

A szépről való filozófiai gondolkodásra döntő hatással voltak azok a platóni dialógusok, melyekben Szókratész a szépséget szoros összefüggésben tárgyalja a szerelem fogalmával. „A »szépről« – írja Heidegger – Platón gyakran beszél a dialógusaiban, anélkül, hogy a művészetéről is szót ejtene. Létezik egy párbeszéde, melyet azzal az alcímmel láttak el: *peri tú kalú*, a szépről; arról a műről van szó, melyet maga Platón

Cseke Ákos 11

ORDO AMORIS¹

a beszélgetés egyik résztvevőjéről, Phaidroszról nevezett el. Később azonban más alcímekkel is ellátták ezt a művet: *peri pszükhész*, a lélekről, illetve: *peri tú erótosz*, a szerelemről. Ebből világosan látszik a beszélgetés valódi tartalmát illető bizonytalanság², ami, mint Heidegger megjegyzi, távolról sem jelenti azt, hogy a *Phaidrosz* ne volna egységes mű. Az egységet éppen a sokaság hozza létre, vagyis az egyes alapvető témák, a szépség, a lélek és a szerelem közötti lényegi összefüggés, amit Heidegger szerint a léthez való viszony határoz meg, bár Platón esetében szerencsésebb volna talán az istenihez való viszonyról beszélni. Az emberhez Platón szerint mindenesetre lényegi értelemben hozzátartozik az, amit Heidegger a *Phaidrosz* nyomán a lét megpillantásának nevez, és amelynek lényegét az ember számára épp az mutatja, hogy ez egyben a legtörekenyebb képessége, amit folyton-folyvást helyre kell állítani. Ezt teszi lehetővé *erósz*, mely a látszatok világába merülő embert igaz útjára figyelmezteti, ami azonban nem volna lehetséges anélkül, hogy magában ebben a látszatban ne tűnne s ne ragyogna fel a szépség hatalma révén a tiszta lét birodalma.³

A léleknek a léthez vagy az istenihez fűződő viszonyában így játszhat döntő szerepet a szerelem és vele szoros összefüggésben a szépség valósága; a szépség jelenségéhez nemcsak a megjelenés, a közeledés, a felfénylés tartozik hozzá, amiről az előző fejezetekben volt szó, hanem a szerelem ereje általi áthelyezés, eltávolítás és elmozdítás is (ekphanesztaton einai kai eraszmíotaton, *Phaidrosz* 250d), és való igaz, hogy – mint Heidegger felhívja rá a figyelmet – Ficino fordítása, az „*amabilis*” talán nem fejezi ki kellőképpen Platón intencióját, aki nem a szépség kedves és szeretetre méltó voltát hangsúlyozza, hanem döntő, egzisztenciális és metafizikai-teológiai erejét. A *Phaidrosz* jelentősége az, hogy benne Platón az istenismeret olyan formáját dolgozza ki, mely nem a hit, hanem kifejezetten a vágyódás emberi valóságán és képességén alapul. Ezt látjuk *A lakoma* utolsó előtti beszédében is: a szépség szerelmese „mindenfelé járkalva a szépet keresi, amelyben nemzeni tud”, és a szép különböző fokozatain át, melynek megfelelnek a vágyódás és a

szeretés különböző, egyre magasabb szintű módjai, jut el „szép roppant tengeréhez”, majd pedig, „a szép tudományának” köszönhetően, „magához a széphez” és a halhatatlansághoz.⁴

12 Ez a szépségtapasztalat a *Phaidroszban* és *A lakomában* minden, csak nem a modern értelemben vett esztétikai tapasztalat, ahogyan „a szép tudományát” is alaposan félreértenénk, ha esztétikaként kezelnénk. A Platón által megjelenített szépségtapasztalatot önmagában sem az érzéki megismerés (Baumgarten), sem az ítélőerő (Kant), sem az élmény (Dilthey), sem az önmegismerés (Gadamer) fogalma nem meríti ki; ez a szépségtapasztalat érzékeinket, értelmünket éppúgy megmozgatja, mint emlékezetünket, érzelmünket, vágyainkat vagy például reményünket, melyet egy felejthetetlen, elmúlhatatlan szépségbe vetünk, ami maga is csak árnyéka az isteni lét tiszta ragyogásának, amihez hozzáköthetjük egész életünket, és ami egyben eloldhat bennünket mindentől, ami élet, ami szép, ami művészet, ami ítélőerő vagy önmegismerés, és amit a modernség „esztétikumnak” nevez. Kerényi Károly kitűnő összefoglalását adja ennek a teóriának: „A platonizmus világképe rendkívül merev volna, ha nem volna elengedhetetlen alkotórésze »erósz«: nem valami sápadt s természetellenes »platóni szerelem«, mint a felszínes köztudat hitte, hanem testet-lelket átható, szellemet szabadító mozgatóerő. A mi keletkező világunk úgy lebegne a lét és a nemlét, az ideák és a semmi között, mint a hajnali, s ugyanakkor esteli szürkület nappal és éj között. A lét, a valóság, az örök formák birodalmát a csillagok felett sejtenők. Várhatnánk mozdulatlanul s tehetetlenül halálunkra, amely bejuttat az ideák mennyországába. Ilyen élettelen és életellenes volna a kép, ha a szépség minden homályos átható fényéről nem vennénk tudomást s megfélekedznénk Erószról, amelyet lánggra lobbant. Akit a Szép az Agathon felé fordított s mozgásba hozott az Erósz, annak az ideák nincsenek többé a csillagok felett, elérhetetlen magasságban. Megindul feléjük, s ha az Erósz ki nem alszik benne a testi szféra szűk határán, ha a Szép csak kószolója volt a legmagasabb minőség, a Jó borának, akkor nincs megállás, úton van feléjük állandóan. Pillantása eléri, emlékezete övének tudja őket. A tudás egyszer fellobbant lángja futótűzzé lesz, amely benne, a tudóban elemészt minden testit. Az örök formák világa teszi őt magáévá. Nem mint ábránd- és jutalomvilág, amely kárpótol és megpihentet, hanem mint az igazi valóság, amelynek gazdagsága elképzelhetetlen volt s kimeríthetetlen marad.”⁵

