

Tódor Csaba

A transzcendens jelenvalóság esztétikai jelei¹

Kivonat

Ez a tanulmány azt vizsgálja, miként válhat a szépség a transzcendens, azaz az isteni jelenlét érzékelhető jelévé a keresztény gondolkodásban. A teológiai hagyományban a szépség nem csupán esztétikai kategória, hanem a szent egyik kifejeződése, amely képes túlmutatni önmagán, és megnyitni a valóság mélyebb, spirituális dimenzióit. A szép valósága sok esetben a transzcendencia felé vezető kapuként jelenik meg, különösen a liturgiában, a vallásos művészetekben és az egyéni áhítatban. A tanulmány három fő vizsgálati irányt követ: teológiai alapfogalmakat tisztáz, elemzi a szépség és szentség kapcsolatát a művészet példáin keresztül, valamint értelmezi a szépség szerepét a hit személyes megélésében. Külön figyelmet fordítunk a szépség értelmezésére a keresztény teológiában, mint ami az isteni „nyoma” vagy „ikonja” a világban. A tanulmány célja bemutatni, hogy a szépség nem pusztán díszítés vagy érzelmi öröm, hanem a szent megtapasztalásának egyik valóságos és érvényes útja. A tanulmány egyik fontos következtetése, hogy a szépség esztétikai hatása spirituális érzékenységet ébreszthet, és így előkészítheti a hitben való elmélyülést és a transzcendenssel való találkozást.

Abstract

This study explores how beauty may become a perceptible sign of the transcendent—that is, of divine presence—in Christian thought. Within the theological tradition, beauty is not merely an aesthetic category but an expression of the sacred, capable of pointing beyond itself and opening the way to deeper spiritual dimensions of reality. The experience of beauty frequently appears as a gateway to transcendence, particularly in liturgical contexts, religious art, and personal devotion. The study follows three primary avenues of investigation: it clarifies key theological concepts, analyzes the relationship between beauty and the sacred through artistic examples, and interprets the role of beauty in the

¹Jelen tanulmány Przywara gondolataira épül, vö. Erich Przywara: *Analogia Entis*. Angol ford. John R. Betz és David Bentley Hart. MI: William B. Eerdmans, Grand Rapids, 2014. A tanulmány egy bővített változata megjelent a *Lelkipásztor* evangélikus folyóiratban 2026 februárjában.

personal experience of faith. Particular attention is given to the Christian theological understanding of beauty as a “trace” or “icon” of the divine in the world. The aim of the study is to demonstrate that beauty is not mere ornamentation or sensory pleasure, but a real and valid path toward the experience of the sacred. One of the central conclusions is that the aesthetic impact of beauty can awaken spiritual sensitivity and thereby prepare the ground for a deepened life of faith and an encounter with the transcendent.

Bevezető

Anzelm a maga istenfogalmát úgy határozza meg, hogy Isten az, akinél nagyobb nem lehet elképzelni. Ez az eszme nyilvánvalóan létezik az emberi elmében mint egy olyan lény eszméje, aki minden tökéletességgel – minden pozitív tulajdonsággal – rendelkezik. Ám ha ennek az eszmének a tárgya kizárólag az elménkben létezne, és nem a valóságban is, akkor elképzelhető lenne egy annál is nagyobb lény, nevezetesen egy olyan lény, aki nemcsak az összes elképzelt tökéletességgel bír, hanem ezenfelül a valóságos létezés tökéletességével is. Ez azonban ellentmond a kiinduló feltételezésnek. Ezért a legtökéletesebb lény eszméjének meg kell felelnie a valóságnak is. Más szóval: szükségszerű igazság, hogy a legtökéletesebb lény létezik.² Anzelm ontológiai istenbizonyítékának egyik következménye, hogy Isten szükségszerűen létezik. Nem elégséges viszont Isten ontológiai fogalmát csak objektív értelemben tárgyalni. Isten fogalma szubjektív valósággal is kell rendelkezze. Ez viszont annyiban érvényes, amennyiben az emberi gondolkodás magában foglalja a már említett feltétlen elemet.³

Az ember mint teremtetten lény a maga szellemi és testi adottsága révén is kapcsolódik a létezéshez és a teremtő Istenhez. E két aspektus egységét vallva szükséges még arra is figyelni, hogy az emberi természet lényeges alkotóeleme az értelem, amely Isten lényegének tükröződése az emberben, s így az értelem által biztosítja Isten az ember felemelkedését.⁴ A teremtetten lény minősége a „lényeg a létezésen túl” kifejezéssel határozható meg. Ez a mondat egyszerűen azt jelenti, hogy a teremtmény mint teremtmény eredendően rokonságban áll Istennel, és tanúskodik róla, noha Isten teljesen megkülönbözteti magát teremtményétől. Erre gondol Przywara, amikor az Istennel „analógiában” létező emberről beszél. Az em-

² Scruton, Roger: *Spinoza*. Past Masters. Oxford University Press, Oxford, 1986. 22–23.

³ Tillich, Paul: *Systematic Theology*, Vol. 1. University of Chicago Press, Chicago, 1951. 207.

⁴ Erdő János: Az ember és a világ szolgálatában. *Keresztény Magvető* 78. évf., 1972. 193–194.

ber mint létező hasonlít a lényegi lét egységéhez, de ebben a hasonlóságban Isten teljesen más, mert Istenben megvalósul a lényegi lét és a létező lét egysége, ami az identitás. Anzelm a létező lét és a lényegi lét azonosságát egyszerre tekinti objektív és szubjektív valóságnak. Isten fogalmában tehát a szubjektivitás és objektivitás egybeesése az a feltétlen, szükségszerű elem, amely túlmutat a szubjektivitáson és az objektivitáson. A szubjektivitás és objektivitás egybeesése olyan azonossági pont, amely lehetővé teszi az igazság eszméjének abszolút aktualitását. Az emberben mint létezőben a lényegi lét és a létező lét között feszültség van, nem pedig egybeesés. A létezőben az igazság potenciális aktualitás, és nem abszolút. Az analógiában a teremtmény amilyen töredezetten hasonlít Istenhez, Isten éppen olyan nagyon eltér tőle: ő más, mint a teremtmény. Az analógia nem jelent semmiféle azonosságot.⁵ A teremtmény Isten felé irányuló nyugtalan mozgásában csak tanúskodik Istenről, aki létező lényének mélysége és célja. Ebben a mozgásban a teremtmény minden pillanatban teljesen Istentől függ, miközben Isten teljesen megkülönbözteti magát tőle. Isten mint a tiszta „Van” úgy van jelen a teremtésben, hogy a teremtés átmeneti, a „van” csak tőle és benne létezik. Ugyanakkor Isten megkülönböztetve magát a teremtestől, a tiszta „Van”-ként a teremtés fölött áll, miközben számára nem lehetséges semmilyen szakadás, válás vagy feszültség. Nem Isten áll feszültségben az emberrel, hanem az ember Istenhez való viszonyulásában, Isten-átélésében van a feszültségnek létjogosultsága. A lét csak egy sajátos és rendkívüli határhelyzetben lévő dimenzióját jelölhetjük a „van” fogalmával, ami egyfajta univok kifejezésmódot feltételez (a.m. a létezés fogalmát egyformán alkalmazzuk Istenre és teremtményeire) – ez a feltétele annak, hogy emberként beléphessünk az Istenről szóló diskurzusba, vagyis a teológiába.⁶

A teremtmény végső egysége nem önmagában van, hanem abban, ami önmagánál magasabb.

