

A VITÁT NÉLKÜLÖZŐ DISPUTA¹

GÁBOR GYÖRGY

„Nagy szerencsájük ezeknek az embereknek, hogy továbbra is sokan közülük latin nyelven folytatják a vitáikat, mert ha az ilyen örült beszédet a köznép megértené, a kétkezi munkások tömege sziszegve, ordibálva és szerszámaikkal csörömpölve üzné ki őket a városból.”

Joannes Ludovicus Vives: Adversus pseudodialecticos (Juan Luis Vives: Against the Pseudodialecticians. A Humanist Attack on Medieval Logic, English and Latin Source, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, London, 1979. 54.)

Egy huszonkét éves fiatalember lehengerlő elszántságával és a humanisták dagadó öntudatával veti papírra Pico della Mirandola egy 1485 júniusában, Firenzében kelt, filozófus barátjának, Ermolao Barbarónak írt levelében, hogy „Hermolausom, mi már életünkben híres emberek voltunk, és így is fogunk tovább élni. És nem a grammatikusok és pedagógusok iskoláiban, hanem a filozófusoknak kijáró dicsőségben, a bölcsek összefoetelein, ahol nem Andromache anyjáról, vagy Niobé fiáról és más felesleges ostobaságokról vitatkoznak, hanem ott, ahol emberi és isteni dolgokról ész-okokkal beszélnek és vitáznak (*sed de humanarum divinarumque rerum rationibus agitur et disputatur*)”.²

Pico della Mirandola híressé vált levelét Burekhardt is idézi, megállapítva, hogy Pico Averroes és a zsidó kutatók mellett „a középkor skolasztikusait is

¹ Az alábbi írás Raffaello *Az oltáriszentség disputája (La disputa del sacramento)* című festményéről készülő munka bevezetője és első fejezete. Komplexebb munkámban a kép filozófiai és teológiai utalásainak feltárására teszek kísérletet. A 2021. évi konferencián a most meg nem jelentetett második és harmadik részt törekedtem bemutatni, a rendelkezésre álló időre tekintettel, erősen vázlatos formában.

² „Ioannes Picus Mirandulanus Hermolao Barbaro suo s.”, In: Eugenio Garin (Ed.): *Prosatori latini del quattrocento*. Riccardo Ricciardi Editore, Milano – Napoli, 1977. 805.

érdemleges tartalmuk szerint becsülte meg”, ezzel igen közel jutva a reneszánsz disputa műfaji lényegének felismeréséhez. A kiváló történész jó érzékkel állapítja meg, hogy a humanista filozófus „nyomatékosan védelmébe vette minden idők tudományát és igazságát a klasszikus ókor egyoldalú erőszakolása ellenében... megveti a tudálékos purizmust és a kölcsönvett formának minden túlbecsülését, különösen, ha az egyoldalúsággal és a teljes nagy igazság csorbulásával jár.”³

A valóságos viták technikai feltételét a nyomtatás kultúrájának mind szélesebb elterjedése biztosította. A nyomtatás egészen egyszerűen kiszélesítette az eszmecserét, amely addig legfeljebb két ember közötti interperszonális cselekedetnek számított, leggyakrabban a levelezés műfajának közvetítésével, amely azonban parányi közönséget célozhatott meg. A nyomtatást követően a disputa sokakhoz eljutott, és lehetővé tette a korábban még elképzelhetetlennek számító rapid diskurzust, az ellentétes nézetek gyors összecsapását: „Extrém esetben ez napok kérdése volt csupán.”⁴

A humanizmus korában a vita, a disputa valóságos élet- és létformát jelentett, a dialógus teljes egészében vett világfelfogást, s nem is jelenthetett mást, hiszen maga a világ, a természet egésze szubsztanciális lényegét adó belső ellentmondásaival folyamatosan „önmagában” állt vitában. Rendkívül szimpotomatikus és a humanisták nemzedékére oly jellemző az a lelkesedés, ahogy például Leonardo Bruni *Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus* című munkájában beszámol arról, hogy „életem során nem volt annál kedveltebb, s semmi másra nem törekedtem annyira, mint hogy találkozhassam tudós férfiakkal, s hogy beszámolhassak nekik elmélkedésem tárgyáról, megosszam velük kételeyeimet és kikérjem véleményüket.”⁵ A megismerésre szomjúhozó, s az új ismereteket a ráció segítségével megszerezni óhajtó Bruni leszögezi, hogy „semmi sem alkalmasabb az ész élesítésére, ügyesebbé, érzékenyebbé tételére, mint a vita, ahol gyorsan szükséges feltenni a kérdéseket, elmélkedni kell, és megvizsgálni a fogalmakat, s összegyűjteni és levonni a következtetéseket”, továbbá a „vita gyakorlatából (*disputandi usus*)... oly sok pompás gyümölcs

³ Jacob Burckhardt: *A reneszánsz Itáliában*. Képzőművészeti Alap Kiadóvállalata, Budapest, 1978. 127-128. Fordította Elek Artúr.

⁴ Paul F. Grendler: „Printing and censorship”. In: *The Cambridge History of Renaissance Philosophy* (Ed. Charles B. Schmitt), Cambridge University Press, Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne, Sydney, 1990. 40.

⁵ Leonardo Bruni: „Ad Petrum Paulum Histrum Dialogus”, In: *Prosatori latini del quattrocento*, i.m. 50.

terem”, következésképp „nincs is hasznosabb egy vitánál, amelyben több tekintet figyel az érvelésre, s nem maradhat semmi sem, ami elrejtőzhetne vagy rejtve maradhatna, netán minden tekintetet megtévesztene.”⁶

Bruni dialógusának a szereplői mintha magát a szerzőt, Brunit megosztó, a szerzőben konfrontálódó nézetek megtestesítői és képviselői lennének, ennél fogva könnyen támadhat az a benyomás, hogy a megkomponált vita dramaturgiája valójában Bruni és alteregója belső dialógusának egymással vitázó szereplőkre történő kivetítése volna. Beszédes példázata ennek, hogy míg a dialógus egyik szereplője, Niccoli előbb kijelenti, hogy „bizony Herculesre mondom, Cicero egyetlen levelét, Vergilius egyetlen költeményét többre tartom (Dante, Petrarca, Boccaccio) valamennyi könyvénél”,⁷ hogy később, vitapartnerének, Rossinak a látszólagos hatására épp az ellenkezőjét mondja: „Ami azt illeti, míg akadnak, akik Vergilius egyetlen költeményét és Cicero egyetlen levelét többre tartják Petrarca összes művénél, addig én, épp ellenkezőleg jelentem ki, hogy jobban kedvelem Petrarca egyetlen levelét Vergilius összes levelénél, Petrarca költeményeit pedig Cicero verseinél.”⁸