Az isteninek ez a tapasztalata nem pusztán a szépség kategóriájával írható le, és ha Platón más dialógusaira vagy akár Órigenészre, Ágostonra, Tamásra gondolunk, még helyesebb, ha azt mondjuk, hogy nem feltétlenül a szépség segítségével mutatható be; ugyanakkor vannak olyan középkori szövegek, melyekben az istentapasztalat – hasonlóan ahhoz, amit Platón említett dialógusaiban figyelhetünk meg – távolról sem kizárólag, de jellegzetesen

a szépségtapasztalathoz kötődik, nem oly módon, ahogy például Eriugena vagy Bonaventura egyes szövegeiben látjuk, vagyis az érzéki-világi szépségtapasztalat által, hanem a vágyódás, a szeretet, a szerelem és a lélek fogalmán keresztül. Balthasar három nagy ókori kérdéskört nevez meg, amelyek „szinte változatlan formában nyúlnak át és nyúlnak bele a kereszténységbe. Az első a teremtmények Istentől való eredése (egressus) és Istenhez való visszatérése (regressus)... A második téma az *erósz*: az őseredeti egy, az őseredeti szép, azaz Isten felé transzcendáló véges teremtmény alapvető törekvése... A harmadik mozzanat [pedig] a lelki és szellemi szépség, amely Platónra és Plótinoszra nyúlik vissza.”⁶ A három téma vagy mozzanat nyilvánvalóan szorosan összefügg egymással nemcsak a platonikus és neoplatonikus, hanem a középkori bölcseletben is. Az itt következőkben a szerelemnek és a szeretetnek erről a bölcseletéről lesz szó, a szerelemtől vagy szeretetről, mely kitüntetett helyet foglal el a szépség fogalomtörténetében, hiszen a középkorban a szép fogalma nem utolsó sorban a lélekhez köthető: „a szeretet a lélek szépsége”, mondja Ágoston, aki e kijelentésében egyszerre tarthatja magát a platonikus hagyomány és a zsidó *Énekek éneke* örökösének.⁷

A platonikus hagyományt nem szabad egy az egyben azonosítanunk a görög vallás és bölcselet világával. Bár Hésziodosz valóban fontos szerepet szán neki az *Istenek születésében*⁸, Erósz – Aphroditével szemben – a görögség számára nem volt hivatalos és általánosan elismert isten: ezt jelzi, hogy mindössze egy kultuszhelye ismeretes.⁹ Phaidrosz némileg jogosan mondja tehát *A lakomában* (177c): „Erósz mind a mai napig egyetlen ember sem merte méltóképpen megénekelni! Ennyire elhanyagolták ezt a hatalmas istent.” A dialógusban Erósz dicséretei Szókratész dicséretével érnek véget, egyszerre demitizálva és remitizálva a szerelem alakját,¹⁰ kétségtelen azonban, hogy a platonikus szerelemtannak nem a filozófus alakjával való játék a kizárólagos tétje, hanem az ember olyan meghatározása, amelyben a szenvedély (pathosz) nagyobb szerepet kap, mint az önmegtartás erénye (hexisz).

A *hexisz*, írja a platóni szerelemfilozófiának szentelt fontos könyvében Gerhard Krüger, a belső tartás az emberben, a *pathosz* pedig a szenvedély, a külsőnek való kitettség élménye. Az önmegtartásra törekvő ember alapvető törekvése az, hogy a belső szubjektum határkijelölő tapasztalatára helyezze a hangsúlyt. Minden csak annyiban létezik, amennyiben én veszem tudomásul, ahogyan én fogadom be. Nekem kell, a saját erőmre támaszkodva, saját létem mértékét meghatároznom és biztosítanom. A platonikus tanítás azonban – legalábbis *A lakomában* és a *Phaidroszban* – azon alapul, hogy „legnagyobb javaink az örületből származnak”, vagyis abból a minket megszálló isteniből (enthúsziaszmosz), ami meghaladja az értelem határkijelölő hatalmát.

A világban élő szubjektum nem önmaga vonja meg létének határait, hanem az a szerelmi vagy isteni másvilág, amely elborítja őt, oly módon, hogy ez a befolyás nem a szubjektum által áhított mértékű, nem hozzá viszonyított, hanem ahhoz az erőhöz képest nyeri el sajátosságát, amiből maga a befolyás származik. Nem a szabadságban áll az ember méltósága, hanem a szerelmes elkötelezettségben, vagyis abban, hogy „az ember – mint Krüger írja – szabad arra, hogy önmagát mint szabad, önhatalmú lényt elfelejtse”. Ez nem észellenességet takar, hanem azt az emberi feladatot jelzi, hogy „helyesen értsük szenvedélyes önmagunkat”. Így válik a szerelem dicsérete „saját létem valódi mértékének megismerésévé”, amennyiben ez a mérték *per definitionem* túl van mindazon, ami én vagyok, és ami az értelmemmel befogható.¹¹

Fontos látni, hogy a szerelemteória, melyben központi szerepet kap a szépség, és mely mintegy elvezeti a lelket az igazi mérték meglátásához, nem minden görög filozófusnál vált meghatározóvá: Arisztotelész például inkább a *pathosz* temperálását, a sztoikusok pedig tagadását kísérelték meg;¹² mind az arisztoteléanus, mind a sztoikus bölcslethez hiányzik tehát a szenvedélyes ének az a szenvedélyes bölcslethez, amellyel a platonizmusban találkozunk – ráadásul más műveiben maga Platón is többször elítélően vélekedett erről a „platonikus” szenvedélytanról, mondván, hogy a szerelmi örület nem halhatatlanná, hanem boldogtalanná, rosszabbá és szerencsétlenné tesz bennünket.¹³ A szerelemnek a szépséggel szorosan összefüggő bölcslethez az évszázadokon átívelő platonikus hagyománynak egy fontos szelethez tehát csupán, nem pedig „az” ókori vagy „a” görög szerelemtan.¹⁴

A zsidó hagyomány kapcsán ugyanezt a kettősséget figyelhetjük meg: nem állíthatjuk, hogy a szerelem- és a szépségtapasztalat döntő momentum volna az Ószövetség világában, egy-egy szövegben mégis mindenk fölött álló hatalomként jelenik meg a szépség és a szerelem. Ilyen jellemzően az *Énekek éneke*, 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)¹⁵, és amely, mint Balthasar írja, a férfi és a nő közötti *erősz* szépséges, dicsőséges felfénylése: az egymást kereső, elvesztő és újra megtaláló szerelmesek oly mértékben abszolutizálják a szerelem hatalmát, hogy még Istent is elveszítik a szemük előtt, méghozzá úgy, hogy közben sem házasságról, sem gyermekáldásról, sem a teológusok által gyakran emlegetett „bűnös szerelemről” nincs szó.¹⁶ „Kinek volt olyan tiszta a tekintete, hogy tiszta szöveggé olvassa az *Énekek énekét*?” – teszi fel a kérdést Balthasar Karl Barth nyomán, amivel kimondva-kimondatlanul valamilyen mértékben tisztátalannak mondja azokat az értelmezéseket, melyek nem férfi és nő, hanem lélek és Isten vonatkozásaként mérték csak olvasni ezt a szöveget.