Az analógia fogalma

Bár az „analógia” kifejezést először az ókori görög matematikában használták, ahol egyszerűen négytagú arányt ($a :: b :: c :: d$) jelentett, a fogalom filozófiai alkalmazása – beleértve a létanalógia (*analogia entis*) gondolatát – fokozatosan bon-

⁵ Gilson, Étienne: *Being and Some Philosophers*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1952. 54.

⁶ Osborne, Kenan B.: *A Theology of the Church for the Third Millennium: A Franciscan Approach*. Studies in Systematic Theology. Brill, Leiden, 2009. 146.

takozott ki a görög metafizikai hagyomány fejlődésével párhuzamosan.⁷ Ugyanakkor érvelhetünk amellett, hogy a görögöknek valójában nem volt fogalmuk a létanalógiára vonatkozóan, mivel a keresztény értelemben vett teremtetés – azaz a *creatio ex nihilo* – hiányzott filozófiájukból. Ennek következtében nem dolgozták ki világosan az esszencia és az egzisztencia közötti megkülönböztetést, amely pedig – különösen Erich Przywara értelmezésében – a létanalógia alapfeltétele.

Etienne Gilson szerint a görög filozófiák lényegközpontú rendszerei végső soron az azonos értelmű – univok – létfogalom használatának az irányába hajlanak, még akkor is, ha a létet elsőbbség és másodlagosság szerint tagolják.⁸ Ez utóbbi forma gyakran úgynevezett „egyenlőtlenségi analógiaként” jelenik meg, amely azonban nem felel meg a teológiai értelemben vett analógia követelményeinek. Az ilyen értelmezések végső soron kompromittálják azt a radikális különbséget, amelyet a *analogia entis* Isten és a teremtett világ között fenntartani kíván. Bár az *analogia entis* mint kifejezést nem találjuk sem Platónnál, sem Arisztotelésznél, sőt még a későbbi neoplatonikus hagyományban sem, mégis megkockáztatható az a kijelentés, hogy a görög gondolkodás mégis analóg módon működött abban az értelemben, ahogy a lét sokféleségének kapcsán felmerült a lét egységének a problémája. Ez a klasszikus „az egy és a sok” viszonyának a kérdésköre.

Az analógia mint gondolkodási forma (*Denkform*) Hérakleitosz és Parmenidész metafizikai reflexióiban jelentkezik.⁹ Hérakleitosz esetében a *logosz* és a világtörténesek közti viszony analogikus. A *logosz* az, ami van, és megmarad, míg a sokféleség – viszonylagos létével – inkább nemlétezőként értendő. Parmenidésznél ezzel szemben a lét az egyetlen valóság, a változás pedig illúzió („ἐὶ γὰρ ἐγένετο, οὐκ ἔστιν”). Hérakleitosz szerint nincs állandóság, csak a folytonos változás van („πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει”).

Hérakleitosz és Parmenidész gondolatai dialektikus ellentétpárként öröklődtek tovább: Parmenidész a létezés abszolút azonosságát képviseli, míg Hérakleitosz a teljes különbségre és változásra épít. A *analogia entis* fogalma ebben a kontextusban még nem jelenik meg, mivel mindkét irányzat egyoldalúan hangsúlyozza vagy az állandóságot, vagy a változást, s így nem tudja megragadni azt az analóg viszonyt, amely a keresztény teológiai gondolkodásban Isten és a világ között van. A létanalógia tehát válaszként alakult ki e filozófiai végletek – az abszolút

⁷ Przywara: *Analogia Entis*, 31.

⁸ Gilson, Étienne (ed.): *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2002. 109.

⁹ Przywara: *Analogia Entis*, 41.

azonosság és az abszolút különbség – feszültségére reagálva, és a teológiai reflexió talaján értelmeződött.

Platón és Arisztotelész örökölték azt a metafizikai dilemmát, amelyet Hérakleitosz és Parmenidész egymással ellentétes ontológiai állításai idéztek elő. Míg Hérakleitosz szerint a lét változás, s az állandóság csupán illúzió, addig Parmenidész a változást tagadva az abszolút azonosságot állította, vagyis a lét egységét és változatlanóságát. E két szélsőség között navigálva Platón és Arisztotelész olyan filozófiai középutat keresett, amely nem tagadja sem a változás realitását, sem a stabil létrend valóságát. Így értelmezhető az is, hogy Platón *Az állam* V. könyvében a világ dolgait a „lét” és „nemlét” között „köztesként” (metaxu) határozza meg: ezek a dolgok a változás világában léteznek, de csak annyiban vannak, amennyiben részesednek (μέθεξις) az ideák örök és változatlan rendjében. Platón analógiafelfogása matematikai arányosságot jelent az univerzum és egy élőlény szerkezete között.¹⁰ Az ismeretelméleti és ontológiai rendet az ún. „vonalhasonlat” mentén egy arány (αναλογία) szerint rendezi el: a vélekedés és a tudás viszonya arányos az érzéki világ és az ideák világa közötti kapcsolattal.¹¹ Ugyanezt találjuk az *Érosz*ről szóló felfogásában is, ahol az érzéki világ – akárcsak Érosz – nem önálló, hanem a transzcendensre irányuló, „hontalan vadász”, akit a vágy hajt az örök és isteni lét felé.¹²

Platón gondolkodásában Przywara felismeri a létanalógia alapstruktúrájában az *analogia entis* gondolatot. Platónnál a dolgok benne vannak a formákban, amelyek viszont felettük állnak – ez a „benne és túl rajta” viszony a teológiai *analogia entis* egyik előképe lehet. Ezzel együtt mégsem mondhatjuk, hogy Platón filozófiája megvalósította volna a valódi létanalógiát, mivel nem rendelkezik igazi transzcendenciafogalommal. Platón transzcendenciája csupán az immanencia „belső tágulása”, nem pedig az attól radikálisan különböző létmód. Mivel hiányzik belőle a *creatio ex nihilo* keresztény tana, nincs világos különbségtétel esszencia és egzisztencia között, így az analógia is csupán fokozati különbséget fejez ki, amit egyenlőtlenségi analógiának nevezhetünk. Penido ezt a zenészhez hasonlítja, aki úgy tudja pengetni a húrt, hogy amíg egy megszólaltatott éles hang fokozatosan elhalkul, mindig ugyanaz a hang marad, vagyis az intenzitás változik, de a minőség azonos.¹³

¹⁰ Platón: *Timaios* 31a–b.