Az egyszeriben ellenkezőjére fordult preferencia szépséghibája valójában a humanista irónia jellegzetes eszköze, annál is inkább, minthogy Vergiliust legkevésbé a beszédei, Cicerót pedig legkevésbé a versei tették nevezetessé. Mégis ez a játékos kettősség egyértelműsíti, hogy a viták, legyenek azok valóságosak, avagy fiktívek, belső ellentmondásaink imaginárius kivetítései, valójában a világ lényegét adó, a világ, s benne a természet egész működését és fennmaradását meghatározó esszenciális ellentétek tézisekben és antitézisekben kifejtett logikai leképzése, vagyis a világ ész általi, racionális alapú (*per ragione*⁹) elsajátításának és megértésének kizárólagos módja: ahogy a világ fennmaradásának biztosítéka belső ellentmondásosságának időtlen szerkezete, akként a humanista élete sem más, mint egy végeérhetetlen diszkusszió fragmentumainak összessége.

A világnak és a világot lakó embernek erről a többpólusú szerkezetéről beszélt már Cusanus, hangot adva annak, hogy „miként az univerzumban minden az univerzum módján létezik, akként az emberiben minden az ember módján... az ember mikrokozmosz... az emberiség egység, amely egyben

⁶ I.m. 48.

⁷ I.m. 74.

⁸ I.m. 94.

⁹ Vespasiano da Bisticci: *Vite di uomini illustri del secolo XV*. Firenze, Barbera, Bianchi e Comp., 1859. 266.

emberileg létrejött végtelenség.”¹⁰ S néhány évtizeddel később, a világ végtelenségének apropóján Giordano Bruno is hasonló következtetésekre jut, midőn arról beszél, hogy *egy* „a számtalan körülményben és egyedben” testet öltő „sok alakú szubsztancia”, „ami mindenben van, mindenütt jelen van, sőt maga az *ubique*.” Következésképp a világban minden megmutatkozó különbség, amelyet látunk „csak más és más megjelenési formája ugyanannak a szubsztanciának.”¹¹ A világegyetem „különbség nélkül minden, s ennél fogva egy”, „az egyedi dolgok a végtelenben nem mások és mások, egymástól nem különböznek”,¹² s „az egész és minden része a szubsztanciát illetőleg egy.”¹³

Az ész világoossága voltaképpen a valóság sokféleségében megjelenő egység végtelenségére fókuszál, s az ellentétes nézeteket felsorakoztató viták gondolati úton, az emberi ráció mikrokozmoszával jelenítik meg és képezik le az egyetemes rend alapjain nyugvó makrokozmoszt. A *humanista* vagy a *studia humanitatis* jelentését meghatározva csak részben adhatunk igazat Kristellernek, aki a *studia humanitatis* fogalmába beleérti ugyan az erkölcsfilozófiát, valamint a grammatikát, a retorikát, a költészetet, a történelmet, továbbá a görög és latin szerzők tanulmányozását, de kizárja belőle a logikát, a természetfilozófiát, a metafizikát, továbbá a matematikát, a csillagászatot, az orvostudományt, a jogot és a teológiát.¹⁴ Kristeller a szoros definícióra hivatkozva teszi mindezt, miközben épp a lényegről látszik megfedkezni: arról, hogy több tudományterületnek (és akár művészeti ágak) egy személyre kiterjedő együttes alkalmazása a legérzékletesebben árulkodik arról, hogy a kor gondolkodói egyszerre érezték szükségét az olykor több vonatkozásban is egymásnak ellentmondó tanok, így például a természetfilozófia és a teológia alkalmazásának. Korántsem az erre az időszakra már javában anakronisztikussá vált kettős igazság elvét igyekeztek feltámasztani, hanem a világ sokféleségének egységét kísérelték meg az ész megvilágosító erejére támaszkodva érzékelhetővé tenni, a megannyi természeti-kozmosz, vagyis „transzcendens” ellentmondást az „immanens” önellentmondás kendőzetlen és nemegyszer ironikus vitákban lecsapódó ábrázolásával egyértelműsíteni.

¹⁰ Nicolaus Cusanus: „De coniecturis”, II, 143-144. In. Nikolaus von Kues: *Werke* (Ed. Paul Wilpert), Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1967. 173.

¹¹ Giordano Bruno: „Az okról, az elvről és az egyről”, In. Giordano Bruno: *Két párbeszéd*. Magyar Helikon, Budapest, 1972. 17., 19. Ford. Szemere Samu.

¹² I.m. 118; 119.

¹³ I.m. 124.

¹⁴ Paul Oskar Kristeller: *Renaissance Thought and its Sources*, Columbia University Press, New York, 1979. 22-23; U.ő.: „Philosophy and Humanism in Renaissance Perspective”, In. *The Renaissance Image of Man and the World* (Szerk. Bernard O’Kelly), Ohio State University Press, 1966. 30-32.

Felettébb sokatmondó, hogy a megismerés tárgyára fókuszáló emberi ész a szabadságot, a szabad akarat biztosította lehetőségeket igényli, s már ez is elég ok volt arra Pico della Mirandola számára, hogy a *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* című munkájában kemény és radikális vitát kezdeményezzen az asztrológiával és az asztrológia kínálta abszolút determinizmussal szemben, melyet az asztrológiában vetett hit közvetített. Pico érvelésében központi szerepet kap a kozmikus mindenség, s Isten kifürkészhetetlen valósága, a ragyogó világegyetem sötétsége, amely az ember előtt nem bezáródik, épp ellenkezőleg: a maga számtalan ellentmondásosságával kitárulkozik, hogy az ember a mágiával vagy egyéb képességeivel befolyásolni tudja a természet legzártabb erőit.¹⁵ Következésképp a természetet kutató tudományok az ember szabadságát, s a világ megismerésének különféle nézetek vitáiban zajló folyamatát erősítik.

