítségével átgondolni az esztétika magától értetődőnek tetsző modern kori fogalmát, illetve az esztétika modern dilemmáiból kiindulva – nem megfélemezve arról, hogy a „modern” éppoly problematikus megnevezés, és éppúgy magyarázatra szorul, mint a „középkori” – szembesülni azzal a problémával, amit a középkor jelent az esztétika történeti vizsgálata számára; összességében pedig a középkori bölcséleti hagyomány egy-egy fontos szövege segítségével átgondolni, milyen hely illette és illetheti meg a szépséget a teológiában, a metafizikában, az esztétikában és mindennapi életünkben.

Mivel a középkor elnevezés csak a 17. századtól kezdett gyökeret verni a történeti gondolkodásban, az esztétika modern értelemben vett tudománya csak a 18. században született meg, a középkori esztétikával foglalkozó első művek pedig a 19. század végén és a 20. század elején keletkeztek, mind a középkor, mind az esztétika, mind a középkori esztétika

fogalmáról elmondhatjuk, hogy elválaszthatatlanul összefonódnak azokkal a gondolkodási stratégiákkal és kategóriákkal, melyek csupán a történelem bizonyos pontján, vagyis jellemzően a 17. századtól fogva váltak általánosan elfogadottá. Először tehát ezeket a stratégiákat tűnt szükségesnek kritikailag felülvizsgálni annak érdekében, hogy a középkor és az esztétika sajátos viszonyát egyáltalán szemügyre vehessük (I. Esztétika a középkorban). Ezt követi – abból az első fejezetben kifejtett tézisből kifolyólag, hogy a középkorban az esztétika elsősorban nem művészetelmélet, hanem mindenekelőtt az érzékelés fenomenológiája és szépségbölcselet – a szépség három alapvető értelmének tárgyalása: elsőként a szépség érzékelésének, vagyis az aiszthészisz középkori felfogásának bemutatása (II. Az érzéki és az érteki szép), másodikként a világban fellelhető renddel mint szépséggel (III. Szépség és rend, illetve: IV. „És látta Isten, hogy minden nagyon szép”), harmadikként pedig a lélek szépségével kapcsolatos kérdések és problémák bemutatása (V. Ordo amoris, VI. A szeretet a lélek szépsége, VII. A legnagyobb kaland. Szépség és szerelem az Énekek éneke-kommentárokból).

A dolgozat függelékében található két tanulmány (Aquinói Tamás és az esztétika, illetve: A „művészet” középkori filozófiája) eredetileg a dolgozat első, bevezető részét képezte volna és szerkezetileg oda is tartozik, végül azonban, megfogadva Görfői Tibor tanácsát, aki a kötet szakmai ellenőrzését végezte, kivettem onnan és a könyv végére helyeztem, egyfelől azért, mert ezek a rész tanulmányok, amelyek konkrét példákkal illusztrálják az első fejezet eszme-futtatásait, inkább a szűkebb értelemben vett szakma számára érdekesek, miközben *A középkor és az esztétika* nem utolsó sorban a tanítás során is felhasználható kézikönyvnek is készült, másfelől pedig azért, hogy a főszövegben nagyobb szerepet kapjon a középkori esztétikával kapcsolatos érvelés konstruktív oldala.

Hiszen elsősorban egyáltalán nem a középkori esztétikával kapcsolatos hagyományos vélekedések leépítéséről és megkérdőjelezéséről van szó, hanem arról az építő munkáról, amelynek célja az, hogy nemcsak az esztétikatörténeti kutatásnak, de egyáltalán az esztétikai gondolkodásnak is újra a homlokterébe kerülhessen az a művészettel, az érzékeléssel és a szépséggel kapcsolatos egészen egyedülálló bölcseleti kutatás, amelyet Órigenész, Ágoston, Clairvaux-i Bernát vagy Eckhart mester szövegei jelentenek. Ennek jegyében és a további – általam vagy mások által elvégzendő – kutatások reményében készítettem el a könyv és a dolgozat végén található, hat oldalas angol, francia, német, olasz és magyar nyelvű bibliográfiát.

Néhány pontban nagyon nehéz vázolni egy – nyomtatásban – 336 oldalas könyv eredményeit és téziseit: a következőkben csupán azt az öt általános tézist veszem szemügyre, amelyek jelen pillanatban a legfontosabbnak tűnnek a középkori esztétika vizsgálata során felvetett és felvethető kérdések, dilemmák és problémák közül.