¹¹ Platón: *Állam*, VI–VII. könyv.

¹² Platón: *Lakoma* 203b–d.

¹³ Penido, Maurílio Teixeira-Leite: *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique*. Vrin, Paris, 1931. 55.

Az analógia arisztotelészi értelmezése és ontológiai jelentősége

Az ókori görög hagyományba illeszkedve, Arisztotelésznél az analógia szintén matematikai alapokon áll. A *Poétikában* az analógiát a metafora egyik típusaként határozza meg: négy fogalom arányos viszonyában jön létre a képátvitel, például ahogyan a pajzs viszonyul Árészhöz, úgy viszonyul a kehely Dionüszoszhoz – így a kehely Dionüszosz pajzsa, a pajzs pedig Árészt kelyhe lehet.¹⁴ Arisztotelész az analógia jelentését kiterjeszti a természetfilozófiára és a metafizikára is. Bár gyakran használja az analógia kifejezést retorikai vagy természetfilozófiai kontextusban (pl. az élőlények hasonlóságainak vizsgálatakor), a metafizikai diskurzusban a kifejezést korlátozva alkalmazza, és inkább a *πρὸς ἕν* kifejezést részesíti előnyben, amelynek lényege, hogy a különféle dolgok egyhez való viszonyukban kapnak közös megnevezést.

A *Metafizika* IV. könyvének bevezető mondata – „a lét sokféleképpen mondatik” (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) – az egyik klasszikus kiindulópontja annak a gondolatmenetnek, amelyet később a középkori gondolkodásban *analogia entis*ként értelmeztek. Az egészség fogalmával szemléltet: minden, ami egészséges, valamilyen módon kapcsolódik az egészséghöz – például egy gyógyszer előidézi, a vizelet jelzi, az étrend fenntartja azt. Ebben az értelmezési láncban az egészség az elsődleges jelentés, amelyhez a többi másodlagos értelem társul. A *lét* (ὄν) fogalmát a szubsztanciák felől magyarázza. Egyes dolgok azért vannak, mert szubsztanciák, mások azért, mert a szubsztanciák tulajdonságai, módosulásai, ezek keletkezései, viszonyai, vagy ezek tagadásai. Ebből következnek a lét fogalmára vonatkozó különféle értelmezések, amelyek rendezett, analógiai viszonyban állnak egymással. Minden létmód a szubsztancia létmódjához viszonyul mint elsődleges analóg fogalomhoz. Ha elfogadjuk, hogy Arisztotelész az analógia fogalmát tágabb értelemben határozza meg, akkor azt is elfogadjuk, hogy ezekben a meghatározásokban megjelenik a lét analógiájának a gondolata, mind horizontális, mind vertikális értelemben. Horizontálisan az akcideneciák viszonyulnak a szubsztanciához (állító módon), vertikálisan a különböző szubsztanciák viszonyulnak egymáshoz (szubsztanciális, vagy transzcendentális módon). Ez utóbbit Arisztotelész első, mozdulatlan mozgatója (θεὸς ἀκίνητος κινῶν) példázza: a lét elsősorban az isteni, örök és mozdulatlan szubsztanciára vonatkozik, másodsorban az örökké mozgó égi szférákra,

¹⁴ Arisztotelész: *Poétika*. Ford. Sarkady János, Rónafalvi Ödön. Kossuth Kiadó, Budapest, 1997. 21. feje.

végül harmadsorban a mulandó élőlények (növények, állatok) szubsztanciáira. A lét tehát hierarchikusan rendezett, az elsődleges isteni szubsztanciától lefelé haladva csökken az ontológiai intenzitás, de a kapcsolat analóg marad.

A skolasztikus teológusok ezt az arisztotelészi struktúrát az *analogia entis* elméletének előképeként értelmezték. Megjegyzendő, hogy Arisztotelész kimondottan nem nevezi ezt a viszonyt analógiának, hanem *pros hen* kapcsolatként jellemzi. Míg Aquinói Tamás ezt a kapcsolatot a lét analógiájaként értelmezi, addig a modern kommentátorok inkább az arisztotelészi terminológia szigorúbb olvasatát követik. Ezek alapján az analógia fogalmai Arisztotelésznél az alábbiakban foglalkozhatók össze:

- *πρὸς ἓν* (*pros hen*): az egyhez való viszony, az analógia arisztotelészi alternatívája;
- *elsődleges analógia*: az elsődleges értelem, amelyhez a többi analóg mód viszonyul (pl. egészség – egészséges étel);
- *horizontális (állító/kijelentő) analógia*: az akcidensek létének viszonya a szubsztanciához;
- *vertikális (transzcendentális) analógia*: különböző szubsztanciális létezők hierarchikus viszonya (pl. isteni–égi–földi szubsztanciák);
- *a lét sokféleképpen állítható* (*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*, *Metafizika*, IV.1): az analógia filozófiai megalapozása.

Összességében elmondható, hogy bár Platón és Arisztotelész filozófiája nem fejlesztette ki a szó szoros értelmében vett *analogia entis* fogalmát, mégis létrehoztak egy olyan strukturált gondolkodásmódot, amely a későbbi teológiai reflexiókban – különösen a keresztény létértelmezésben – döntő szerepet játszott az isteni és a teremtetett lét közötti kapcsolat artikulálásában. Arisztotelész megközelítéséről fontos megjegyezni, hogy az a későbbi metafizikai és teológiai analógiaelméleteknek, különösen az *analogia entis* középkori teológiai formájának az alapjául szolgált.

Az analógia fogalma Aquinói Tamásnál: típusok, teológiai alkalmazás és ontológiai jelentőség

Az analógia fogalmának klasszikus filozófiai és teológiai alkalmazása Aquinói Tamás munkásságában éri el rendszeres és elmélyült kidolgozottságát. Tamás két alapvető analógiaformát különböztet meg, az ún. *hozzárendeléses* és a *viszonyításos* analógiát. A hozzárendeléses analógia (*analogia attributionis*) a *pros hen* (*πρὸς ἓν*) típusú analógia, ahol különböző dolgok egy közös centrumhoz viszo-

nyulnak. Klasszikus példája az Arisztotelésznél már előforduló *egészséges* kifejezés. Az ember elsődlegesen egészséges, míg a vizelet az egészség jele, a gyógyszer pedig annak oka. Ezen analógia esetén az analóg fogalom egy elsődleges analogátumhoz (*analogatum princeps*) viszonyított módon oszlik meg a többi entitás között.¹⁵ Az analógia lehet belső vagy külső hozzárendelés szerint is differenciált. A viszonyításos (proporcionális) analógia két dolog formája közötti arányviszony hasonlóságán alapul. Például amilyen módon viszonyul a tenger nyugalma a tengervíz állapotához, olyan a levegő derűje a meteorológiai körülményekhez viszonyítva. Ez az analógia hangsúlyozza a hasonlóság mellett a különbséget is, és mint ilyen, gyakran közelít a metaforához.