Szó sincs tehát valamiféle utólagosan elképzelt tudományos „toleranciáról”, sokkal inkább arról, hogy a humanista gondolkodók a disputa tézisekre és antitézisekre épülő logikai-következtetési rendszerét a valóság hasonlóképpen ellentmondásokból strukturálódó ontológiai-metafizikai-kozmológiai egészének legadekvátabb leképzéseként vették számba. Ezért is ad hangot Castiglione annak, hogy „majdnem mindig különféle utakon (*per diverse vie*) lehet a kiválóság tetőpontjára (*sommità d'ogni eccellenza*) jutni. Nincs az a természet (*natura*), melyben ne lenne számos azonos nemű, ám egymástól eltérő dolog (*non abbia in sè molte cose della medesima sorte, dissimili l'una dall'altra*), melyek azonban mind egyaránt dicséretre méltóak.”¹⁶

Az emberi természetből való egyenlő részesedés okán az emberi „sohasem kötődhet egyetlen személyhez, helyhez vagy időhöz”,¹⁷ vagyis a személy hordozta „világszerűen” tagolt igazság is – értelemszerűen – személyek között oszlik meg. Az *Athéni iskola* freskójának koncepcióját nem Raffaello pedellusi szemlélete, s nem is a festő filológiai precizitása határozta meg, hanem a sok-sok filozófus és filozófiai iskola megjelenítése (Empedoklész, Hérakleitosz, Szókratész, Diogenész, Arkhimédész, Euklidész, Plótinosz, Zoroaszter, továbbá

¹⁵ V.ö. Cesare Vasoli: „The Renaissance concept of philosophy”. In. *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*. i.m. 69.

¹⁶ Baldessar Castiglione: *Il Cortegiano*, I. 37. Felice Le Monnier, Firenze, 1854. 49. Magyarul: Baldassare Castiglione: *Az udvari ember*. Franklin-Társulat, Budapest, é.n. 75-76. Ford. Gróf Zichy Rafaelné. A fordítást annak pontatlansága miatt módosítottam.

¹⁷ „Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntve, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit” Marsilio Ficino: „Theologica platonica de immortalitate animorum”, VIII. 1. 4”, In. Marsilio Ficino: *Platonic Theology*. 2. Latin Text and English Translation, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2002. 266.

orfikusok, püthagoreusok, szofisták, platonisták, arisztotelianusok etc.), középben az ellentétes gondolataikkal és nézeteikkel is örökkön örökké összefonódó, a csarnok végtelen perspektívájából érkező, s disputájukat a néző felé nyitott spirituális végtelenségbe tovább folytató Platónnal és Arisztotelésszel, mintegy a ficinói eszmeiséget megidézve: az igazság nem ennél a személynél vagy amannál, nem ezeknél vagy azoknál búvik meg, hanem mindannyiuk disputájában, a világ egynemű összetettségét leképező vélemények tökéletes metszetében.

De Raffaello ismerhette Pico della Mirandola gondolatait is, aki nemcsak a filozófiai iskolákhoz való viszonyáról, hanem a kívánatos megismerés módszertanáról is vallomást tesz, midőn így ír: „Azt a szabályt tartottam szem előtt, amire megesküdtem: senki szavai előtt nem hajtok fejet, hanem a filozófia valamennyi mesterét figyelembe veszem, valamennyi művet és iskolát”, hiszen „minden iskolában van valami nagyszerű, ami megkülönbözteti a többitől”, s még hozzáteszi: „korlátolt elme az, amely csak egy követésére hajlandó.”¹⁸ Az elme korlátoltsága itt nem pusztán azt jelenti, hogy a filozófiai iskolák megannyi tanítása közül mindössze egyet képes csak befogadni, hanem azt, hogy a csupán „egyfélére” koncentráló módszer képtelenné válik a „sokféléből” összetevődő világ megismerésére, következésképp a megismerő elme a megismerés tekintetében korlátolt marad.

Aligha meglepő, hogy ugyanebben az időben az amúgy Platont, Arisztotelészt vagy Dantét is jól ismerő Savonarola épp a fentiekkel ellentétben a vitát, egyáltalán a filozófus tevékenységét feleslegesnek, értelmetlennek, mi több, veszélyesnek tartotta. A vitákat a filozófusok generálják, akik „csak természetadta bölcsességüket használták, amikor elmélkedtek. Az igazi keresztényekre az a törekvés jellemző, hogy eltölti őket a természetfölötti bölcsesség és Isten kegyelme.” S miután „a hit és a Szentlélek kegyelme által megvilágosítanak téged”, a természetes ész vezette viták haszontalanok. Isten semmilyen belső ellentmondással nem rendelkezik, teljessége és tökéletessége az ellentétektől mentes egység, amely nem nélkülözheti „a hit és a Szentlélek kegyelme által” megvilágosított észet.¹⁹ Savonarola elfogadhatatlannak tartja a filozófusok megkülönböztetését tudomány, vélemény és hit között, mivel azt gondolják, „a tudomány nyilvánvaló és bizonyított. A vélemény nyilvánvaló, de nem bizonyított. A hit bizonyított, de nem nyilvánvaló.”²⁰ Valójában – így Savonarola – a hit tárgya nem válik megismerhetővé vagy megsejthetővé az érzékszervek

¹⁸ G. Pico della Mirandola: „De hominis dignitate”. In. U.ő.: *De hominis dignitate – Heptaplus – De ente et uno*. (Ed. Eugenio Garin), Vallecchi Editore, Firenze, 1942. 138-140.

¹⁹ Girolamo Savonarola: „III. prédikáció”, In. U.ő.: *Prédikációk Aggeus prófétáról*. Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2002. 40. Ford. Száraz Orsolya.