Molnár János Barth és Balthasar értelmezését követi akkor, amikor szintén síkra száll amellett, hogy a szépség fogalma az Ószövetségben és az *Énekek énekében* kifejezetten antimitikus, vagyis „nem isteni emanáció, hanem tény, mely látható és érzékelhető”, elsődleges hordozója pedig az ember, a férfi és a nő egyaránt, illetve a természet maga. „A héber ember sehol sem mondja ki, hogy Isten szép. A szépség a teremtett világ sajátja, maga is teremtett valóság, a Teremtő alkotása, s nem az ő metafizikai tulajdonsága.”¹⁷ És bár alighanem túlzásnak tekinthető az a vélekedés, hogy míg „az ókori népek csak mitológiákban tudtak a szerelemről beszélni”, addig a zsidó hagyomány „mitológiátlanított profanitással beszél róla”, mert elutasítja a szerelem istenítését és mítoszt,¹⁸ kétségtelen, hogy a Biblia és azon belül a Salamon királynak tulajdonított *Énekek éneke* világában a szerelemtapasztalat nem vonatkozik oly feltétlenül és közvetlenül Istenre, mint a platonikus hagyományban.¹⁹

Az *Énekek éneke*, a legszebbnek tartott zsidó szerelmi vers vagy versciklus, melynek Jeromos által készített latin fordításában (Vulgata) összesen tizenhatszor fordulnak elő a szépséget kifejező *pulchrum* szó ragozott alakjai²⁰, mindenekelőtt (feltehetően) valóban a szerelem olyan varázslatos éneke, mely profán milióból származik. Az Isten szó nem is szerepel benne – az Úrra összesen egyszer történik utalás –, a szépség- és szerelemtapasztalat tehát itt nem egyértelműen jelent istentapasztalatot; egyes értelmezők szerint az istenire való hivatkozás egyenesen „meghamisítja a könyv gondolatát”²¹. Kétségtelen tény ugyanakkor, 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 meg is jegyzi, némiképp ellentmondva fent idézett véleményének: „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) *erosz* 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.”²²

Természetesen vehetjük ezt az eredeti zsidó hagyomány eltorzításának is, de mégsem erről van szó, hiszen a házassági metafora a kezdetektől fogva jelen van az Ószövetségben, ahol Jahve a választott nép jegyeseként jelenik meg, és már a zsidó értelmezések is erre hivatkozva tartották kanonikusnak

a művet (bár erre nem történik utalás az *Énekek énekében*), és az Újszövetségben is fontos szerepet kap.²³ A nehézség abban áll, hogy ha tisztán az isteni szerelemre való utalást látunk minden egyes sorában, akkor nem veszünk tudomást az *Énekek éneke* ránk hagyományozott szövegéről, melyben szigorúan véve egyetlen szó sem szól Istenről; ha viszont tisztán emberinek tartjuk a benne olvasható szerelmi énekeket, akkor elfelejtjük a vers vagy a versek kontextusát, vagyis hogy a Szentírás szívében található alkotásról van szó, és hogy aki az *Énekek énekét* ismeri és olvassa, az óhatatlanul felidézi magában az Ószövetség olyan kijelentéseit is, mint például: „Hogyan vethetnélek el, Efraim, hogyan hagyhatnálak el, Izrael? [...] Szívem elváltozott, egész bensőm remeg” (Oz 11,8). Nem kell a modern hermeneutika alapos ismerőinek lennünk, hogy megállapítsuk, a kontextus, jelen esetben a bibliai kontextus, amelyben egy szöveg feltűnik, nagymértékben befolyásolja jelentését, intencióját, és bizonyos fokig meghatározza értelmezését is.

Nemcsak a próféták, hanem Krisztus felől is olvasható ez az ének: az egyik elemző egyenesen azt állítja, hogy – keresztény szempontból – a János evangéliuma nélkül nem jöhetett volna létre az *Énekek éneke* kommentálásának gazdag hagyománya; az *Énekek éneke* csak az evangéliumok szellemében nyeri el igazi értelmét, nemcsak az olyan szövegszerű utalások révén, mint amit például Keresztelő Szent János mond Krisztusról és a népéről,²⁴ hanem elsősorban azért, mert az Ige megtestesülése teszi lehetővé az ember olyan felfogását, amelyben a „szexuális metafora az Istennel való kapcsolat valós megjelenítése lehet”²⁵. A keresztény misztika története a „platonizmusban és a hellenizmusban dekarnalizált ember paradox, fáradhatatlan és visszaviszszatérő rekarnalizációjának története”, amelynek köszönhetően a lélek immár képtelen arra, hogy letagadja „a másik érintése iránti kifogyhatatlan vágyát, melynek mindig megvan a maga története, melyet mindig megtapasztalunk, melyet mindig ajándékként fogadunk el, és mely mindig eszkatologikus jellegű”, és amelynek köszönhetően az ember „csak azáltal érti meg magát, hogy felismeri: szeretve van”. A középkoriakon kívül elsősorban Lévinásra és Marionra hivatkozó tanulmány szerzője a keresztény lélek eredendő másra/másikra vonatkozását emeli ki, azt, hogy az Istenre szomjazó lelkét „megalázza, megsebz, megtöri, és keresztre feszíti a Másik iránti vágy”.²⁶ Ebben az értelmezésben tehát a kereszténység befogadja és egyesíti magában a platonikus hagyomány (mely a szeretet alanyára és vágya minőségére helyezi a hangsúlyt) és a zsidó tradíció (melyben az embernek a másik iránti és a másik általi szeretete, szeretettsége játszik alapvetőbb szerepet) a maga szempontjából a legkitűnőbbnek és a legmegragadóbbnak tűnő elemeit.