Tézisek

1. A középkori esztétikával foglalkozó legfontosabb és legismertebb tanulmányok és összefoglaló munkák az esztétika olyan fogalmával dolgoznak, amely nem tekinthető érvényesnek a középkori szövegekre. Hegel definícióját követve De Bruyne, Tatarkiewicz, Eco, Assunto és újabban Fumagalli Beonio Brocchieri elsősorban művészetfilozófiaként értelmezi az esztétikát, történeti elemzése során következésképp minden áron művészetfilozófiai problémákra próbál rámutatni Ágoston, Bonaventura vagy Aquinói Tamás teljes más témákat tárgyaló műveiben. Az említett tudósok kérdéses módszertani eljárása a következő négy pontban összegezhető: (1.) Az esztétika fogalmának parttalansága, vagyis az implicit/explicit esztétika elkülönítésének teljes és tudatos hiánya: bármilyen szöveg, amelyben előfordul a művészet és a szépség szó, vagy akár csak utalás történik rájuk, szerves részét képezi a középkori esztétikának, mely így voltaképpen kultúra- vagy civilizációtörténetté alakul át. (2.) Ebből a felfogásból és a „középkori esztétika” természetéből egyenesen következik, hogy általában olyan szövegekre hivatkoznak, melyek nem esztétikai vagy filozófiai-teológiai, hanem egészen más tárgyú traktátusokból, feljegyzésekből, sőt versekből származnak: az esztétikatörténet feladata tulajdonképpen kimerül a kontextusból kiemelt szövegek – sok esetben inkább csak mondatok – elemzésében, és az így létrehozott szövegtöredékek köré szőtt esztétikai álom megteremtésében. (3.) Annak ellenére, hogy tudatosan tartózkodnak az esztétika tárgyának pontos körvonalazásától, valójában mégis csak a hegelianus esztétikafelfogásból indulnak ki, és folyamatosan művészetfilozófiát látnak olyan szövegekben, amelyekben ilyesmiről szó sincs, illetve azonnal megtorpannak ott – ez a szépségbölcselet tárgyalásakor a legszembetűnőbb –, ahol az „esztétika” megszűnik a modern értelemben vett esztétika (művészetelmélet) lenni, és metafizikai vagy teológiai távlatot kap. (4.) A középkor folyamán általában erősödő esztétikai tudattal számolnak, amit Maritain nyomán elsősorban a skolasztikában állítólag rendszeres és tudományos módon kidolgozott transzcendentálétannak tulajdonítanak: Assunto kivételével

mindannyian meg vannak győződve róla, hogy a szép a középkori esztétikában transzcendentálé.

Valójában azonban egyrészt természetesen értelmetlen és lehetetlen dolog kontextusukból kiragadott félmondatok, mondatok vagy bekezdések alapján megálmodni magunknak egy „középkori esztétikát”, másrészt és ebből következően alapvető félreértés művészetfilozófiai elméleteket belelátni például Aquinói Tamás műveibe (É. Gilson joggal állította: „Még Szent Tamásnak is tulajdonítottak művészetfilozófiát, pedig, ha nem tévedek, egyetlen olyan szövegrész sem található műveiben, mely a szépművészetekre vagy az alkotó művészekre vonatkozik. Ha valaha egyáltalán írt a szobrászatról vagy a festészetéről, akkor azt nagyon jól elrejtette műveiben, mert évekig olvashatjuk írásait anélkül, hogy ilyen megjegyzésekre bukkannánk.”), harmadrészt pedig meglehetősen problematikus a szépség transzcendentáléként való felfogása, amely voltaképpen nem más, mint a középkori források erőszakos túlértelmezése: bár Maritain, Eco és Balthasar szerint a szépség a középkorban nemcsak hogy transzcendentálé, hanem egyenesen a legfontosabb transzcendentálé maga, valójában egyetlen olyan középkori szöveget sem tudnak idézni, amely ezt a számukra oly kedves és fontos tézist alátámasztaná. Ezek a módszertani problémák összességében arra mutatnak rá, hogy az esztétika tudományának a hegelianus sémán kívül – mely az esztétika történeti vizsgálódása során csak nagy nehézségek árán használható (amennyiben az antik és a középkori szövegeket is az esztétikai gondolkodás részeként tekintjük) – alig van kidolgozott módszertana arra, hogy miként szembesüljön saját, legalább két és fél ezer éves történetének legjavával.

2. A középkori gondolkodás akkor válhat az esztétikatörténet szerves részévé, amennyiben szakítunk azzal a modern felfogással, amely szépségen automatikusan szépművészetet, esztétikán pedig feltétlenül művészetfilozófiát ért. Amire a középkor szövegek megtanítanak bennünket, az az az esztétikának egy olyan felfogása, amelyet Hegel a maga esztétikájában élesen elutasított, és amely szerint az esztétika tulajdonképpen kallisztika, vagyis a szép általános bölcselete. Az esztétika baumgarteni koncepcióját (aki szerint „az esztétika az érzéki megismerés tudománya”) egyébként többek között már Herder is ebben az irányban, vagyis a szépre vonatkozó bölcseleti vizsgálódás irányában próbálta meg továbbgondolni (*scientia de pulchro et pulchris philosophice cogitans*). Az esztétikai elemzést természetesen nem lehet a szépre korlátozni, hiszen a szép mellett és vele szoros összefüggésben például a rút, a fenséges vagy akár a rettenetes vizsgálata is idetartozhat; az esztétikát azonban, legalábbis a

középkori szövegek vizsgálata során, mindenképpen abban a tág értelemben szükséges felfogni, mely lehetővé teszi, hogy a vizsgáldás tárgyát ne szűkítsük le a művészetre és a művészi szépre.