²⁰ I.m. „VII. prédikáció”, u.o. 69.

révén nyert tapasztalat, vagy a tudományos alapelvek által alátámasztott tudás révén. Az „értelem Isten kegyelme nélkül vak... Amikor Isten kegyelme megvilágosítja, felismeri a világosságot, és az akaratot biztos kikötőbe vezeti. Nem szabad csakis a természetadta bölcsességben bízni, mert az nem elég. A kegyelem fényére is szükség van, hogy az ember üdvözüljön.”²¹

Szimptomatikus, hogy míg az emberi lelkeket és nem utolsó sorban Firenze államrendjét fanatikus módon megújítani szándékozó domonkos szerzetes a bizonytalan vagy részleges földi / e világi tudást, vagyis a megismerés aktusát az ember üdvözülésének metafizikai státuszával cserélte föl, azaz az ismeretszerzés racionális tevékenységét az emberi egzisztencia rációon túli létállapotával, addig a kor filozófusai az összetett és sokpólusú világ leírásának egyetlen garanciáját a heterogén, önmaga állításaival is állandóan konfrontálódó, s a másik kijelentéseivel is állandó vitában álló, esztétikai, etikai és metafizikai ismereteket egyaránt alkalmazó rációban látták meg. Ezért jelenthette ki teljes joggal Valla, hogy „amikor vitázunk, nem ellenségekként tesszük ezt, hanem közösen harcolunk az igazságért (*quae est veritas militamus utriusque*)”,²² s ugyanezért hangoztatta Ficino, hogy az ember élete a folytonos elmélkedés, következésképp „értelmünk mindig vitában áll (*disputat semper*), még akkor is, amikor hallgatunk és alszunk, mert az ember egész élete örökös okoskodás, ezért az igazságok mindig ott vannak az értelemben (*semper sunt illae veritates in ratione*).”²³ S ezzel újra elérkeztünk a mikrokozmosz versus makrokozmosz jellegzetes humanista gondolatához, ugyanis, ha az elmélkedés, amely az élet örökös együttthatója, végső soron az értelem folytonos konfliktusaival, összeütközéseivel, vagyis az állandó disputákkal, konfrontációkkal azonos, az emberi értelem szakadatlanul leképezi és önmagában hordozza a világ egészét.

*

Raffaellónak a Vatikán Stanza della Segnatura termében látható *La disputa del sacramento* (Az oltáriszentség vitája) című képéről évszázadokon át magától értetődőnek tűnt, hogy a festmény egy vitahelyzetet ábrázol, amelynek tárgya a kép középpontjába helyezett oltáriszentség. Ezt a magától értetődő jelleget erősítette maga a mű címe, benne a disputa szóval, továbbá ezt hangsúlyozta a kép elhelyezése is, szemben Raffaello másik nevezetes munkájával, *Az athéni iskola* (*La scuola di Atene*) című kompozíciójával, amely a

²¹ I.m. „XXI. prédikáció”, u.o. 220.

²² Lorenzo Valla: „Dialecticarum disputationum”. In. *Laurentii Vallae Opera...*, Basileae apud Henricum Petrum, 1540. 731.

²³ Marsilio Ficino: „Theologica platonica de immortalitate animorum”. XI. 6. 19. In. Marsilio Ficino: *Platonic Theology*. 3. Latin Text and English Translation, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, 2003. 318.

filozófiatörténet kiemelkedő alakjainak és a hozzájuk kötődő filozófiai iskoláknak a humanista felfogás szerinti békés, ám természetes és szükségszerű „örök” disputájának a véget nem érő folyamatát vizualizálja. Az egymásnak feszülő, avagy az egymást kiegészítő két festmény – vélték évszázadokon át – a világ és az isteni dolgok megragadásának kettősségét teszi nyilvánvalóvá, a két megismerési forma és eljárás egyikét sem nélkülözve, egyúttal megképesítve a folyamatos vitákban, disputákban pallérozódó emberi elme triumfálását.

Ami Raffaello alkotásának a címét illeti, a festmény vélt disputa-jellegének újrapozicionálása elengedhetetlen. Mindenekelőtt leszögezendő, hogy a klasszikus latin nyomán az egyházi latinban sem jelent minden esetben vitát a disputatio, sok esetben inkább diskurzust, vagyis értekezést, fejtegetést, beszámolót, vagy véleményt.²⁴ Ebben a jelentésében olvasható Cicero *De re publica* című munkájának egy helyén,²⁵ s ugyancsak ez a jelentése Caesar *De bello Gallicó*jában.²⁶

Az olasz nyelvben hasonlóképpen a disputare ige jelentése lehet „fejtegetni” vagy „vitatni”, s lehet „tárgyalni”, „megbeszélni”. Ezt hangsúlyozza fontos munkájában Müntz, hozzátéve, „ki lenne képes tagadni, hogy a zsinatra összegyűlt atyák ne folytathatnának megbeszélést egymással?”²⁷

A mű címét – *La disputa del Sacramento* – tévesen Raffaellónak tulajdonították, hogy így a kép értelmezése évszázadokon át helytelenül és megkérdőjelezhető módon tematizálódjék, holott a mű címe jóval később keletkezett. Már magának az oltáriszentségnek a festmény tartalmi középpontjába történő helyezése sem helytálló (erről a későbbiekben lesz szó), olyannyira, hogy Giorgio Ghisinek a Raffaello műve nyomán 1552-ben készült metszetéhez írott

²⁴ *A Latin Dictionary* (Ed. Charlton T. Lewis and Charles Short), Oxford University Press, Oxford, 1984. 593. Lásd ugyanehhez: *Thesaurus Linguae Latinae*, V. Lipsiae in Aedibus B. G. Teubneri, 1909-1934. 1437-1441; 1443-1450. Hasonlóképpen hozza a szót a Györkössy-féle szótár is: *Latin – magyar szótár* (Szerk. Györkössy Alajos), Akadémiai, Budapest, 1986. 178., disputatio = fejtegetés, értekezés, megvitás.

²⁵ Cicero: *De re publica*. I. 7. 12. „Haec pluribus a me verbis dicta sunt ob eam causam, quod his libris erat instituta et suscepta mihi de re publica disputatio.” Magyarul: „Minderről azért szoltam részletesebben, mivel ezekben a könyvekben az állam kérdéseinek fejtegetését tűztem célul és vállaltam.” Cicero: *Az állam*. Akadémiai, Budapest, 1995. 75. Ford. Hamza Gábor.

²⁶ Caesar: *De bello Gallico*, V, 30, 1. „Hac in utramque partem disputatione habita, cum a Cotta primisque ordinibus acriter resisteretur.” Magyarul: „Cotta és az első kohorsok centúriói azonban a két vélemény elhangzása után is makacsul ragaszkodtak álláspontjukhoz.” Caesar: „Feljegyzései a gall háborúról”, In. Iulius Caesar: *Feljegyzései a gall háborúról. A polgárháborúról*. Magyar Helikon, Budapest, 1974. 114. Ford. Szepessy Tibor.