Lettieri tanulmánya két szempontból is jelentős (függetlenül attól, hogy állításai nem minden esetben fedik a szövegekben tükröződő valóságot:

így például Nagy Szent Gergely kommentárját, mely épp arra helyezi a hangsúlyt, hogy „a testről való beszéd által mintegy kívül kell helyeznünk magunkat a testi valóságon” és a szenvedélyektől a szenvedélyektől való megszabadulásig kell eljutnunk;²⁷ nehezen értelmezhetjük úgy, hogy abban „a test rekarnalizációja” történik meg). Elsősorban azért, mert világosan rámutat, 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.²⁸ Másrészt azt is jelzi, hogy a szerelem „isteniségében” nemcsak arról van 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 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 bölcséleti hagyományban is a szépség, a szerelem és az isteni fogalma és valósága.²⁹

Míndez szorosan összefügg a testiség, az érzéki valóság és az érzékelés fogalmával, mely nélkül a szerelem valósága elképzelhetetlen; az *Énekek énekének* szentelt figyelemre méltó könyvében Chrétien hangsúlyozza is, hogy míg az *Államban* Platón a nagyobb közösség, a polisz életét és valóságát a lélekre való hivatkozás segítségével mutatja be, addig a keresztény misztika a testrészek filozófiájával vagy a test logikájával írja le adott esetben az egyház működését: a platonikus tradícióban a közösség megértésének tükré és viszonyítási pontja a lélek, a keresztény misztikában pedig a test.³⁰ „A test mindenütt-jelentősége szükségszerűen részét képezi a megtestesülés vallásának.”³¹ A keresztény *Énekek éneke*-kommentároknak épp az az egyik legizgalmasabb problémája, hogy miként értelmezik a testi vonatkozásokat, a csókot, a kebleket, az ajkat, a nászágyat, az ölelést a középkori keresztény szerzetesek azokban az írásokban, melyeknek a legnagyobb része kifejezetten monasztikus használatra, vagyis maguknak a szerzeteseknek készült, a kérdés pedig az, hogy ennek során átértelmezik, vagyis pusztán meghamisítják a valóság szövegét és szövetét, illetve a bibliai éneket, vagy inkább a mélyére hatolnak; számos mai értelmező Chrétienhez hasonlóan hajlik arra, hogy inkább ez utóbbi nézetet favorizálja. Ebben azonban, mint már említettem, távolról sincs konszenzus,

és azt is fontos látni, hogy a látszólagos hasonlóság mellett a különböző korszakokban más-más szerzők által lejegyzett *Énekek éneke*-értelmezések maguk is igen különbözőek lehetnek.

Ami történeti szempontból a leginkább figyelemre méltó ezekben a szövegekben, az az, hogy a szerelem és a szeretet valósága Plátón és Plótinosz számára csakúgy, mint Órigenész, Ágoston, Bernát vagy Szentviktori Hugó számára – ez még Ficinóra, Giordano Brunóra és Keresztes Szent Jánosra is igaz –, a bölcelet központi fogalmának számít, miközben a 17–18. századtól fogva alig tudunk olyan jelentős filozófiai életművet említeni, amelyben meghatározó fogalomként szerepel a szerelem. Ahogy Jean-Luc Marion írja: „A filozófia ma már semmit nem mond a szerelemről, vagy csak nagyon keveset. Persze jobban is teszi, ha hallgat róla, mert amikor megpróbál beszélni róla, akkor félreérti vagy meghamisítja. Már-már azt hisszük, hogy a filozófusok nem is szerelmesek, de valójában inkább arról lehet szó, hogy attól félnek, nem tudják szóra bírni a szerelmet. Joggal tartanak ettől, hiszen mindenki másnál jobban tudják, hogy nincsenek szavaink, nincsenek fogalmaink a szerelem elgondolására, ahogy nincs erőnk a szerelem ünneplésére sem.”³² A francia filozófus szerint ez a karteziánus filozófia hagyományának köszönhető, mely a szerelemben csak a lélek alsóbbrendű szenvedélyeit látta, és kizárta a lélek valódi tevékenységei közül, vagy másodlagosnak tartotta.³³ Mások szerint az, hogy a filozófiának ma már „fogalma sincs” a szerelemről, a szív kultúrájának a hiányából fakad,³⁴ megint mások többek között a freudiánus tanítások sikerével magyarázzák ezt a folyamatot.³⁵ Tudományos szempontból mindenesetre könnyen nevetségessé teszi és ellehetetleníti magát az, aki filozófiai értelemben komolyan veszi, és a filozófia (vagy akár az esztétika) központi fogalmaként szeretné beállítani a szerelmet; Marion pontosan erre vállalkozik.³⁶ Hogy a bölceletben milyen helyet kell kapnia a szerelemnek, azt nem itt kell tárgyalni; történetileg azonban bizonyos, hogy nemcsak lehetőségünk, hanem kötelességünk is felhívni a figyelmet a szerelemre és a szeretetre, vagyis arra a kontextusra, melyben a szépség – elsősorban a platonikus hagyomány és az *Énekek éneke* nyomán – viszonylag gyakran megjelenik a középkori szövegekben. Az esztétikának bizonyos szempontból elemi érdeke, hogy elvégezze az *agapé* és az *erosz* apológiáját, hiszen többek között ezáltal tudja megnyitni és szélesebbre tárni a szép lehetséges értelmezési mezejét, és értheti meg jobban saját hagyományát is.

A kérdés csak az: szerelemről vagy szeretetről kell beszélnünk? Annál is inkább válaszolnunk kell erre a kérdésre, mert a szövegek fordításakor is azonnal szembesülünk vele: a szeretés filozófiai szótára éppoly alapvető értelmezési és fordítási nehézségeket szül, mint a szépség fogalma. Az európai nyelvek nagy részében a fordítás ebben a tekintetben nem jelent problémát:

a magyar nyelvre jellemző megkülönböztetés a szeretet és a szerelem világa között franciául, olaszul, spanyolul, angolul és németül nem vagy csak jóval kisebb mértékben érvényesül, hiszen a szeretetre általában egyetlen szót használnak (hasonlóan a héberhez: „*aheb*”, „*ahabah*”), és nem tesznek különbséget például az Isten, a házastárs vagy az édesanya iránti szeretet vagy szerelem között (*amour*, *amore*, *amor*, *love*, *Liebe*). És bár igaz, hogy – például a németet illetően – „amint a főnevek területét elhagyjuk és a cselekvést kifejező szavakhoz érünk, kiderül, hogy a német nyelv nem is olyan szegény”, tény, hogy a legtöbb európai nyelv a némethez hasonlóan „arra kényszerül, hogy nyilvánvalóan igencsak különböző helyzeteket” egyetlen szóval jelöljön,³⁷ míg a görögben és a latinban ugyanerre a valóságra több szót is használtak. A görögben, mint Pieper maga is utal rá, az *erósz* mellett létezik az *agapé* és a *philia*, a latinban pedig az *amor* mellett használták a *dilectiót* és a *caritást* is;³⁸ ez utóbbi nem a mai „karitatív” szó jelentésében volt használatos, hiszen azt „Szent Ágoston kortársai (Ágoston beszámolója szerint) a *pietas* cselekedeteinek nevezték”³⁹.