Könyvemben az így felfogott esztétika két alapvető formájára hívom fel a figyelmet: egyrészt az esztétikára mint az érzéki filozófiájára, különös tekintettel a szép problémájára, mely bizonyos értelemben a *par excellence* érzéki valóság (az esztétikai vizsgáldás központi területe ebben az értelemben az érzéki és az érzékfeletti, a világi és az isteni szépség kérdése és a kettő határvonala); másrészt pedig a szerelem, a szeretet bölcseletére: nemcsak azért, mert a középkori gondolkodás egy jelentős áramlata a szép vizsgáldatát – nem a művészetről, hanem – a szerelemről való beszéd kontextusában végezte el, hanem azért is, mert ezekben az elméletekben a szerelem nem más, mint a szép észlelésének egyik kitüntetett módja, illetve – mint többek között Ágoston mondja – „a lélek szépsége”. Ezzel világossá válik, hogy a „középkori esztétika” legalapvetőbb kérdése nem a műalkotás, hanem a világ, a lélek és Isten szépsége; és bár a középkoriaktól távol állt az a vélekedés, hogy lét- és világtapasztalatunkban elsődleges hely illeti meg a szépséget, sokat tanulhatunk Ágostonnak, Bonaventurának vagy akár Órigenésznek azokból az írásaiból, melyekben, noha nem elsősorban ezeket a fogalmakat vizsgálják, kitérnek a szép mibenlétét, természetét vagy észlelését illető kérdésekre is.

3. A kereszténységre és következésképp a középkori keresztény gondolkodásra hajlamosak vagyunk úgy tekinteni – megint csak elsősorban 19. századi eredetű meggyőződések alapján – mint amelyben a szellemi megismerés messze megelőzi az inkább csak lenézett, elítélt vagy talán csak elviselt testi-érzéki megismerést. Ha azonban – mint Heidegger írja a *Lét és időben* a „metafizikai hagyományról”, amelynek természetesen a középkori bölcselet is lényegi részét képezi – „mindaz, amit az érzékek egyáltalán nyújtanak, ontológiailag érdektelen”, illetve ha magára a keresztény vallásra is egy olyan, elsősorban szellemi vállalkozásként gondolunk, amely eleve gyanúval tekint az érzéki-testi megismerésre, akkor kérdés, hogy mégis mi értelme van a középkori esztétika mint az érzéki fenomenológiája bemutatásának és történeti vizsgáldatának. Valójában azonban – miközben természetesen ismerünk olyan középkori szövegeket is, amelyek ténylegesen a test elítélésében és a testtől való menekülésben kulminálnak – alapvető félreértésnek tűnik a középkori bölcselet olyan felfogása, amely az érzéki tapasztalattal szembeni gyanún alapul: ezzel az állítólagosan *par excellence* középkori-keresztény felfogással ugyanis elvileg tökéletesen ellentétes az inkarnáció eseménye.

Míg az újplatonikus felfogásban, például Plótinosznál – függetlenül attól, hogy a testi-érzéki valóság ott sem tisztán negatív értelmű – a cél, mint ismeretes, a testtől a szellemig való „menekülés”, addig Krisztus Isten fiaként épp a szellemi világból száll alá, és veszi magára a testet. Porphüriosz – aki elismerte Jézus bölcsességét, csak istenségét tagadta – a maga szempontjából teljes joggal kelt ki a keresztény tanítás ellen, mondván: „Hogyan fogadhatnánk el, hogy isten embrióvá lett és hogy születése után a vérrel, epével borított kisdedet egyszerűen bepólyázták?” Más szóval: hogyan fogadhatnánk el azt, hogy a tiszta, elérhetetlen Isten tisztátalanná lett, és elvegyült a testi, az érzéki, a földi világgal? Az evangéliumok mégis ezt tanítják: Krisztus tanítása nem a lélekhez szól a test kizárásával, hanem a teljes emberhez, aki lélek és test. Ez az apostoli levelekben is meghatározó szerepet kap; ahogy Josef Pieper írja: „A kereszténység nagy hagyománya szerint ami az emberben természeti és teremtményi, az minden »magasabb rendűnek« és mindannak alapja, amiben isteni ajándékként még része lehet. »De nem a szellemi az első, hanem az érzéki, aztán következik a szellemi« – aki nem ismeri, aligha találná ki, hogy ez a mondat az Újszövetségből való (1Kor 15,45).”