²⁷ Eugène Müntz: Raphaël. *Sa vie, son oeuvre et son temps*. Librairie Hachette, Paris, 1906. 182.

magyarozatában bármi fajta vitára vagy argumentációra való utalás helyett annak ad hangot, hogy „a mennyei lelkek a Háromságában egy Isten fenségét dicsérik. A Szent Egyház legnemesebb tagjai jámbor csodálattal imádják Öt. Ki az, kit nem lobbantana jámborságra valamennyiük példája?”²⁸

Ugyanígy egy bizonyos Pietro Bellori nevű szerző 1695-ben, Raffaello vatikáni festményeinek szentelt munkájában az alábbi címeken említi a művet: előbb az *Imagine del Sacramento dell'Altare* (Az oltáriszentség képe) elnevezést adja, kicsivel odébb az *Imagine del Santissimo Sacramento dell'Eucharistia, ò vero della Teologiát* (Az Eucharisztia legszentebb szakramentumának a képe, avagy a Teológia igazsága).²⁹ Pastor nevezetes művének egy helyén hívja fel

a figyelmet egy 1739-es római útikönyvre, ahol Raffaello munkájának címét a disputa szóval adják meg (*Disputa sopra l'adorazione dell'Augustissimo Sacramento*),³⁰ igaz, az említett mű a disputa szót minden további nélkül az értekezés jelentésében is használhatta.³¹ Mindenesetre korántsem véletlen, hogy Raffaello egyik főművét az évszázadok során sok más egyéb címen is emlegették, így például: *Trionfo dell'Eucharestia* (Az Eucharisztia diadala); *Trionfo della Chiesa* (Az Egyház diadala); *Trionfo della Religione* (A vallás diadala).³²

De vajon honnan eredhetett a disputa szónak Raffaello festményével kapcsolatosan a vitára, kontroverziára vonatkozó jelentésének kizárólagos értelmezése és használata? Minden bizonnyal a szerző számtalan tévedése, felettből szubjektív meglátásai és nem egy esetben csupán saját kútfőből származó

²⁸ Idézi Heinrich Pfeiffer S. J.: *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*. Università Gregoriana Editrice, Roma, 1975. 48.

²⁹ Pietro Bellori: *Descrizione delle immagini dipinte da Raffaele d'Urbino nelle Camere del Palazzo Apostolico Vaticano*. Nella Stamperia di Gio: Giacomo Komarek Boëmo, Roma, 1695. 5., 8.

³⁰ Ludovico Barone von Pastor: *Storia dei papi dalla fine del medio evo*, III. Desclée & C. Editori Pontifici, Roma, 1932. 972.

³¹ *Descrizione di Roma moderna*. Appresso Gregorio Roisecco Mercante de' Libri, Roma, 1939. 60.

³² Lásd ehhez: Deoclecio Redig de Campos: *Raffaello nelle Stanze*. Aldo Martello Editore, Milano, 1965. 13-15; Clemente Fusero: *Raffaello*. Dall'Oglio Editore, Milano, 1963. 212.

története ellenére is az érintett korszak „tudományos” művészettörténeti csúcsteljesítményének számító és azóta sem nélkülözhető munkájából, Giorgio Vasari grandiózus művéből.

Idézzük hosszabban a *Vite* vonatkozó részét: „Egy másik falon megfestette az eget Krisztussal, Miasszonyunkkal, Keresztelő Szent Jánossal, az Apostolokkal, Evangélistákkal és a felhőkön az Atyaúris-tennel, aki mindannyiukra, kivált pedig a szentek népes csoportjára, akik odalent a misét írják, valamint az oltáron lévő Ostyára, amelyről vitatkoznak (*che è sullo altare, disputano*), rábocsátja a Szentlelket. Megtaláljuk közöttük a négy egyházatyát, körülöttük pedig temérdek szent áll. Láthatjuk a képen Domonkost, Ferencet, Aquinói Tamást, Bonaventurát, Scotust, Niccolò de Lirát, Dantét, a ferrarai fra Girolamo Savonarolát és az összes keresztény teológusokat, valamint sok pap természet utáni képmását; a levegőben négy kisfiú kinyitva tartja az Evangéliumot.

Más festő nem tudta volna könnyedebben vagy tökéletesebben megfesteni ezeket az alakokat. A levegőben körben ülve ábrázolt szentek valójában nemcsak a színek miatt látszanak szinte elevennek, hanem úgy rövidülnek és úgy olvadnak bele a háttérbe, hogy domborművön se hatnának plasztikusabban. Ráadásul öltözetük is különféle, ruhájuk redőzete nagyon szép, arckifejezésük inkább mennyei, mint emberi, amint Krisztus arcán látni: olyan kegyességet és áhítatot áraszt, amelyet csak az ilyen szépen megfestett istenség mutathat a halandó embereknek. Raffaello alighanem a természetől kapta azt az ajándékot, hogy igen édes és kecses arckifeje-

zéssel tudja ábrázolni alakjait; erről Miasszonyunk is tanúságot tesz, aki keblén keresztbe téve kezét, fiát nézi, szemléli, s arcáról tagadhatatlanul sugárzik a báj; ráadásul Raffaello kétségkívül nagyon nagy elismerést vívott ki magának, amikor megmutatta a szent egyházatyák arckifejezésében a magas életkort, az apostolokéban az egyszerűséget és a vértanúkéban a hitet. De ennél is sokkal nagyobb művészetről és tehetségről tett tanúságot a keresztény egyházdoktorok ábrázolásával – ezek hatosával, hármasával, kettesével vitatkoznak a jelenetben (*a due disputando per la storia*), arckifejezésükön egyfajta kíváncsiság és az az igyekezet látszik, hogy bizonyosságra tegyenek szert mindazzal kapcsolatban, amivel szemben még kételyeik vannak; ezt jelzi, hogy kezükkel hadonászva vitatkoznak (*disputar con le mani*), és jellegzetes mozdulatokat tesznek, feszülten hallgatják egymást, szemöldöküket felvonják, és sok másféle változatos és sajátságos tanújelét adják álmélgódásuknak; ellentétben a négy egyházatyával, akik a Szentlélektől megvilágosítva megoldják és megválaszolják a szentírásból az evangélium összes kérdéseit; az evangéliumot a levegőben szálldosó puttók tartják kezükben.”³³

Vasari leírásában szereplő három igealak, a *disputano*, a *disputando* és a *disputar* egyértelműen vitahelyzetre utal, jóllehet – eltekintve a freskó bal alsó sarkában látható részletétől – valóságos vita, a diskusszió értelmében vett disputa egyáltalán nem jelenik meg a képen. Vasari leginkább önmagát kívánja igazolni, amikor a „kezükkal hadonászva vitatkozó” egyházdoktorokról beszél, dús képzelméről téve tanúbizonyságot, midőn a „felvont szemöldököket”, s az „álmélgódásukat” is megemlíti.