Ennek a „gazdagabb” szókinsznek megvan a maga bonyolult története, amire itt most nem szükséges részletesebben kitérni. Elég néhány alapvető pontra utalni: az *agapé* jellegzetesen az a szó, mely a görög nyelvű újtestamentumi írásokban a szeretet fogalmát jelzi (lásd pl.: 1Ján 4,16: „Isten a szeretet”: „*ho theosz agapé esztin*”), melyre nyilvánvalóan alkalmatlannak találták az *erósz* „pogány” fogalmát; a klasszikus latinban hiányzott a *dilectio* főnévi alak, Tertullianus talán épp ezért használta az *agapé* fordítására inkább az újszerű *dilectio*, mint a klasszikus *caritas* fogalmát, már amikor lefordította, és nem hagyta meg az eredeti görög alakot a latin szövegben is; Jeromos azonban már inkább a *caritas* mellé tette le a voksát, melyet kilencvenszer használ a Vulgatában, szemben a *dilectió*val, mely huszonnégyszer fordul csupán elő; a *caritas* értelme ugyanakkor alapvetően megváltozik a klasszikus római használathoz képest, hiszen míg Cicerónál egyszerűen egyfajta érzelmet jelentett, addig a latin kereszténységben a legmagasabb erkölcsiséggel lett egyenlő; az *amor* használata természetesen végig megmaradt a keresztény szerzőknél is, nem mondhatjuk azonban, hogy élesen elkülönítették volna a pogány *amort* a *caritástól* vagy a *dilectiótól*, vagy az *erósz*t az *agapétól*.⁴⁰ Ahogy Pieper is utalt rá: „Szent Ágoston például annak ellenére, hogy kiváló érzéke volt a nyelvi árnyalatokhoz, és időnként ő is sajátosan fogalmazta meg az eltéréseket (például az *amor* és a *dilectio* között), maga is hangsúlyozza azt, ami mégis közös mindenfajta szeretetben; a Bibliában is – mondja – az *amor*, *dilectio*, *caritas* név lényegében ugyanazt jelenti. Valójában a Vulgata a görög *agapé* és *agapán* szavakat megkülönböztetés nélkül

*amomak, caritasnak, dilectiónak, továbbá diligérének és amarének fordítja.*⁴¹ Többek között Órigenész⁴² vagy Dénes szerint sincs különbség *erósz* és *agapé* között: „Ne féljünk hát e szerelem (erósz) nevétől, és közületek el ne riasszon tőle senkit semmiféle szóbeszéd!” Majd hozzáteszi: „istenibb a pusztá
20 szeretet nevénél e szent szerelem neve.”⁴³ Ahogy Marion is írja: „A szerelem erős fogalma a fogalom egységéből indul ki, vagyis abból a képességből, hogy egybetartsa azokat a jelentéseket, melyeket a nem erotikus gondolkodás elkülönít és elválaszt egymástól előítéletei miatt.”⁴⁴

Annál is fontosabb felhívni a figyelmet arra, hogy a legtöbb középkori szerző számára a szeretetet és szerelmet kifejező görög és latin főnévi és igei alakok nem kizárják, hanem inkább kiegészítik és erősítik egymást, mert az *erósz* és az *agapé* közötti nyelvi megkülönböztetésre elsősorban Anders Nygren és Denis de Rougemont révén ráépült egy alapvetően dualista szellemű szerelemfilozófia, mely az *erószban* „egy végtelen vágyat” lát, ami „az ember mennybemenetele istenéhez”, és ezzel az „egocentrikus” szerelemmel élesen szembeállítja az evangéliumok által hirdetett leszálló isteni szeretetet, melynek meghatározó momentuma az áldozat és az önátadás.⁴⁵ E szerint az értelmezés szerint „ennek a kettőnek semmi köze nincs egymáshoz, s ha van is köztük hasonlatosság, lényegük szerint épp ellentétesek: a természetes szeretet centripetális (szeretlek, mert gazdagabb leszek általad), a természetfölötti viszont centrifugális (szeretlek, hogy gazdagabbá tegyelek)”. A feladat világos: „a hellenista örökséget elutasítva vissza kell térnünk az evangéliumhoz”, vagyis a természetfeletti szeretethez.⁴⁶

Ez azonban nemcsak lehetetlen, hanem tulajdonképpen ellentétes magának a kereszténységnek az eszméjével is. Ahogy XVI. Benedek már idézett enciklikájában megfogalmazta: „Ha ezt az ellentétet következetesen végigvinnénk, az emberi lét alapvető életelemei közül kizárnánk azt, ami a kereszténységnek sajátja, és egy egészen különleges világba utalnánk, amit ámulatra méltónak lehet tartani, de az emberi lét egészétől teljesen idegen volna. Valójában az *erósz* és az *agapé* – a fölemelő és lehajló szeretet – soha nem szakítható el teljesen egymástól. E két különböző dimenzió minél inkább egyesül az egyetlen szeretet valóságában, annál inkább megvalósul a szeretet igazi lényege. Amennyiben az *erósz* mindenekelőtt vágyódó, fölemelő – a boldogság nagy ígéretével elbűvölő –, annyiban a másikhoz való közeledésben egyre kevésbé törődik önmagával, egyre inkább a másik boldogságát akarja, egyre inkább gondoskodni akar róla, ajándékozni akarja önmagát, és érte akar élni. Belép az *agapé* motívuma, máskülönben az *erósz* elvétí és elveszíti a maga lényegét. Megfordítva, az is lehetetlen az ember számára, hogy csupán az ajándékozó, lehajló szeretetben éljen. Képtelen mindig csak adni; kapnia is kell. Aki ajándékozni akarja a szeretetet, annak magának is kapnia kell ajándékba

a szeretetet.⁴⁷ Máshol ugyanő egyenesen azt írja: „azt a tényt, hogy az *Énekek éneke* a kánon része, máig nem tudtuk igazán feldolgozni.”⁴⁸