A kereszténységgel szembeni elfogultsággal semmiképpen nem vádolható Jean-Luc Nancy odáig megy, hogy a Hoc est enim corpus meum kijelentést „a par excellence ismétlésnek” nevezi „mondataink terében”, hiszen Európában ez az a mondat, amely immár évszázadok óta nap mint nap elhangzik Párizstól Krakkóig és Nápolytól Toledóig; „a nyugtalanság, a vágy, hogy meglássuk, megérintsük, megegyük Isten testét, hogy ezzel a testté legyünk és hogy ne legyünk más, mint ez a test, a nyugati gondolkodás alapja”. Ez az, amire Marc Richir is felhívja a figyelmet a testről írt könyvében: „A kereszténység a filozófiai gondolkodást egy egészen új és teljesen váratlan kérdés elé állította. A görögöket szenvedélyesen foglalkoztatta az ember istenülése és halhatatlansága, de soha nem vetették fel az Isten emberré válását... A mitológiában és az eposzokban, a költők, a filozófusok vagy akár a királyok szemében az ember istenülése a dicsőségen keresztül megy végbe, a hírnév által, melyet minden korban ismernek és elismernek.” A görögségben ez a hírnév lehet pozitív és negatív (hübrisz) is, az azonban, folytatja Richir, „ebből a szemszögből nézve nagyon különös”, hogy Jézus élete, épp megfordítva, a keresztén teljeseedik be, mint bármely bűnözőé: „ha Jézus életében végletekre lelünk, az nem az embertelen rettenetes véglete, amelyben valami semmivel össze nem mérhető isteni lép működésbe, hanem, hogy úgy mondjam, az emberség véglete; a kereszténység mindent a feje tetejére állít, amikor az isteni az emberi végletben mutatkozik meg.”

Ráadásul Jézus története nem ér véget a megtestesülésben, és a feltámadás görög szemmel, ha lehetséges, akkor még érthetlenebb: „a feltámadás pontosan azt jelenti, hogy már nincs ott Krisztus teste – a holttest értelmében –, hiszen a sírhely üres, vagyis a test még él a halál után is, mint láthatatlan, de megtestesült test (corps incarné), mely a keresztény közösség alapjául szolgál. Az átváltozott, delokalizált test tovább él minden keresztényben, ennek a továbbélésnek a jelképe az eukharisztia, a megtestesülés (incarnation) újjáélesztése a kenyér és a bor testünkkel válásában (incorporation); nem véletlen, hogy ezt a testet vagy húst (corps ou chair) »dicsőséges testnek« vagy »misztikus testnek« is nevezték, mely egyben a hívők közösségének a teste (ecclesia, »egyház«).” Ez a misztérium nemcsak a test, hanem a lélek státuszát is teljes mértékben új fénybe állítja: „míg a görögöknél a lélek mindig megőrizte a maga alapvető személytelenségét, melyben – más-más elméletek szerint más-más mértékben – az individuáció esetlegesnek bizonyult, a kereszténységben a megtestesülés miatt a lélek lényege szerint individuális lélek, melynek végső alapja az ént megalapító isteni én soha ki nem ismerhető rejtélye és misztériuma.”

Ebből a szempontból nagyon is lehetségesnek tűnik tehát az esztétikatörténet egy olyan felfogása, amely az esztétikát – Baumgarten nyomán – az érzéki megismerés tudományaként definiálja, és azt vizsgálja, hogy a különböző szerzők különböző műveiben pontosan mi a státusza az érzéki fenoméneknek és hogy ezek mennyiben és milyen módon kapcsolódnak össze a már Platón szerint is „legfenomenálisabb” vagyis legszembevetőbb érzéki valósággal, vagyis a szépséggel. A habilitációs dolgozat és a könyv második fejezete ebben az értelemben arra vállalkozik tehát, hogy felvázolja a középkorban az így felfogott „esztétika” történetét, vagyis hogy rámutasson azokra a szövegekre, amelyek kifejezetten az érzékelés, az észlelés és a szépség kérdését tárgyalják. A következő négy, egymással szorosan összefüggő pontról van itt szó a „középkori esztétika” tekintetében: az emberi jelenség nem merül ki az érzéki-szemleli dualizmusban, és e dualizmussal nem írható le a maga teljességében; az emberi legmagasabb átélhető foka nem feltétlenül a szellem, vagyis a tudás és a megismerés birodalma, a szép észlelése pedig távolról sem merül ki a szép érzéki felfogásában, racionális megítélésében és a folyton tökéletesedő tudás eszméjében; a szép nem esik teljes egészében egybe az érzéki megismerés tartományával, hanem szükségképpen túlmutat rajta, és nemcsak abban az értelemben, hogy a szépre vonatkozó „tagolatlan” tudás mintegy előkészítheti az igaz – szigorú, logikai jellegű – tudományát, hanem abban az értelemben is, hogy a szép lényege szerint megnyitja az érzéket az érzékfelettire, sőt – mint egyes középkori szerzők sugallják – talán magának a szépségnek is van egy tisztán isteni, érzékfeletti dimenziója; a

hitben újjászülető érzékelés egyes szövegekben nem a megismerés alacsonyabb rendű, hanem a valóság- és istenismeret legmagasabb rendű formája.