Tamás az analógiának nyelvi és ontológiai funkciót tulajdonít. Az ontológiai funkció egyrészt a megismerés rendjére, másrészt a lét rendjére vonatkozik. A megismerés rendje szerinti analógia (*ordo cognoscendi*) a vallási nyelvhasználatot szabályozza, különösen Isten megnevezésére vonatkozik. Az Istenre alkalmazott predikátumok – jó, bölcs, létező – a teremtményekre vonatkoztatott hasonló jelzőkhöz képest nem teljesen azonos értelemben (*univoce*), de nem is teljesen más értelemben (*aequivoce*) érvényesek reá, hanem analóg módon.¹⁶ Ez az analógia biztosít egy középutat, mivel elkerüli az antropomorfizáló túlzásokat, és a teljes agnoszticizmust is. A lét rendje szerinti analógia (*ordo essendi*) egy mélyebb és vitatottabb teológiai jelentőséggel bír, az *analogia entis*ről szól, azaz a lét analógiájáról. A kérdés itt nem csupán Isten megnevezhetősége, hanem az is, hogy a teremtett lét miként viszonyul Isten létezéséhez. Bár Aquinói Tamás maga nem használja az *analogia entis* kifejezést, a gondolat mégis jelen van abban a módban, ahogy az Istenhez való hasonlóságot a teremtettségéből mint okozatból vezeti le, amikor azt mondja, hogy az okozat hasonlít az okához – noha nem faji vagy nemi azonosság alapján, hanem csak valamilyen módon.¹⁷

Tamás ontológiájában az analógia létalapú kapcsolatot hoz létre Isten és a világ között. A teremtett lét részesedik a létezésben (*participatio entis*), amelynek elsődleges forrása maga Isten mint *ipsum esse subsistens*. Viszont hangsúlyozza, hogy a hasonlóság soha nem lehet szimmetrikus. Ahogy a szobor hasonlíthat az emberre, az ember viszont nem hasonlít a szoborra, úgy a teremtmény is lehet valamilyen

¹⁵ Aquinói Tamás: *Summa Theologiae* (a továbbiakban: ST), I, q. 13, a. 5. (Magyarul *A teológia foglalatata* (Első rész). Ford. Tudós-Takács János. Gede Testvérek, 2002; *A teológia foglalatata* (Második rész 1.). Ford. Tudós-Takács János. Gede Testvérek, 2008; *A teológia foglalatata* (Második rész 2.). Ford. Tudós-Takács János. Gede Testvérek, 2014.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Aquinói: ST I, q. 4

módon hasonló Istenhez, de Isten soha nem lehet hasonló a teremtményhez.¹⁸ Így Isten nem tartozik egyetlen fajtához, létmódhoz (*genus*) sem (*Deus non est in genere*), tehát minden hasonlóságot meghalad. Ez az egyensúly a hasonlóság (*similitudo*) és a különbség (*dissimilitudo*) között válik kulcskérdéssé az *analogia entis* értelmezésében.¹⁹ Ezen a ponton hangsúlyozza Przywara, hogy a hasonlóság mindig magában foglalja a még nagyobb különbség tudatosítását, vagyis azt, hogy a teremtmény és a teremtmény között semmiféle hasonlóság nem állapítható meg anélkül, hogy közben ne tudatosulna bennünk még inkább a különbség.²⁰ Ez a megkülönböztetés viszont csak olyan fokú, hogy az nem teszi lehetetlenné a teológiai nyelvet.

Az *analogia entis* meghatározó elve, hogy Isten és a teremtmény nem tartozik egy közös létmódhoz (*genus commune*), hanem csak analóg viszony áll fenn közöttük.²¹ Ez abból ered, hogy míg a teremtmények esetében az esszencia és az egzisztencia megkülönböztethető, addig Istenben ezek tökéletes egységben állnak fenn. Ez a metafizikai megkülönböztetés biztosítja azt az ontológia távolságot, amely meghatározza Isten transzcendenciáját, illetve a teremtmény kapcsolát Istenhez.²² Ebben az értelmezésben az ember mint ember és a tiszta szellem mint fogalom egyazon logikailag elgondolható *genus* részei (mindkettő fogalmi értelemben), amelyet ily módon végtelen egység jellemez, és amelyben az esszencia és az egzisztencia közötti feszültség határozza meg a teremtmény létét.²³ Przywara szerint a teremtmény léte – mivel a lényeg és a lét dinamikus egysége – alapvetően megvalósuló és kitarulkozó, hiszen nem birtokolja önmagát, hanem létét önmagán kívül találja meg. Emiatt metafizikailag Isten felé tart, akitől függ, noha a bűn miatti beszűkülés és a céltévesztés lehetősége torzíthatja is őt mint megvalósuló létezőt.²⁴ Isten ezzel szemben nem csupán egy létező, nem egy tiszta fogalom, amely ugyanúgy gondolható el, mint az ember fogalma, hanem maga a lét, amelyben az esszencia és az egzisztencia teljes azonosságban áll.²⁵ Ez a különbség a teremtmény és a teremtmény között, illetve ez a megkülönböztetés biztosítja Isten szuverén transzcendenciáját.

¹⁸ Uo. I, q. 4, a. 3–4.

¹⁹ Klubertanz, George P.: *St. Thomas Aquinas on Analogy: A Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Loyola University Press, Chicago, 1960. 214.

²⁰ Przywara: *Analogia Entis*, 9.

²¹ Aquinói: *ST*, I, q. 4, a. 3.

²² Przywara, Erich: *Christliche Existenz*. Jakob Hegner, Leipzig, 1934. 13–14.

²³ Przywara, Erich: *In und Gegen: Stellungnahmen zur Zeit*. Glock und Lutz, Nürnberg, 1955. 12–13.

²⁴ Przywara: *Analogia Entis*, 47.

²⁵ Uo. 48.