Erősz és agapé, amor és dilectio vagy caritas nem választható tehát el élesen egymástól, a szerelem fogalmának elég tágasnak kell lennie ahhoz, hogy *erősz* és *agapé* egész dimenzióját felölelje; s ha a közép- 21 kori szerzőket nézzük, világos, hogy az a vélekedés, mely szerint a kereszténység az *erősz* ellenében fellépő, elnyomó hatalom, nem felel meg minden tekintetben a történelmi valóságnak. Ahogy Jelenits István írja, Pieper könyve nyomán: „Addig hirdették, hogy az *erősz*t keresztény szemmel csak lenézni lehet, míg ez a nézet szinte az evidenciák rangjára emelkedett, s váratlanul elvezetett oda, hogy az emberek a kereszténységet kezdik lenézni. Az isteni és az emberi szeretet szembeállítására hamis alternatíva, de sok embert készített arra, hogy elforduljon az isteni szeretettől és magától Istentől is.”⁴⁹

Hasonló félreértés figyelhető meg a szerelem és a szeretet fogalmával szorosan összefüggő lelki szépség kapcsán is: ma a lelki szépség, a szép lélek hallatán legfőljebb a széplelkekre, vagyis a – pejoratív értelemben vett – „esztétákra” és a szépelgő lélekre asszociálunk, és történelmi értelemben legfőljebb azt állapítjuk meg, hogy a „szép lélek” és a „széplelek” fogalmak a 16. századi spanyol misztikából származnak (*alma bella*), onnan veszi át Shaftesbury, Richardson (*beauty of the heart*) és Rousseau (*belle âme*), majd pedig Schiller az, aki az esztétikai nevelés kapcsán végső ideállá alakítja.⁵⁰ Valójában azonban nem a széplelek mint esztéta modern fogalma érthető meg a *Seelenschönheit* schilleri fogalmából, hanem a schilleri elképzeléshez és nem utolsósorban esztétikafelfogáshoz kerülünk közelebb, ha visszamegyünk a szerelemnek mint a lélek szépségének ahhoz a fogalmához, mely az antik filozófiából és az azt továbbörökítő középkori gondolkodásból származik.⁵¹ Már Platón és Plótinosz is beszélt a lélek szépségéről, amit magasabb rendűnek tartottak minden testi szépnél, és amit a szerelem valóságával társítottak, függetlenül attól, hogy a lélek szépségét elsősorban az erényben pillantották meg.⁵² Ezt a hagyományt folytatják és közvetítik – mint Müller is rámutatott – a későbbi századok számára a középkori auktorok.

A szerelemnek és a szépségnek ez a dicsérete más dimenziókat ölt, mint a teremtett világban fellelhető vagy felfedezhető szép (és rút) elméletei, hiszen ez elsősorban egy „belső utazást” feltételez. A szépségtapasztalat azonban itt sem végső és mindent beteljesítő élmény: a szépség megtapasztalása mint egy belső kalandozás végpontja, az isteni megtapasztalásának a kiindulópontja csupán, a lelkit és az istenit összekötő és elválasztó határ kijelölése és bejárása a bölcséleti-teológiai elemzés segítségével. A kettős értelemben

vett véglegességre törő szeretet – mely, mint a pápai enciklikában olvassuk, akkor az, ami, ha a kizárólagosság („csak ő”) és az „örökre” értelmében indul meg szerelme felé – „végtelenséget, örökkévalóságot ígér, valami nagyobbat és valami egészen mást, mint mindennapi létünk”; ennek az egészen
22 másnak a záloga pedig, a középkoriak szerint, nem más, mint a szépség, adott esetben az isteni Jegyes szépsége, akinek „az ember iránti erősa egyidejűleg teljesen *agapé*”.⁵³

A következőkben először a szépségről és a szerelemről való középkori gondolkodás egy lehetséges modelljét mutatom be röviden, Ágoston elméletére koncentrálna. Végezetül az *Énekek éneke* egy-egy mondata és annak különböző értelmezései kapcsán vizsgálom meg a lélek szépségének problémáját. Ez annál is fontosabb, mert mind Ágoston szerelemtana, mind 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 bölcselet 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.

¹ Részlet a hamarosan az Akadémiai Kiadónál megjelenő, a középkori esztétika problémáját tárgyaló monográfiából (*A középkor és az esztétika*).

² M. Heidegger: *Nietzsche. Der Wille zur Macht als Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, 235.

³ Uo., 246.

⁴ *A lakoma* 209b és folyt.

⁵ *Platonizmus, Halhatatlanság és Apollón-vallás. Ókortudományi tanulmányok 1918–1943*, Magvető, Budapest, 1984, 477.

⁶ H. U. von Balthasar: *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika III/1. Ókor*, Sík Sándor, Budapest, 2007, 291. Gilson szerint az ókori szerelemfilozófiát a középkoriak nem ismerhették, ezért „magából a valóságból indultak ki: az általánosan tapasztalt önzésből és érzékiségből, röviden az emberi vágyból a maga legnyersebb leplezetlenségében” (*A középkori filozófia szelleme*, Kairosz, Budapest, 2000, 254). Itt azonban Balthasarnak kell igazat adnunk: közvetve vagy közvetlenül, de Ágoston és Bernát szerelemlátását egyaránt áthatja a platonikus hagyomány.

⁷ Természetesen más forrásokra is utalhatunk, így például Arisztotelész *Rétorikájára* és etikai műveire, ill. Ovidiustól *A szerelem művészetére* és Cicero *A barátságról* című traktátusára. A forrásokhoz lásd R. Imbach: *Amours plurielles. Doctrines médiévales du rapport amoureux de Bernard de Clairvaux à Boccace*, Seuil, Párizs, 2006, 258–262.

⁸ Lásd Héziadosz: *Istenek születése. Munkák és napok*. Európa, Budapest, 2005, 10.

⁹ G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, 21.