A kép három síkja közül, amely a mindenség platonikus-neoplatonikus leképzésének pontos megfelelője és vizualizálása, tehát a földi (*terrestris, terrestre*), az égi (*caelestis, celeste*) és az ég feletti (*supracelestis, sopra-celeste*) szférák közül a vitát jelölő disputa kizárólag a földi szintre korlátozódhatna, ha lenne egyáltalán ilyen, ám a teljes képmező egyetlen pontja sem utal vitára, kontroverziára, s mint majd látni fogjuk, a kép valóságos tartalmából fakadóan nem is jelenhet meg sehol vitát ábrázoló jelenet vagy részlet. Vasari állításával ellentétben a felemelt karok az oltáriszentség irányába terelik a figyelmet, illetve az oltáriszentségtől annak „égi” eredete irányába. A bal alsó sarokban egy fiatal, angyali szépségű személy, mögötte egy Bramantéval azonosított alak, amúgy az Athéni iskola Eukleidésze, aki egy könyvből olvas ki valamit, miközben az angyali tekintetű fiatal férfi mosolyogva mutat az Eucharisztia ünnepélyes bemutatására szolgáló liturgikus edény, a monstrancia irányába: a két tekintet találkozik, s mintha csak a könyvben foglaltakra adná meg a végső választ az oltáriszentségre, vagyis az abszolút bizonyosra történő rámutatással. Mögöttük egy másik szereplő

³³ Giorgio Vasari: *A legkiválóbb festők, szobrászok és építészek élete*. Magyar Helikon, Budapest, 1978. 483-484. Ford. Zsámboki Zoltán. Olaszul: Giorgio Vasari: *Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architetti*. Einaudi, Torino, 1986. 627.

szintén a könyvbe pillant, összevetve a könyvben foglaltak esetlegességét az oltáriszentség végső bizonyosságában rejlő válasszal. És még mindig a kép baloldalán maradva, az oltáriszentségre szegeződő figyelem kötelező irányát erősíti meg a Nüsszai Gergellyel azonosított személy, aki közvetlenül az oltár mellett állva, az égi ajándékra nyitottan, felfelé fordított tenyérrel – vagyis épp ellenkezőleg, mint ahogy Arisztotelészt láthatjuk az Athéni iskolában – mutat az oltáriszentségre. Az a Nüsszai Gergely, aki *Mózes életéről* írott munkájában annak ad hangot, hogy „aki együtt akar lenni Istennel, annak túl kell lépnie minden láthatón, gondolatainak a láthatatlanra és felfoghatatlanra kell irányulnia, mint valamilyen hegycsúcsra, hinnie kell neki, hogy az isteni természet ott van jelen, ahová a fogalmi felfogás el sem ér... Sem a látás, sem a hallás nem vezet el Isten szemlélésére, semmilyen szokványos gondolatlan nem lehet felfogni, mert szem nem látta, fül nem hallotta..., mert Istent abban lehet látni igazán, hogy a reá tekintő vágy sohasem csillapodik.”³⁴

Az oltártól jobbra Jusztinosz apologéta látható, aki, mint Platón az Athéni iskolában, ujjával felfelé mutat, hogy az oltáriszentségre irányított tekintetet az oltáriszentségtől immár felfelé vezesse tovább, az emberi szemmel láthatatlan égi világ irányába, Krisztusa felé, akinek valóságos e világi jelenléte a transzszubsztanciáció révén, s a monstranciában lévő szent ostya által válik érzékelhetővé. A platóni gesztussal megfestett, s az ég felé mutató Jusztinosz *I. Apológiájának* fontos helye, amikor a keresztény apologéta az eucharisziáról szólva az alábbiakat mondja: „Ezeket mi nem úgy vesszük, mint közönséges kenyeret vagy közönséges italt, hanem mint a megtestesült Jézus Krisztus, Megváltónk az Isten Igéje által a mi üdvösségünkért felvett testet és vért, az ő hálaadó imájával megáldott táplálékot, amiből vérünk és testünk az átváltozás (*kata metabolén*) értelmében táplálkozik, és azt tanultuk, hogy a megtestesült Jézusnak teste és vére ez.”³⁵

Vagyis a három felemelt kéz nem a heves vita vizualizációja, nem meta-kommunikációs látványtétel, hanem tartalmi funkciója, hogy a tekintetet vezetve a freskó lényegi mondandójára irányítsa a figyelmet: az eucharisziára. Raffaello munkájának valóságos tárgya a kontempláció, a metafizikai igazságra való rácsodálkozás emelkedett állapota, amelyről emberi értelem aligha folytathat vitát: rácsodálkozás arra, hogy Jézus Krisztus láthatatlan isteni lényege a transzszubsztanciáció révén láthatóvá válik, „mert az ő teste és vére valóságosan (*veraciter*) benne van az oltáriszentségben, kenyér és bor

³⁴ „Gergely, Nüssza püspökének könyve az erényről, avagy Mózes életéről”, In. *A kappadókiai atyák*. Szent István Társulat, Budapest, 1983. 658., 698., 718. Ford. Vanyó László.