Átmenet az analógia és az esztétika között

A tiszta fogalom filozófiája és a tiszta kép filozófiája közötti viszony tekintetében a „tiszta” fogalmát egyfajta transzparenciával kell ellátni. A kép tisztasága és alkalmassága között csak annyi a különbség, hogy a tiszta kifejezés a kép és a dolog egyezését jelzi, míg az alkalmasság a kép saját természetére utal.²⁶ Mind a fogalom, mind a kép esetében viszont problematikus az identitást (önazonosságot) olyan értelemben megragadni, amely megfelelne az alkalmas jelentésének. A fogalom identitása, önmagával azonossága és a fogalomhoz rendelt dolog önazonossága nem esik egybe. Tehát a kép és a konkrét dolog megfeleltetésre való alkalmasságának a problémájáról van szó. Más szóval, problémás volt mindig, ahogyan az európai idealizmus az abszolút fogalomban kereste a konkrét dolgot.²⁷ Ugyanez elmondható a képben ábrázolt konkrét dolog identitás problémájáról. Az európai romantika számára problematikus volt, hogy a dolog „identitása” egy „képben” mennyiben „azonos” magával a dologgal.²⁸ A romantika egyfajta archaikus mágikus értelemben értette a „képet”, vagyis oly módon, hogy a valódi dolog maga jelenik meg és varázsolódik bele a képbe, s ezáltal a kép önmagában hordoz egyfajta varázserőt.²⁹ Ez nemcsak a világi képzőművészetben, hanem az ikonográfiában is episztemológiai probléma. Más szavakkal, itt a dolog és a fogalom, illetve a dolog és a kép transzparenciájának formai alapjáról beszélünk, szemben a mágikus vagy racionális identitásformákkal, amely mind a tiszta fogalom filozófiájának, mind a tiszta kép filozófiájának alapvető struktúráiként értelmezhető mint az analógiák analógiája.³⁰ A minden hasonlóságon belüli egyre nagyobb különbözőség – bármennyire nagy is az – az értelmi világ (*mundus intelligibilis*) és az érzékelhető világ (*mundus sensibilis*) közötti egyszerű transzparencia formai alapjaként ragadható meg, vagyis az „(ideális) lényeg, és a (valóban létező) létezésben és az azon túliként értelmezhető”.³¹ Ha viszont a kérdés valamilyen isteni alapra irányul, akkor az analógia (a hasonlóság) határaiba ütközik. Ez azért van, mert minden hasonlóságon belül ott van egy még nagyobb különbség is, ahogy már az előbbiekben is megjegyeztük. Ez a különbség abból fakad, hogy a teremtmény – aki maga is létező, de túl is mutat önmagán (öntranszcendencia) – és Isten között

²⁶ Scruton, Roger: *Spinoza, Past Masters*. Oxford University Press, Oxford, 1986. 65.

²⁷ Tillich, Paul: *Systematic Theology*, vol. 1. University of Chicago Press, Chicago, 1951. 95.

²⁸ Uo. 222.

²⁹ Uo. 107.

³⁰ Przywara: *Analógia Entis*, 432.

³¹ Uo. 433.

olyan mély különbség van, amely a lényeg és létezés viszonyában is megmutatkozik. Isten a teremtményhez úgy kapcsolódik, hogy egyszerre van jelen a teremtmény lényegében és létezésében, ugyanakkor teljesen túl is van azon. Ha arról van szó, hogy valami isteni dologra próbálunk hasonlóságot találni, akkor ez a hasonlóság végül mindig határokba ütközik,³² mert Isten és a teremtmény között nemcsak hasonlóság van, hanem még nagyobb a különbség. A teremtmény léte és lényege Istentől függ, Isten pedig úgy van jelen benne, hogy közben teljesen meg is haladja azt. Ez azt jelenti, hogy lehetetlen tiszta fogalmat vagy tiszta képet alkotni még az olyan analógiák analógiájáról is, amely a világ végső formájaként működne – ez ugyanis túlmutatna még a tiszta fogalom vagy tiszta kép bármilyen abszolút megfogalmazásán is.³³

Az átmenet elemei: a felfüggesztett, a misztérium és az elkülönített

A megismerő teremtmény végső soron az analógiák analógiájának felfüggesztettségét élheti át, tapasztalhatja meg. A teremtményi lét felfüggesztettsége és ritmikus játéka az analógia értelmében érthető meg. Ez a ritmus nemcsak a létet határozza meg, hanem a nyelv természetét is, amely egyfajta folyamatos, dinamikus fordításként működik. Az *analogia entis* ugyanúgy vonatkozik a gondolkodásra és a nyelvre is. Ha a lét analóg, akkor a gondolkodásnak és a nyelvnek is analógnak kell lennie. Ez azt jelenti, hogy a gondolkodás és a nyelv folyamatosan fejlődő, mindig önmagán túlmutató mozgásban van. Nincs olyan, hogy egy fogalomnak teljesen lezárt az értelmezése és a jelentése. Inkább minden gondolatot és szót úgy kell kezelni, hogy azok mindig túlmutatnak önmagukon; vagyis úgy gondolkodom és beszélek, hogy az egy folyamatos, dinamikus fejlődésben történik, mindig újra és újra megújulva.³⁴ A teremtmény megtapasztalt felfüggesztettsége önmagában nem végső, hanem az egyedüli szuverén Istennek csak szimbóluma, aki egy időben minden dolgot áthat, és mindenén túl van.

A misztérium arra vonatkozik, ami el van zárva.³⁵ Ez elhatárolódik attól, ami a templom körzete előtt helyezkedik el, és mégis lényegileg a templom körzetéért (*pro-fano*) van, vagyis az utat mutatja a templom felé. Így a *mysterium* annak a ki-

³² Uo. 305.

³³ Uo. 398–399, 135. lábjegyzet.

³⁴ Uo. xvi.

³⁵ Uo. 182.

kövezett útnak a jelentése, amely odavezet, de amely – mint út – szükségszerűen megszakad a misztérium kapui előtt. Az út megszakad az elválasztás kapuja előtt, és ily módon mégis átlép rajta. Ebben az értelemben a fogalom a misztériumba vezet: egy *re-ductio in fieri*, vagyis a fogalom világosságának a sötét középpontba való betöréséről van szó.³⁶ Ez a *reductio* viszont egy terv szerinti kijelölt ösvényen való vezetettségre vonatkozik. A *mysterium* azt is jelenti, hogy valaki bevezetést nyert abba, ami el van zárva, és hogy maga is bezáródik abba. Így a fogalom az elzártságban, a misztériumban születik meg egyfajta megragadottságként, amelyben az önálló megértés elhalványul.³⁷ Amennyiben a misztérium megragad minket, passzív módon érezzük ezt: megragadott állapotba kerülünk.

A teológiai fogalom a filozófiaihoz képest az elsődleges és a legszigorúbb fogalom. Nem mint egy cél, amely felé a filozófia törekszik, hanem mint az igazság, amely így és nem másként van meghatározva. Ez a *reductio* értelme, amely teljesen mentes a kételytől: a vakon vezetettség állapota ez egy abszolút tekintély révén.³⁸ A misztérium azonban azért ragad meg minket, hogy teljesen magába foglaljon, és ezt én a létező megragadottságként élem meg. Úgy vezet, hogy visszavezessen önmagába (innen a *re a reductióban*). Az 1Kor 8,2–3 magyarázata is ezt a gondolatmenetet hordozza. Nem csupán a filozófiai értelemben vett tudás (γνῶσις) alámerüléséről van szó a kinyilatkoztatás által adott teológiai és fogalmi meghatározásba (ἐπίγνωσις), hanem egy sokkal mélyebb bemerülés ez az egyesülés végtelenségébe (De ha valaki szereti az Istent, azt ismeri az Isten: εἰ δὲ τις ἀγαπᾷ τὸν Θεόν, οὗτος ἔγνωσται ὑπ’ αὐτοῦ).³⁹ Más szavakkal, még a meghatározott igazság fogalma is a misztériumba vezet. Míg azonban a filozófiai fogalom a misztériumban megszakad, a teológiai fogalomban maga a misztérium jelenti a fogalom teljességét.