- ¹⁰ Lásd P. Hadot: *Szókratész alakja, A lélek iskolája. Lelki gyakorlatok és ókori filozófia*, Kairosz, Budapest, 2010. 87–123.
- ¹¹ G. Krüger: *Einsicht und Leidenschaft*, i. m., 18, 21, 47, 51.
- ¹² Uo., 22.
- ¹³ Lásd pl.: *Állam* 606d: „A szerelmi érzések, a dühkitörések s általában lelkünk minden gyakorozó, fájdalmas és kellemes érzése tekintetében is, melyek – mint tudjuk – minden cselekvésünket kísérik, ugyanilyen hatással van ránk az utánzó költészet: növeli és öntözti őket – pedig ki kellene szárítania; rajtuk uralkodóvá teszi, pedig le kellene igaznania, hogy jobbá és boldogabbá, ne pedig rosszabbá és szerencsétlenebbé legyünk.”
- ¹⁴ C. Tornau szerint az erotikus szerelemtan, mely Platónnál és Plótinosznál is jelen van, már a későbbi platonikus hagyományból, így például Proklosz platonikus teológiájából is hiányzik. Lásd *Der Eros und das Gute bei Plotin und Proklos, Proklos: Methode, Seelenlehre, Metaphysik*, szerk. M. Perkams – R. M. Piccione, Brill, Leiden, 2006, 201–229.
- ¹⁵ Lásd az *Énekek énekének* szentelt kis fejezetet Hans Urs von Balthasar nagyszabású művének magyar fordításban még nem olvasható kötetében: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/2. Theologie. Alter Bund*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1967, 124.
- ¹⁶ Uo., 120, 124.
- ¹⁷ Lásd Molnár János: *A szerelem országútján. Az Énekek éneke magyarázata*, Koinónia, Kolozsvár, 2003, 320. Ez persze nem azt jelenti, hogy a szépség mindenestül immanens valóság volna: „A szép látása, megragadása és kifejezése akár az irodalomban, akár a képzőművészetben nem egyszerűen művészi (esztétikai), hanem mindenképp és felett hitből fakadó cselekedet, melynek irodalomtörténeti és egyetemes kultúrtörténeti értéke mellett releváns teológiatörténeti értéke van” (uo., 321).
- ¹⁸ Uo., 17.
- ¹⁹ Már az is erre utal egyébként, hogy a zsidó hagyomány a bölcs Salomonnak tulajdonította ezt a könyvet, aki azonban a Biblia szerint alapvetően más vérmérsékletű volt, mint a görög bölcs prototípusa, az önmegtartóztató Szókratész: „Salamon király számtalan idegenből való asszonyt szeretett, mégpedig a fáraó lányán kívül moábita, ammonita, edomita, szidóni és hettita asszonyokat, tehát pogány népből valókat is, akikről az Úr azt mondta Izrael fiainak: »Ne adjátok össze velem magatokat, s ők se házasodjanak össze veletek, mert elcsábítják szíveteket, s isteneikhez pártoltok.« Ám Salamon csüggött rajtuk. Hétszáz fejedelmi asszonya volt és háromszáz ágyasa” (1Kor 11,1–3).
- ²⁰ Az ilyen számításokkal persze óvatosan kell bánni, hiszen „soha nem volt egyetlen Vulgata-verziója a Bibliának: nem minden középkori latin *Énekek éneke*-változat volt azonos a Vulgatában található verzióval”. Lásd E. A. Matter: *The Voice of My Beloved. The Song of Songs in Western Medieval Christianity*, University of Pennsylvania Press, 1990, XXXIV. (Jeromos maga is más, a Vulgatától eltérő *Énekek éneke*-fordítást használ akkor, amikor Órigenész *Énekek éneke*-homliáit fordítja. Vö. O. Rousselot bevezetését Órigenész szövegének kiadásához: *Homélie sur le Cantique des cantiques*, Cerf, Párizs, 1966, 41.)
- ²¹ J. A. Soggin: *Bevezetés az Ószövetségbe*, Kálvin János, Budapest, 1999, 420.
- ²² *A dicsőség felfénylése. Teológiai esztétika III/1. Ókor*, i. m., 327.
- ²³ Vö. pl.: Máté 9,15; 22, 1–14; 25, 1–13; 2Kor 11,2; Jel 21,2.
- ²⁴ „János így válaszolt: Az ember semmit sem vallhat a magáénak, hacsak nem a mennyből kapta. Magatok vagytok a tanúim, hogy megvallottam: Nem a Messiás vagyok, hanem csak az előfutára. A menyasszony a vőlegényé. A vőlegény barátja csak ott áll mellette, és szívből örül a vőlegény hangját hallva. Ez az örömöm most teljes lett. Neki növekednie kell, nekem kisebbednem” (Ján 3,27–29).
- ²⁵ G. Lettieri: *Il corpo di Dio. La mistica erotica del Cantico dei Cantici dal Vangelo di Giovanni ad Agostino, Il Cantico dei Cantici nel medioevo*, szerk. R. E. Guglielmetti, Galluzzo, Firenze, 2008, 15. Ez az álláspont nem feltétlenül azonos a mindenkori egyházi vélekedéssel: az 1930-as pápai körlevél, a *Casti connubii*, mint Imbach rámutat, ezzel épp ellentétesen annak a sztoikus tanításnak az örököséként fogja fel magát, amely szerint a nemi aktus kizárólag gyereknemzésre való. Lásd R. Imbach: *Amours plurielles*, i. m., 289.

²⁶ G. Lettieri: *Il corpo di Dio*, i. m., 18.

²⁷ *Expositio in Cantico canticorum* II, 4, szövegkiadás: *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Cerf, Párizs, 1984, SC 314, 72: „loquentes de corpore, quasi extra corpus fieri”; „debemus per haec verba passionis transire ad virtutem impassibilitatis”.

24 ²⁸ Ez már az egyik legfontosabb, Órigenésztől származó *Énekek éneke*-kommentárban is meghatározó. Lásd A. Rickenmann: *Sehnsucht nach Gott bei Origenes. Ein Weg zur verborgenen Weisheit des Hohenliedes*, Echter, Würzburg, 2002, 349 és folyt. Daniélou Nüsszai Gergelyre hivatkozva az *Énekek éneke* 5,1-et („Barátaim, egyetek, igyatok, ittasodjatok meg, kedveseim”) az eukharisztiahoz kapcsolja, és annak fényében értelmezi. *A történelem misztériuma*, Kairosz, Budapest, 2006, 259.

²⁹ Egyes feltételezések szerint az *Énekek éneke* a hellenista korban keletkezhetett, „erről tanúskodnak a műben előforduló aramizmusok, egy perzsa és egy görög kölcsönző” (lásd Rózsa Huba: *Az Ószövetség keletkezése II.*, Szent István Társulat, Budapest, 1996, 398), illetve az, hogy az *Énekek éneke* és „a hellén költészet, különösen Theokritosznak, a pásztorköltészet atyjának a művei között komoly párhuzamosságok tapasztalhatók” (J. A. Soggin: *Bevezetés az Ószövetségbe*, i. m., 420). Nem zárható tehát ki, hogy a zsidó szerelmi dal akár platonikus hatásra jött létre, és a keresztény értelmezésekben jut vissza „eredetéhez”. Más elméletek viszont korábbra datálják, a Kr. e. 7. századra, amikor az Asszíria vazallusaként élő zsidó nép a maga hagyományába olvasztotta Istar és Tammuz szent egybekelésének dicsőítését. Rózsa Huba valószínűtlennek tartja ezt az értelmezést (i. m., 396), csakúgy, mint Balthasar, aki éppen az ének „teljes mértékben profán jellege” miatt zárja ki ezt a lehetőséget. Vö. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik III/2. Theologie. Alter Bund*, i. m., 122.