³⁵ Jusztinosz: „Apologia prima”, 66, 2. In. *Migne, Patrologia Graeca* 6. 429. Magyarul: Jusztinosz: „I. Apológia”. 66. 2. In. *A II. századi görög apologéták* (Szerk. Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1984. 117. Ford. Vanyó László.

formájában; a kenyér az Ő testévé lett az átlényegülés (*transsubstantiatio*) isteni ereje (*potestate divina*) által, a bor pedig a vérévé...”³⁶

A disputa tehát itt nem a különböző, egymástól eltérő nézetek konfrontációját jelenti, hanem valaminek a nyilvánvalóvá tételét, feltárását. Nincs itt szó az oltáriszentség igazolásáról, verifikációjáról, vagy cáfolatáról, falszifikációjáról, hanem az emberi értelem által felfoghatatlan misztérium ábrázolásáról: arról, hogy a hit mennyei-transzcendens, láthatatlan és érzékelhetetlen tárgya, a Szentháromság, a neoplatonikus tanításnak, az emanációnak az értelmében, az Atya legfelsőbb szintjétől a Fiún és a galamb képét öltött Szentléleken keresztül miként mutatkozik meg egy látható és érzékelhető jelben. A legfőbb igazságra nem földi körülmények között találunk rá, s nem vitában vagy vélemények ütköztetésében, hiszen az igazság fentről érkezik, amelyet legfeljebb csak bemutatni, feltárni, s megjelteni lehet.

Vasari önkényes címadására, téves disputa-értelmezésére minden bizonnyal hatással volt az oltáriszentségről folyó nagy és kiterjedt vita, amely a *Vite* megírásakor, vagyis 1550 körül az egész keresztény világot betérítette, de amelyet évtizedekkel megelőzött Raffaello freskójának elkészítési ideje (1509-1510). Mert amit a Tridenti zsinat a 16. századi reformátorok ellenében 1551-ben ünnepélyesen kimondott, vagyis hogy Jézus Krisztus valóban (*vere*), valóságosan (*realiter*) és lényegileg (*substantialiter*) van jelen a kenyér (ostya) és a bor színe alatt,³⁷ s „sújtsa átok, aki az mondja, hogy csak úgy van benne, mint jelben (*in signo*), mint képben (*figura*) vagy erő szerint (*in virtute*)”,³⁸ valójában válasz volt – egyebek mellett – Kálvin 1536-ban megjelent *Institutio Christianae religionis* című munkájára, amelyben az úrvacsorát Kálvin

³⁶ „...Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina” (Conc. Lateranense IV 1215. In: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 802. Edizioni Dehoniane, Bologna, 2003. 454. Aquinói Tamás a következőképpen fogalmaz: „Nam tota substantia panis convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis.” Aquinói Tamás: *Summa Theologiae*. III. Qu. 75. Art. 4. Magyarul: „Mert a kenyér egész lényege (substantia) átalakul (convertitur) Krisztus testének teljes lényegévé, és a bor teljes lényege Krisztus vérének teljes lényegévé. Ezért ez az átalakítás nem formális, hanem lényegi.”

³⁷ Conc. Tridentinum 1545-1563. In: Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 1636. i.m. 678. Lásd ehhez: I. Filograssi S. I.: *De Sanctissima Eucharistia. Quaestiones dogmaticae selectae*, Universitatis Gregoriana, Roma, 1965. 92.

³⁸ Conc. Tridentinum, 1651. In: i.m. 686. (in signo vel figura, aut virtute).

metaforának nevezi, s Jézus jelenlétét a kenyér és a bor színe alatt csak reprezentációnak, képzetnek, szimbólumnak, vagyis nem valóságosnak mondja: azaz Kálvinnál csak virtuális jelenlétről van szó: „a kenyér nekünk a Krisztus testének jelképéül adatik..., a kenyér és a bor jelképe által Krisztus nekünk valóban kiszolgáltatik”, miközben élesen kigúnyolja azokat a „fennhéjázó elegy-belegy beszédeket”, amelyekben „mintha Krisztus teste helyi jelenléttel állíttatnék valahova úgy, hogy kézzel lehetne tapogatni, foggal rágni és szájjal lenyelni.”³⁹ Vagyis az Úr testének és vérének fogyasztása metafora, s a kenyér és bor magunkhoz vételekor csak virtuális jelenlétről beszélhetünk,

S hasonlóképpen: míg az *Augsburger Bekenntnis*, vagyis az *Ágostai hitvallás* tanítása szerint Krisztus teste és vére valóságosan (*wirklich*) jelen van”,⁴⁰ addig Zwingli pusztán jeltől beszél, Oecolanpadius képről, s a Heidelbergi Káté egyenesen azt mondja ki, hogy ama állítás miatt, hogy „Krisztus a kenyérnek és a bornak színe alatt testileg jelen van és ezért ezekben kell Őt imádni”, ezért „a mise nem más, mint megtagadása Jézus Krisztus egyetlenegy áldozatának és szenvedésének, és kárhuzatos bálványimádás.”⁴¹

Vagyis Raffaello festményének elkészülte idején az eucharisztia tekintetében még nem merült fel a nagy kérdés, hogy Jézus Krisztus reprezentatív vagy szubsztantív módon van-e jelen a kenyér és a bor színe alatt, ám négy évtizeddel később, Vasari művének megírása idején már az oltáriszentség (úrvacsora) összefüggésében adott válaszaik miatt átkozták ki egymást a különböző keresztény felekezetek. Újra felmerül tehát a kérdés, vajon mit érthetett félre Vasari, amiért a freskó együttesét vitaként írta le?

Ahhoz, hogy a válaszhoz közelebb jussunk, elengedhetetlen a festményen megjelenített Szent Ágoston alakját közelebről szemügyre venni. Szinte a „nagy felületek” törvényszerűsége alapján megfestett egyházatya piramisszerű alakja kiemelkedik az ábrázoltak közül. Testének teljes felülete, miként fején a fehér színű püspöksüveg (*infula*) a néző felé fordul, monumentálissá téve alakját, szemben a körülötte állókkal, akik oldalról láthatók, jóval kisebb felülethez jutva. Kiemelten fontos szerepét jelzik a kezében tartott és a lába előtt heverő könyvek, köztük az egyik főműve, a kereszténység e világi és üdvtörténet szemléletének alapjait magában foglaló *De civitate Dei*. Mellette

³⁹ Kálvin János: *A keresztény vallás rendszere*. II. Ref. Főiskolai Nyomda, Pápa, 1910. 634., 642. Ford. Ceglédi Sándor és Rábold Gusztáv.

⁴⁰ „Az Ágostai hitvallás” X. In. *Konkordia könyv. Az evangélikus egyház hitvallási iratai*. I. Evangélikus Egyetemes Sajtóosztály, Budapest, 1957. 26. Ford. Dr. Nagy Gyula.