Przywara fenti gondolatmenete vitatja a teológiai állítások fölötti kritika bármely jogosultságát. Ez azt is jelenti, hogy az egyházi dogmák szimbolizmusán nem akar fölülemelkedni, mert ebben azok relativizálását látja, illetve a dogmatikus állításokat ez a pusztá nyelvi jelentés szintjére redukálná. Így Isten fogalma beszédmódokká redukálódna, elveszítve misztériumjellegét. Ő azt mondja, hogy a hit teológiai engedelmességének pozitív maximuma egyben a legmélyebb belemerülés maximuma Isten misztériumába. Enélkül a teológia megszűnne teológiának lenni.

³⁶ Gilson, Étienne (ed.): *Thomism: The Philosophy of Thomas Aquinas*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 2002. 409–410.

³⁷ Przywara: *Analogia Entis*, 183.

³⁸ Uo.

³⁹ Uo.

A teológia lehetőségéről és létjogosultságáról Scotus azt vallja, hogy a létező fogalmának univok módon való használata nélkül az egyszerűen megszűnik létezni.⁴⁰ Scotus aggodalmát fejezi ki azzal kapcsolatban, hogy miként lehet értelmesen beszélni Istenről.⁴¹ A középkori viták középpontjában két nagy kérdés állt: képes-e az ember megismerni Istent, és létezik-e egyáltalán Isten mint valóságos létező. Ezek a kérdések elválaszthatatlanul összefonódnak, és meghatározzák, hogyan beszélhetünk Istenről. A teológusok háromféleképpen próbálták ezt megtenni: a létfogalom analogikus, többértelmű (equivocitással) és azonos értelmű használatával (univocitással). Ha a létezés szót Istenre teljesen más értelemben használjuk, mint az emberre, akkor nincs közös alap a beszédhez. Ilyenkor nem lehet értelmesen feltenni a kérdést, hogy létezik-e Isten, illetve milyen ő. Scotus szerint szükség van legalább egy minimális közös jelentésre a létezés fogalmában, különben a teológia elveszíti értelmét. Ez nem azt jelenti, hogy Isten ugyanolyan, mint mi, hanem azt, hogy a létezés szava nem lehet teljesen más minden esetben. Ha nincs ilyen közös nyelvi alap, akkor a teológia mint Istenről való értelmes gondolkodás egyszerűen összeomlik.⁴²

Csak a *sacer*, az elkülönített, a szent értelmében juthatunk el a *sanctum*, a szentély valódi jelentéséhez. A *sanctum* egyrészt azt jelenti, hogy a *sacrum* („szent dolog”) tiszteletre méltó és ezért sérthetetlen, másrészt erkölcsi értelemben is szent, amelynek eredeti mértéke nem pusztán emberi erény, hanem az Augustinus által megfogalmazott „virtus est Deus” („az erény maga Isten”).⁴³ Olyan értelmű Istennek szenteltségről van szó, amely csak utólag tűnik emberi és szent erénynek. Ez éles ellentétben áll a buddhizmussal, a sztoicizmussal és minden nyugati aszketikus fél-buddhista és fél-sztoikus hagyománnyal, amelyek tudatosan vagy tudatlanul egy isteni erény eszményképét hordozzák magukban. E tekintetben a *sacer* és *sanctum* fogalmak visszautalnak a görög *hieron* (ιερόν) és *hagion* (ἅγιον) megfelelő kifejezéseire.⁴⁴ Míg a *hieron* kifejezetten egy objektív, intézményes jelleget hordoz, Isten földi lakhelyét jelölve, addig a *hagion* az ebből fakadó feddhetetlenséget és tiszteletreméltóságot hangsúlyozza, amely később kiterjed az aszkétákra és minden hívőre. Ugyanez a viszony jelenik meg a német *heilig* szóban is, amely a *sacer*hez hasonlóan azt jelenti, hogy Isten számára elkülönített, de magában hor-

⁴⁰ Osborne, Kenan: *A Theology of the Church*, 145.

⁴¹ Faber, Frederick William: *The Creator and the Creature: Or the Wonders of Divine Love*. Richardson, London, 1855. 28.

⁴² Osborne, Kenan: *A Theology of the Church*, 153.

⁴³ Przywara: *Analogia Entis*, 547.

⁴⁴ Uo.

dozza a *heil* („teljesség, sértetlenség, üdvösség”) jelentését is, amely emberi vonásként kapcsolódik a *sanctum* és a *hagion* fogalmaihoz.⁴⁵

Ezen összefüggések fényében a szent művészet alapvető kritériuma a *hieron* („szentély”) értelmében vett *templum* és *fanum*: az tehát, ami isteni módon Istennek van szentelve (*hieron*), vagyis Isten háza (*naos*), a hely, ahol minden út találkozik. A *templum* egyben egy kivágott tér (*temnō* szóból), amely Isten lakhelyeként szolgál (*fanum*), és így különbözik a *delubrum*tól, amely az engesztelés és megtisztulás helye. A *hieron* és *naos* (mint *templum* és *fanum*) lényegi szentsége abban áll, hogy minden mástól elkülönített, vagyis egy földi szinten megjelenő isteni hely. Itt még nincs szó arról, hogy a szent a modernitás folyamatában fokozatosan levált a vallásos kereteiről, és profán, hétköznapi formákban kezdett új jelentéseket öltetni – például test-, sztár- vagy wellness-kultuszokban. Ezzel együtt a transzcendens élmény is elveszítette központi szerepét, mivel a szent egyre inkább az egyéni, szubjektív tapasztalatokban nyer értelmet. A szent tehát már nem univerzális dogmákban jelenik meg, hanem egyénenként változó, személyes jelentéstartalmakban, ami a szentség fogalmának eljelentéktelenedéséhez, „korrodálódásához” vezet.⁴⁶ Ezért a *hieron* és *naos* szentsége elsősorban abban áll, hogy az Isten lakhelye, és csak másodsorban abban, hogy elkülönül minden mástól. Az elidegenedés (alienáció) annak a következménye, hogy az emberi tekintet – az úgynevezett bálványimádó tekintet – uralni akarja a világot. Ez a tekintet a dolgokat nem önmagukban látja, hanem tárgyakká fokozza le őket, így elidegeníti őket a saját lényegüktől (*ousia*). A dolgok így nem maradnak meg valódi, élő valóságként, hanem csak „szürke árnyékaivá” válnak önmaguknak – mint egy öregember, akiben már nem él fiatalok ereje. Az emberi elme kisajátítja a dolgok lényegét, és csak halovány, élettelen képmásként érzékeli őket. Vagyis az elidegenedés itt azt jelenti, hogy a dolgok elveszítik valódi létüket, mert az ember nem hagyja őket önmagukban – azaz Isten-viszonyukban – lenni, hanem uralni akarja őket.⁴⁷

A szent tehát elsődlegesen azért szent, mert a valódi Isten lakhelyét jelöli. Az elkülönülés önmagában nem pozitív minőség, hanem ennek a pozitív sajátosságának egy szükségszerű következménye, ahogyan Mózes a Sínai-hegyet Isten lakhelyéül jelölte meg a népnek (2Móz 19,12). Ebből következően a *hieron* és *naos* szentsége (mint *templum* és *fanum*) nem azon múlik, hogy egy közösség ott végzi

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Diósi Dávid: *Egyházam a posztmodernben: A dialógus-„kényszer” ideje*. Vigilia Kiadó, Budapest, 2014. 39.