4. Az esztétika történetének másik lehetséges megközelítése, amelyben fontos szerepet kaphatnak a középkori szerzők és szövegek, az, amely az esztétikát szépségbölcseletként határozza meg, mégpedig oly módon, hogy a szépség nem csak vagy nem feltétlenül művészi szépet jelent, hanem a világ szépségét, vagyis kozmikus-természeti szépet. Kétségtelen, hogy a modern esztétikai tudatban a természet szépségét nem szokás esztétikai értelemben tekinteni és leírni – nem szoktunk kritikát vagy értekezést írni az ég szépségéről –, az is kétségtelen azonban, hogy ha nem ragaszkodunk ahhoz a hegelianus felfogáshoz, amely szerint „a művészeti szép magasabbrendű, mint a természet, a művészeti szépség ugyanis a szellemből született s újjászületett szépség, s amennyivel a szellem és termékei magasabbrendűek, mint a természet és jelenségei, annyival magasabbrendű a művészeti szép is, mint a természet szépsége”, hanem képesek vagyunk tágabb értelemben felfogni a szép birodalmát – annak megfelelően, hogy például már Wolfgang Iser is „esztétikai-elméleti provincializmusnak” tartotta az esztétika művészetfilozófiára való redukálását –, akkor rámutathatunk olyan középkori szövegekre, amelyek ténylegesen részét képezik az így definiált esztétika történetének és amelyek – mint azt többek között Ágoston vagy Dénes szövegei világossá teszik – nem választhatók el élesen az esztétika mint az érzéki megismerés tudománya történetétől.

Különösen figyelemreméltó ebből a szempontból a *Vallomások* gazdag szépségfogalma, ahol a szépség fogalma és valósága hallatlan fontosságot kap, arról azonban szó sincs, hogy Ágoston kortársai művészetéről értekezne: a szépség számára mindenekelőtt a teremtett világ, a kozmosz szépségét, illetve Isten szépségét jeleníti meg, és Ágostonnak éppen az az „esztétikai” kérdése, hogy mit jelent érzékelni és észlelni ezt a külső, isteni szépséget, hogy mi a helyes viszony a szépséghez, illetve vagy hogy mit jelent befogadni, átérezni vagy akár szeretni ezt a szépséget. Talán elegendő itt felidézni a *Vallomások* zaklatott ritmusú elbeszélését, az örök nyugalanság híres megvallását és a szépséghez intézett, már-már verses himnuszt, mely nem értelmünkre és a szellemi megismerés tisztaságára, hanem érzékeinkre, hangsúlyosan és kifejezetten mind az öt érzékünkre vonatkozik: „Későn szerettelek, régi és új Szépség, későn szerettelek. Bennem voltál és én kívül voltam, kívül kerestelek: rútágomban nekirontottam szépséges alkotásaidnak. Velem voltál, de én nem voltam veled. Azok tartottak távol tőled, amik nem is léteznének nélküled. Hívtál, kiáltottál s megtörted süketségemet, fényletél, ragyogtál s eltörölted vakságomat. Megtöltötted illatoddal a levegőt, magamba

szívtam illatod, és azóta utánad áhítozom, megízleltelek és éhezem, szomjazom. Megérintettél, és a békéd megégetett.” Ha azonban a Szépség és a belőle következő szépséges, isteni rend felfedezése nem pusztán racionális kérdés, hanem bizalommal, hittel, szeretettel egészül ki, mert nem egyéni képességeink szerint kaparintható meg, hanem isteni adomány, akkor nem meglepő, hogy a szépség szemlélése sem egy többé-kevésbé kiegyensúlyozott, kozmikus-intellektuális kaland eredménye, hanem egész életének, egzisztenciájának, érzékeinek és szellemének kiindulópontja és táptalaja, mely folyton reménykedéssel tölti el az istenire áhítózó, a saját bűneitől megrettent embert. Isten magához hívja a szépség ígérete által, és ő megindul felé, de Isten ellöki magától. Mikor újra őt keresi, egyszerre s a maga számára is érthetetlenül megtorpan, hezitál és késlekedik, majd megint elkezd keresni azt a szépséget, mely „a lelkek fölött van és melyre a lelkem éjjel-nappal vágyik ([pulchritudo] quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte)” ; s aztán újra elbukik.