³⁰ J.-L. Chrétien: *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des cantiques*, Puf, Párizs, 2005, 10.

³¹ Uo., 293.

³² *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Párizs, 2003, 9.

³³ Descartes *A lélek szenvedélyei* című írásában egy kis fejezetet szentel a szerelemnek, ahol kikel a hagyományos metafizika ellen, melynek képviselői szerinte egy szót sem értettek meg a szerelem lényegéből, és új felfogásával mintegy megalapozza azt a jellegzetesen modern kori koncepciót, mely szerint a szerelem mint a lélek egyik szenvedélye egyszerű pszichológiai tény. Vö. R. Descartes: *Œuvres XI*, Vrin, Párizs, 1996, 327, 387.

³⁴ Vö. M. Scheler: *Ordo amoris, Gesammelte Werke*, Band 10., Bonn, 2000, 362.

³⁵ Lásd pl.: J. Guittton: *L'Amour humain*, Editions Moutaigne, Párizs, 1948, 23; V. E. Frankl: *Az ember az értelemre irányuló kérdéssel szemben*, Kötet, Budapest, 1996, 94–96.

³⁶ *Le phénomène érotique*, i. m., 15.

³⁷ J. Pieper: *A szeretet, A szeretetről*, Vigilia, Budapest, 1987, 74.

³⁸ Az *amor* egyébként, mint a későbbiekben látni fogjuk, nem mindig lehet a magyar szerelem szóval visszaadni, hiszen a felebarát iránti vagy a világ iránti *amor* nem azonnal „szerelem”; nem lehetetlen azonban, hogy a *dilectio* vagy a *caritas* olyan erős értelemben szerepel egy-egy latin szövegben, hogy akár szerelemnek is fordíthatjuk. Az *amor*, illetve a *caritas* és *dilectio* közötti különbség tehát a magyarban sem feltétlenül egyenlő a szeretet-szerelem megkülönböztetéssel, de a magyarban legalább van lehetőség a szeretet intenzitásának érzékeltetésére a főnévi alak által is (igei értelemben más nyelvek is képesek erre, nemcsak a német: I love you – I like you, te quiero – te quiero mucho, ti amo – ti voglio bene stb.). Ha az itt következőkben olykor szerelemnek fordítom, vagy így értelmezem az *amor*, a *dilectio* vagy a *caritas* szavakat, akkor azzal a szeretés olyan intenzitását szeretném érzékeltetni, melyet nem feltétlenül ad vissza a magyar „szeretet” szó jelentéstartománya.

³⁹ J. Pieper: *A szeretet, A szeretetről*, i. m., 87.

⁴⁰ Az említett pontokhoz lásd H. Petré alapvető könyvét: *Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne*, Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain, 1948.

⁴¹ J. Pieper: *A szeretet, A szeretetről*, i. m., 81. D. Dideberg ugyanerre a következtésre jut, vagyis hogy Ágostonnál az *amor*, a *caritas* és a *dilectio* fogalmát nehéz megkülönböztetni egymástól, lásd *Amor, Augustinus-Lexikon I*, szerk. C. Mayer, Schwabe, Basel, 1986–1994, 294. A probléma

egészéhez lásd XVI. Benedek pápa első enciklikáját: *Deus caritas est. Az Isten szeretet, Szent István Társulat, Budapest, 2007.*

⁴² *Kommentár az Énekek énekéhez*, Atlantisz, Budapest, 1993, 93: „Tehát semmiféle különbséget nem jelent a Szentírásban akár szerelemről, akár szeretetről vagy vonzalomról van szó”.

⁴³ *Az isteni nevekről, Az égi és a földi szépről*, szerk. Redl Károly, Gondolat, Budapest, 1989, 186.

⁴⁴ J.-L. Marion: *Le phénomène érotique*, i. m., 15.

⁴⁵ Lásd D. de Rougemont: *A szerelem és a nyugati világ*, Helikon, Budapest, 1998, 38–46, ill. R. Imbach: *Amours plurielles*, i. m., 292, aki bemutat más, hasonló kettősségekre épülő szerelem-tant is, pl. amor amicitiae / amor concupiscentiae, illetve Rousselot nyomán a „fizikai” és az „eksztatikus” szerelemfelfogást. Ez utóbbihoz lásd P. Rousselot: *Pour l’histoire du problème de l’amour au Moyen Âge*, Vrin, Párizs, 1981 és L.-B. Geiger Rousselot felfogásával vitázó könyvét: *Le problème de l’amour chez saint Thomas d’Aquin*, Montreal–Párizs, 1952.

⁴⁶ Lásd Jelenits István: *Jegyzetek a szeretetről, Küldetésben*, Új Ember, Budapest, 2000, 245.

⁴⁷ *Deus caritas est. Az Isten szeretet*, i. m., 13. J. Pieper ugyanezt hangsúlyozza, lásd *A szeretet, A szeretetről*, i. m., 160, 169.

⁴⁸ *A házasság teológiája*, *Sapientiana* 2009/2, 13. Lásd ugyanitt de Lubac megjegyzését: „Mert túlzottan félünk a pogány befolyásoktól és az ún. misztikus zűrzavartól, ezért nem vesszük teljességgel komolyan a szeretetnek azt a misztériumát, amelynek előképét olyan csodásan olvashatjuk Ozeás próféciáiban vagy az *Énekek énekében*.”

⁴⁹ Jelenits István: *Jegyzetek a szeretetről, Küldetésben*, i. m., 249. Vö. J. Pieper: *A szeretet, A szeretetről*, i. m., 131.

⁵⁰ *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Felix Meiner, Hamburg, 2005, 588.

⁵¹ Lásd W. Müller nem túlságosan briliáns, de informatív munkáját, mely többek között éppen a schilleri „Seelenschönheit” középkori előtörténetének megírására vállalkozik: *Das Problem der Seelenschönheit im Mittelalter. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung*, Dreschler, Bern, 1923.

⁵² „Mindenféle erény a lélek szépsége, és ez igazibb szép, mint az előbbieket [vagyis a testi szépségek].” *Enn.*, I, 6, 1. Vö. Platón: *Phaidrosz* 279b–c, *Allam* 444e, ill. E. Grassi: *A szépség ókori elmélete*, Tanulmány, Pécs, 1997, 76.

⁵³ Lásd *Deus caritas est. Az Isten szeretet*, i. m., 9–10, 11, 16.