⁴⁷ Leask, Ian és Cassidy, Eoin (ed.): *Givenness and God: Questions of Jean-Luc Marion*. Fordham University Press, New York, 2022. 35.

istentiszteletét, még kevésbé azon, hogy az egyén ott Isten tudatára ébred – különösen, ha ezt pusztán egy belső lelki élményként értelmezi. Éppen ellenkezőleg: maga a választott közösség és a választott egyén is egy objektíven kijelölt Isten lakhelye által határozódik meg. Ahogyan Izráel „szent néppé” és „királyi papsággá” válik, mert Isten jelenléte végigkíséri a történelmét – az égő csipkebokortól a Sínai-hegyen át a szövetség sátráig és a Sion templomáig (1Kir 8,17 és Ezék 48,35) –, úgy minden vallásban jelen van ennek előképe, még a buddhizmusban is, amely Gautama Buddhát mindenek fölött állónak és mindentől elkülönültnek tiszteli.⁴⁸

Ebben rejlik a szent fogalmának belső problémája a szent művészetben is – legyen az külső építészeti forma, belső műalkotás vagy a szent rítusok szent stílusa. Egyrészt, az Isten földi lakhelyének eszméje azt sugallja, hogy ennek a lakhelynek valamiféle pozitív isteni minősége van. Isten lakhelye szükségszerűen érzékelhető formát igényel, mint ahogy minden templom és egyház, minden szent tárgy és szent cselekedet érzékelhető formában is megjelenik. Másrészt pedig, csupán a szent elkülönültségére hivatkozva a múltban már megjelent és a jövőben megjelenő lehetséges művészeti stílusok közül egyik sem állíthatja magáról, hogy maga „a” (kizárólagos) szent stílus lenne.

Amint az előbbieken már említettük, a problémát a modern próbálkozások sem oldják meg, amikor egy új, szent művészeti stílus megteremtésén fáradoznak. Rudolf Otto „numinózum” fogalmából kiindulva (melyet a „tremendum” és a „fascinum” közötti kontraszt és harmónia határoz meg) gyakran az archaikus primitivizmus irányába törekszenek.⁴⁹ Ezek az irányzatok nem kis részben a fekete-afrikai stílusra alapoznak, amely nemcsak a paradoxont, hanem a félelmetesen groteszket is az isteni sajátos minőségének tartja, szemben az emberivel és a teremtményivel.⁵⁰ Még ez az archaikus primitivizmus is egy e világi stílus, amelynek klasszikus formái az aztékok és inkák szent építészetében figyelhetők meg, míg az indiaiak, kínaiak és egyiptomiak szent művészetében elspiritualizálva jelenik meg. A mai szent új stílus azonban még csak nem is egy valódi, szakrálisan értelmezett archaikus primitivizmus. Inkább a tiszta technológia terméke, amely nemcsak a szent épületeket tekinti a technológia formáinak, hanem szakrális törekvéseiben – akár tudatosan, akár tudattalanul – egyfajta immanens szentséget kíván megformálni: a kortárs tiszta technológia szentélyét, amelyben a technológia liturgiája zajlik.⁵¹ A mai új szakrális stílus

⁴⁸ Przywara: *Analógia Entis*, 547–549.

⁴⁹ Otto, Rudolf: *The Idea of the Holy*. Trans. J. W. Harvey. Oxford University Press, Oxford, 1923, 43.

⁵⁰ Douglas, Mary: *Purity and Danger*. Ark Paperbacks, London, 1966. 74.

⁵¹ Miłosz, Czesław: *The Captive Mind*. Vintage Books, New York, 1953. 32–33.

kísérletei a problémát szinte az abszurditásig vitték, de kevésbé tudott megoldást kínálni a szent művészet belső problémájára. Legalábbis nem a tertullianusi *credo quia absurdum* (hiszem, mert lehetetlen) értelmében, hanem úgy, hogy az objektív hit gazdagságát a technológia hideg ürességébe száműzték.⁵² Gondoljunk itt a múltbeli liturgiák és hitvallások stílusainak gazdagságára.⁵³

Egy olyan szakrális stílus jelentheti a kiutat, amelyben az eredendő tulajdonságok között egy belső feszültség tudatosul: a lényeg megőrződik, úgy, hogy közben folyamatosan változtatható és adaptálható módon kezelik. Ez a feszültség egyrészt a hieron (ἱερόν, „szentély”) pozitív stílusa között keletkezik, amelyet Isten lakhelyeként értelmezünk, másrészt a *templum* és *fanum* negatív stílusa között, amelyet elkülönített térként határozunk meg a profán térrel szemben.⁵⁴ A szakrális stílus tehát e két pólus közötti feszültségben keletkezik, egyrészt a *hieron* hangsúlyozásával, másrészt a *templum* mint *fanum* kiemelésével, ahol olyan egyensúly jön létre ebben a feszültségben, amely nem válik öncélúvá.⁵⁵ Ebben a nem öncélú egyensúlyban a *hieron* (ἱερόν) vagy a *naos* (ναός, „templom”) végső soron teremtményi valóság marad, és csak a legmagasabb megnyilvánulásában válhat átlátszóvá az isteni *hieron* felé.⁵⁶ Másrészt semmilyen *templum* mint *fanum* nem vonhatja ki magát a teremtményi világgal való kapcsolatából, hanem csak úgy reprezentálhatja önmagát, mint elkülönített hely, amelyből az isteni megközelíthetetlen fény árad. A *hieron* hangsúlyozásával létrejövő szakrális stílus a transzcendens dicsőség stílusa lehet, ahogyan az meg is jelenik például a bizánci szakrális művészetben, ahol egy rejtélyes isteni jelenlétet sugárzó ikonon van a fő hangsúly.⁵⁷ Nyilvánvaló, hogy a szakrális stílus értelmezési köre kiterjeszthető valamely keleti egyház ikonjára vagy Buddha elragadtatott, mosolygó csendjére – de az egyiptomi piramisok halált meghaladó monumentalitása vagy akár a csodatevő képek rusztikus egyszerűsége is ideértendő.