Ezt a fokozatosan felfelé haladó és mindig újra elbukó felemelkedést írja le a *Vallomások* hetedik könyvének egy fontos részlete, ahol Ágoston az isteni szépségtől való elragadtatottság (rapiebar ad te decore tuo) nem egységes ritmusát jeleníti meg, melynek során az isteni vonzása előbb magával ragadja és felemeli, majd tehetetlenül visszahull a képzelődések világába, s mikor „fokról fokra” (gradatim) újra elindul Isten felé, elválk a testtől, a lélek képességeitől, s „egy reszkető szempillantás erejéig eljut ahhoz, ami van (ad id quod est)”, akkor szinte azonnal visszazökken a megszokásba, és kezdhet mindent előlről. Nem véletlen azonban, hogy a felemelkedés leírását mintegy keretbe foglalja a rövid szakaszon belül kétszer is megidézett páli mondat („Mert ami benne láthatatlan: örök ereje és isteni mivolta, arra a világ teremtése óta műveiből következtethetünk” Róm, 1,20), hiszen itt nem az érzékek kizárásával, hanem – amint az érzékekre és a testiségre való folytonos hivatkozással Ágoston világossá teszi – az érzéki valóságon is áthaladva és az érzékek által jutunk el az isteni megpillantásáig. A szépség nem egy matematikai rend, melyet elmémmel felmérek és felismerek, hanem egy „nem tudom, milyen édesség”, amelyhez nem az értelem vezet el az embert, hanem amelybe Isten vezet be őt, az érzékek és az értelem segítségével egyaránt. Látni a szépet azt jelenti, hogy szembesülök az isteni jelenléttel a világban, egy olyan, láthatatlan jelenléttel a látható legmélyén, melynek nemcsak szemlélője vagyok, hanem amely engem szemlél, és e szemléletének köszönhetően létezem. Ebben az értelemben a szépséget nemcsak feltárom, mint rendet, tisztán szellemi képességeimmel, hanem meglátom nyugtalanító érzéki valóságát, és felfedezem benne a szépséget látó és szemlélő Istent és

önmagamat, két tekintetet, mely – akár két szerelmes – a szépség láttán, a szépség ürügyén, a szépség igézetében összeforr.

5. A *Vallomások* tárgyalása már előrevetíti az esztétika harmadik lehetséges definícióját, amely azon a tényen alapul, hogy – mint fentebb már utaltam rá – a legtöbb, a szépség bölcséletével foglalkozó középkori szövegben a szépség a szerelem-bölcsélet kontextusában jelenik meg. Ez részint a platonikus hagyományból fakad (ismeretes, hogy a *Phaidrosz* és *A lakoma* a szépséget szoros összefüggésben tárgyalja erósz kérdésével), részint pedig az *Énekek éneke* értelmezési tradíciójából, mely a Bibliának az a szövege, amelyben a leggyakrabban találkozunk az emberi tulajdonságot leíró „szép” jelzővel (ami az egész héber Bibliában huszonnyolcszor, abból itt tizenegyszer szerepel). Ennek kapcsán két dologra érdemes felhívni a figyelmet: egyrészt arra, hogy az ének keresztény értelmezésében, mely Órigenésztől Lutheren át Paul Claudelig ível, meghatározóvá vált az az „allegorikus” értelmezés, mely a vőlegényben és a menyasszonyban Isten és ember találkozását és szerelmét, a női és a férfi szépségben pedig a görögül és latinul nőnemű szóval kifejezett emberi lélek (pszükhé, anima) és Isten szépségét pillantotta meg. Az *Énekek éneke* értelmezése kapcsán Balthasar joggal jegyzi meg: „Az *Énekek éneke* már Bernátnál és követőinél, de éppúgy a szentviktoriaknál is mintegy a világ magyarázatának tömör foglalata: elvégre itt a legfelső bibliai tekintély szavatolja és igazolja, hogy az emberi (és miért is ne a kozmikus) *erósz* közvetlenül kifejezi a *caritas* valamennyi misztériumát, az emberi *passio* mint szenvedély akadálytalanul átalakul isteni passióvá, Krisztus szenvedésévé, és a szépség iránti elragadtatott szeretet tárja fel a végső igazságot és bölcsességet.”