A *templum* mint *fanum* hangsúlyozásával létrejövő szakralitás egy olyan ősiséget képvisel, amely idegen ugyan, de amelyben az isteni kezdet és vég elrettentően szép művészi stílusként jelenhet meg mint egyfajta archaizmus. A szépséghez való

⁵² Souter, Alexander: *The Earliest Latin Commentaries on the Epistles of St Paul*. Clarendon Press, Oxford, 1927. 72.

⁵³ Diósi Dávid: Időzés a Szép vonzásában: A liturgia az esztétizálás és az esztétika tükrében. *Vigilia* 2012/ 77. 101–110, 37, 62.

⁵⁴ Uo. 37, 62.

⁵⁵ Scruton, Roger: *Beauty*. Oxford University Press, Oxford, 2009. 178–179.

⁵⁶ Diósi: *Egyházam a posztmodernben*, 121.

⁵⁷ Scruton: *Beauty*, 192.

visszatalálás azonban nemcsak művészet, hanem életmódváltás kérdése, ahogy azt Rilke *Archaikus Apolló-torzója*⁵⁸ is üzeni: „változtasd meg életed”. Az archaikus művészet emlékeztet bennünket arra, amit a modern kor elfelejtett, nevezetesen az áldozatra, a szentség és a szépség összetartozására. Az archaikus így nem pusztán régi, hanem az elfelejtett szakrális rend hordozója.⁵⁹ Ennek egyik konkrét, hallható formája a gregorián dallamokban ragadható meg a korai román stílus részeként. Ugyanez a titokzatos szentség megjelenése azonban olykor háttorzzongatóan groteszk formát ölt, hasonlóan a primitív csodatevő képekhez. Mivel a templum (mint *fanum*) szakrális stílusa elengedhetetlen ellentétpárja a *hieron* szakrális stílusának (mint *naos*), ezért utóbbi nem lehet a barokk dicsőségi stílusa – hiszen a barokk templomok gyakran közösségi csarnokokként funkcionálnak, ahogyan Raffaello, Michelangelo, Tiziano és Tintoretto művei is inkább a tiszta szépség megjelenítései, még ha meg is őrzik vallásos művészeti státuszukat.⁶⁰ Ugyanígy, mivel a *hieron* szakrális stílusa (ἱερόν, ναός) elengedhetetlen ellentétpárja a *templum* mint *fanum* szakrális stílusának, ezért utóbbi nem lehet a durva, tudatosan groteszk archaikus-eszkatologikus primitivizmus formája – amely a mai szakrális művészet fő célkitűzése. Rembrandt, Grünewald és Baldung Grien művészetében is jelen van ez az archaikus-eszkatologikus primitivizmus.⁶¹ A hieron dicsőséges szakrális stílusa (ἱερόν, ναός) akkor autentikusan szakrális, ha magában hordozza az ellenpólus archaikus-eszkatologikus *templum* mint *fanum* visszhangját – olyannyira, hogy a dicsőség szakrális stílusa tulajdonképpen egy dicsőségben való halál stílusa kell hogy legyen. A keleti egyház autentikus ikonjának leírásában is találkozunk a dicsőség mint halotti maszk kifejezéssel.⁶² Az archaikus-eszkatologikus *templum* mint *fanum* szakrális stílusa akkor autentikusan szakrális, ha magában hordozza a dicsőséges hieron (ἱερόν, ναός) ellentétes visszhangját – olyannyira, hogy az archaikus-eszkatologikus szakrális stílus tulajdonképpen a halálból való feltámadás tükrözője kell hogy legyen, ahogyan a korai román művészetben a halálban való dicsőség stílusának is nevezhetnénk.⁶³

⁵⁸ Rainer Maria Rilke: *Archaikus Apolló-torzó*. Ford. Tóth Árpád. Elérhető: <https://www.arcanum.com/hu/online-kiadvanyok/Verstar-verstar-otven-kolto-osszes-verse-2/toth-arpad-1CABE/versforditasok-1D717/archaikus-apollo-torzo-1DB6C/>

⁵⁹ Scruton: *Beauty*, 194.

⁶⁰ Uo.

⁶¹ Uo.

⁶² Scruton, Roger: *Spinoza*, 113.

⁶³ Przywara: *Analogia Entis*, 551.

Összefoglalásként tehát elmondható, hogy egyrészt semmilyen műalkotás nem igazolható közvetlenül szent művészetként pusztán azon az alapon, hogy a szépséget önmagáért való szépségként hordozza, függetlenül attól, mennyire vallásos jellegű önmagában. Másrészt, a szépségben végsőnek bizonyuló belső analógia átlép a szentség lényegébe. A szent művészet egy belső feszültséget hordoz, amelyben jelen van a nagy hasonlóság és a még nagyobb különbözőség közötti analóg feszültség. Míg a *hieron* dicsőségének szakrális stílusa olyan hasonlóság, amelyben valamely teremtményi elem Isten megjelenésének lakhelyévé válhat, addig a *templum* mint *fanum* archaikus-eszkatologikus szakrális stílusa a még nagyobb különbözőség lenyomata, amelyben a teremtmény teremtettségének töredezettsége elhomályosítja Istennek a teremtményben való dicsőségét. A szépség és a szentség tehát olyan módon kapcsolódik össze, hogy előbb világosan meg kell őket különböztetni, hogy észrevegyük formális közös vonásukat, azt, amiben minden hasonlóságban a még nagyobb különbözőséget hordozzák. A misztérium paradoxont teremt a szépség és a szentség között. Ez adja a művészet sokat vitatott paradox természetét, s ezért még a legnagyobb művészi mesterségbeli tudás is képtelen lehet valóban szakrális művészetet létrehozni, míg a teljesen névtelen, naiv népművészet létrehozhatja a legszentebb művészetet, például az úgynevezett csodatevő képeket. Ezekhez mint Isten valódi lakhelyéhez tömegek zárandokolnak akár keresztény, akár más vallási kontextusban, és ezekre mutatva azt mondják: itt van ő. A nagy mesterművészek sokszor körülfonják tudásukkal ezeket a népi, csodatevő képeket, mint ahogyan falusi gyermekek vadvirágokkal fonják körbe az út menti szentélyeket. A szépség és a szentség között a legmélyebb misztérium, hogy ami a mesteri értelem számára feloldhatatlan paradoxon, az a gyermeki lélek tudattalan egyszerűségében mégis beteljesülhet. A szépség és a szentség analógiája a krisztusi létben található, ahol a bölcsék és értelmesek elől el van rejtve a misztérium, de a kisdedeknek fel van fedve (Mt 11,25). Ez a legnagyobb különbözőség minden hasonlóság ellenére az Atya művészete és az ember művészete között. Az Atya művészete, az *ars Patris*⁶⁴ ugyanis mint isteni és szent művészet nem mindig a tökéletesebb, a szépség mesterségében jártasabb emberhez szól, hanem a kevésbé tökéletesekhez, a legkisebbekhez, akik lélekben egyre nagyobbra növekednek (Mt 18,1).

⁶⁴ Uo.