Másrészt azt is fontos jelezni, hogy az inkarnáció eseménye, a testté vált Ige, vagyis a testről, a húsról való gondolkodás az, ami révén a keresztény hagyomány vagy legalábbis annak egy fontos irányzata mintegy kiemelte az *Énekek énekét* a többi ószövetségi könyv közül, és alapvető szöveggé tette. A szerelem „isteniségében” nemcsak arról van tehát szó, hogy a földi szerelem tapasztalatát rávetítjük az égi szerelemre, mintegy azonnal el is különítve a két szerelmet egymástól, hanem arról, hogy eredendő egységüket és egymásra épülésüket hirdetjük. A testiség, a testi-lelki szerelem itt nem pusztán az, amitől el kell rugaszkodni az égi szerelem érdekében és nevében, hanem az, aminek a közegében érthetővé és valóságossá válik az Istenhez fűződő teljes viszony. A szerelem az istenivel való találkozás kifejezése és megjelenítése, melyet a testi és a lelki szépség elemi hatásával való találkozás gerjeszt és indít útnak; így kapcsolódik össze, más kontextusban ugyan, de mégis a görög filozófiai

tradícióhoz hasonlóan, az *Énekek éneke*-kommentárra épülő keresztény misztikus hagyományban is a szépség, a szerelem és az isteni fogalma és valósága.

Mivel pedig itt nemcsak a lélek szépségéről és az isteni szépségről, de egyúttal a világ szépségéről és egyáltalán a szépség testi-érzéki észleléséről is szó van, ezért nem túlzás azt mondani, hogy az *Énekek éneke* misztikus értelmezési hagyományában a nem hegelianus értelemben felfogott „középkori esztétika” egyik legfontosabb forrását lelhetjük meg. Ez annál is fontosabb, mert az *Énekek éneke*-kommentárok világosan bemutatják, milyen tágas dimenzióba illeszkedik a szépről való gondolkodás a középkoriak számára, hiszen itt antropológiáról, ekkleziológiáról, teológiáról, krisztológiáról, a teológia, a bölcelet és a metafizika legalapvetőbb kérdéseiről egyaránt szó esik, és mégis mindez a szerelem és a szépség fogalmából és konkrét valóságából kiindulva történik meg – ami megint csak azt tanúsítja, hogy a középkorban nem létezett ugyan különálló „esztétika”, ez a hiány azonban nem a szépről való gondolkodás hiányát, hanem inkább bölcséleti-teológiai beágyazottságát, vagyis gazdagságát jelenti: a szépről való gondolkodás ebben a korszakban nem a tudomány egy részterülete, hanem a bölcséleti probléma egészét tekintve kaphat – legalábbis egy-egy szövegben – meghatározó szerepet.

A dolgozat utolsó fejezete Bernát, Órigenész, Nüsszai Gergely és Szentviktori Hugó egy-egy szövege kapcsán mutatja be a középkori szépségbölcsélet egy-egy aspektusát, miközben felvázolja az így felfogott esztétika lehetséges történetét a középkor előtt és a középkor után is: valójában ugyanis amennyiben képesek vagyunk nem érvényteleníteni, de zárójelbe tenni az esztétika művészetfilozófiaként történő definícióját és hajlandóak vagyunk az esztétikára szépségbölcséletként tekinteni, akkor egyszerre az esztétika modern tudományának hallatlanul gazdag ókori, középkori és kora újkori előtörténetére bukkanunk, amely Platón és Plótinosz szövegeiből indul ki, a középkori nászmisztikában folytatódik és valójában egyfelől Ficino, másfelől pedig Avilai Teréz és Keresztes Szent János misztikájában teljesedik ki. Innen nézve már egyáltalán nem arról van szó, hogy a hegelianus alapító gesztus nyomán feltárjuk azokat a középkori szövegeket, amelyek esetleg megfeleltethetőnek tűnnek a modern elvárásainknak – ami egyszerűen azt jelenté, hogy olyan kérdéseket szögezünk a középkori szövegeknek, amelyek nem az ő kérdéseik és amelyekre így aztán egyáltalán nem felelnek meg –, hogy aztán felmutassuk a mi szépen lekerekített, saját képünkre teremtett középkori esztétikánkat, hanem, épp ellenkezőleg, arról, hogy rámutassunk: a szépségről való filozófiai gondolkodás Platóntól legalább Avilai Terézig a szépséget nem volt hajlandó a művészeti szép birodalmára

redukálni, ami azt is jelenti, hogy a modern „esztétikai kultúra” bizonyos értelemben egy redukció eredménye, és távolról sem az esztétika „igazsága” és „beteljesülése”.

Az esztétika fogalmának ez az újragondolása nem azért szükséges, hogy kiiktassuk vagy leromboljuk az esztétika „bevett” fogalmát, hanem azért, hogy emellett, és elismerve ennek a fogalomnak a jogosultságát és történeti hagyományát, rámutassunk az esztétika más lehetséges felfogásaira is, és arra, hogy ezek a felfogások nem egy „rég” kor meghaladott problémátudatából következnek, hanem az ókortól napjainkig ható, élő tradícióhoz tartoznak. Ezzel egyúttal megnyílik a lehetőség arra, hogy felvázoljuk az esztétikának egy olyan, az eddig megközelítések nagy részéhez képest alternatív történetét, mely nem a művészetről való diskurzust kéri számon – vagy alkotja meg utólag – a jellemzően „premodernnek” nevezett korokban, hanem a szép általános bölcséletét mutatja be az egyes korszakokban, abban a kontextusban, adott esetben például az észlelés vagy akár a szerelem kontextusában, amelyben a szépség az adott szerzőknél és az adott szövegekben megjelenik, és a vizsgálat tárgyává lesz, és amelyben a szépség anélkül játszik kitüntetett szerepet, hogy elsődleges és már-már kizárólagos metafizikai vagy teológiai kategóriaként tekintenének rá.

A disszertáció témakörében megjelent korábbi publikációk listája

Könyvek és tanulmányok

A középkor és az esztétika, Akadémiai, Budapest, 2011.

„Mit tud a test?” – In: *Mennyi boldogságot bír el az ember?*, Kortárs, Budapest, 2014, 87-103.

„Jezsuita barokk?” – In: *Fejezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből (1450-1650)*, szerk. Hörcher Ferenc, L'Harmattan, Budapest, 2013, 61-86.

„Andreas Capellanus: A szerelemről” – In: *Vigilia*. (2013)5, 388-392.

„Én magam. Jegyzetek Ágoston *Vallomásaihoz*” – In: *Pannonhalmi Szemle*. 19 (2011)1, 20-41.

„Bacsó Béla: Esztétika” – In: *Magyar Filozófiai Szemle*. 2011/1 (55. évfolyam), 191-192.

„»Vous avez blessé mon cœur, ma sœur, mon épouse...« Le concept d'amour dans les interprétations médiévales du Cantique des cantiques” – In: *Les passions de l'âme. Actes de la XIXeme Université d'été de l'association Jan Hus, Smolenice, 4-9 juillet 2010*, szerk. B. Geistová Čakovská, R. Karul, A. Tureková, Michal na Ostrove, Aleph, 2010, 35-44.

„Ordo amoris” – In: *Új Forrás*. (2010)10 11-25.

„Jean-Pierre Torrell: Aquinói Szent Tamás élete és művei” – In: *Szépirodalmi Figyelő*. (2007)4 38.

„Vajon transzcendentálé-e a szép a skolasztikus bölcséletben?” – In: *Vigilia*. (2007)9 704–711.

„A szerelmes Dante” – In: *Vigilia*. (2007)2 125–136.

„A lényeges szomja” – In: *Granum veritatis. Az igazság magva: ünnepi kötet Jelenits István 75. születésnapjára*, szerk. Horkay Hörcher Ferenc és Zsávolya Zoltán. – Piliscsaba, PPKE BTK, 2007, 34–35.

„Mit jelent egy szöveget érteni? Jegyzetek a középkor hermeneutikai hagyományához” – In: *Vigilia*. (2005)3 236–246.

„Nicolaus Cusanus” – In: *Vigilia*. (2004)8 574.

„Szentviktori Hugó” – In: *Vigilia*. (2004)12 901.

„Hadviselő elmék: egy filozófiai háború a 12. században” – In: *Egyházforum*. (2003)4 6–10.

Fordítások

- Marion, Jean-Luc: *A látható kereszteződése* [ford. Cseke Ákos], Bencés, Pannonhalma, 2013.
- Hadot, Pierre: *Plótinosz avagy a tekintet egyszerűsége* [ford. Cseke Ákos], Kairosz, Budapest, 2013.
- Moisset, Jean-Pierre: *A katolicizmus története* [ford. Cseke Ákos, Désfalvi-Tóth András], Bencés, Pannonhalma, 2012.
- Hadot, Pierre: *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia* [ford. és az utószót írta Cseke Ákos], Kairosz, Budapest, 2010.
- Chrétien, Jean-Louis: *A felejthetetlen és a nem remélt* [ford. Cseke Ákos], Vigilia, Budapest, 2010.
- Hamman, Adalbert-Gautier: *Hogyan olvassuk az egyházatyákat?* [ford. Nagy Zsolt, Cseke Ákos], Bencés, Pannonhalma, 2009.
- Sienai Szent Katalin: „A szerelem minden akadályt legyőz: Negyedik imádság” – In: *Vigilia*. (2009)5 350–353.
- Szentviktori Hugó: „A szeretetről” – In: *Vigilia*. (2004)12 902–906.
- Maritain, Jacques: „Keresztény művészet” – In: *Vigilia*. (2001)8 581-585.
- Maritain, Jacques: „Teremtő intuíció a művészetben és a költészetben. Ötödik fejezet. Költészet és szépség” – In: *Folia Selecta*. (1998)10 2-14. Lásd: http://www.foliaselecta.hu/letoltes_elemei/FS14_199810.pdf

Szerkesztői munka tudományos művek kiadásában

K. Ruh: *A nyugati misztika története I-II*, Akadémiai, Budapest, 2007. (Németh Csabával együtt)