⁴¹ „A Heidelbergi Káté”, In. *A Heidelbergi Káté. A második Helvét hitvallás*. A Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest, 1965. 62. Ford. Dr. Erdős József.

fiatal írnoka ül, akinek diktál. Szent Ágoston impozáns alakja mellett úgyszólván eltölpül a jobbán ülő Szent Ambrus, a tőle távolabb álló Duns Scotus, s a hozzá közelebb álló Aquinói Szent Tamás (mindkettejüknek szinte csak a feje látszik), hasonlóképpen kevés mutatkozik meg a Szent Ágoston mögött álló pápából (talán II. Sixtus), s egyedül Bonaventurát láttatja még a festő egész testének felületével, akit Szent Ágoston leghűségesebb és legsokoldalúbb követőjeként tart számon a középkori és reneszánsz filozófiai hagyomány.⁴²

A disputa helyes értelmezéséhez – Pfeiffer nagyszerű meglátása szerint⁴³ – Szent Ágoston *Vallomások* című munkájának egy fejezete szolgálhat segítségül, ahol számos elem köszön vissza, amelyek a freskón is megtalálhatók. A Szentírás és az általa megvilágosult emberek révén Isten disputát folytat a világgal, azaz tanítja, okítja a világot. Pfeiffer helyesen mutat rá arra, hogy Szent Ágoston az égboltozat feletti vizeket az Istent dicsőítő angyali seregekkel azonosítja. A világitótetek ugyanakkor a szentek szemlélődésének allegóriái: „sarjadjon hűség a földből és igazság tekintsen le az égből” – idézi Szent Ágoston a zsoltárt (*Zsolt* 84,12), majd hozzáteszi: „és legyenek világitók az ég boltozatán.”⁴⁴ Ez a fényekkel díszített égboltozat Isten „disputája”, vagyis Isten beszéde, tanítása, elbeszélése. „Hadd virradjon hajnalként világosságunk és tetteink eme gyarló gyümölcsetől eljussunk a szemlélés gyönyörűségéig s az élet Igéjét odafönt elérhessük. Jelenjünk meg a földön világitók gyanánt, amelyek Írásaid boltozatán függenek. Ott tanítasz meg ugyanis bennünket (*nobiscum disputas*), hogy mint a nappal és az éjszaka között, különböztessünk (*dividamus*) a szellemi (*intelligibilia*) és az érzéki (*sensibilia*) teremtmény, vagy a szellemiekhez (*intelligibilibus*) ragaszkodó, s az érzékieknek (*sensibilibus*) hódoló lelkek között. Hogy így ne csupán Magad különböztess ítéleted mélyén a világosság és a sötétség között, mint a boltozat teremtése előtt, hanem szellemi, a tőled ugyanerre a boltozatra rendelt és tűzött teremtményeid is és nyilvánvalóvá tegyék így kegyelmedet az egész földkerekségén...Így tanítasz minket végtelenül bölcs Istenünk (*haec nobiscum disputas sapientissime, deus noster*) a te Könyveidben, vagyis boltozatodban (*in libro tuo, firmamento tuo*), hogy csodálatos elmélkedésekkel (*contemplatione mirabili*) mindent tisztán megkülönböztessünk (*discernamus omnia*), bárha

⁴² V.ö. Étienne Gilson: *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques a la fin du XIV^e siècle*. Payot, Paris, 1947. 445-451.

⁴³ Heinrich Pfeiffer S. J.: *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*. i.m. 204-206.

⁴⁴ U.o. XIII. 18. 22. i.m. 388.

egyelőre csupán jelekben, időkben, napokban és esztendőkből (*in signis et in temporibus et in diebus et in annis*).⁴⁵

Ugyanakkor Szent Ágoston már a korábbiakban a Szentírás szimbólumaként jeleníti meg az égboltot, azt allegorikus módon kifeszített bőrként írva le, amellyel Isten a próféták, az apostolok és az evangélisták közreműködésével felöltöztette az embereket. „Isteni Írásodban ki alkotta fölénk a tekintély erős boltozatát (*firmamentum auctoritas*), ha nem te, Istenünk? Az ég ugyanis »felgöngyölködik, mint a könyv«, de most »mint sátorponyva feszül fölöttünk«... És tudod Uram, nagyon jól tudod, hogy az embereket miképpen övezted bőrköntőssel, mikor a bűnben halandók lettek. Ezért bőrköntös gyanánt terítetted széjjel Könyved szövődékét, egybehangzó beszédeidet. Halandó emberek szorgos keze útján feszítetted őket fölénk... Lássuk csak az eget Uram, ujjaid alkotását. Kergesd széjjel a felhőket előlünk. Eltakartad velük a szemünket. Ott a te bizonyosságod... Engedd jószágos Atyám, hogy megérintsem Írásodat. Add meg ezt a kegyelmet nekem... Dicsérjenek téged egükön túl seregűl angyalaid. Nekik nincs arra szükségük, hogy e boltozatra föltekintsenek és olvasással ismerjék igédet. Mindenkor látják ugyanis orcádat és arról olvassák az idők betűi nélkül, hogy mit szándékozik örök akarated... Olvasnak mindig és amit elolvasnak, soha többé tova nem röppen. Akarattal és szeretettel olvassák végzéseite örök változatlanságát. Be nem csukódik Könyvük, sem Tekercsük föl nem göngyölködik, mert te vagy ez a Könyvük és te maradsz mindörökre... Szentírásod... a világ végezetéig ott feszül minden nemzetek fölött... Sőt »az ég és a föld elmúlnak, de a te igéd el nem múlnak«... a te Igéd azonban örökre megmarad. Most felhők homályában és ezek tükrében (*in aenigmate nubium et per seculum caeli*) látjuk és nem úgy jelenik meg nekünk, ahogyan van (*non sicuti est*)...⁴⁶

Összefoglalva, Isten a Szentírás és a Szentírástól megvilágított emberek révén „disputál”, vagyis tanítja a világot. A disputának, azaz a tanításnak a lényege az *intelligibilis* és a *sensibilis*, valamint az *intemporalis* és a *temporalis* dolgok és elemek szétválasztása. Az emberek az isteni tanítás eszközei, a disputa rajtuk keresztül történik. Ezért a lelki-szellemi emberekre hárul a feladat, hogy megkülönböztessék az éjszakát a nappaltól, a tévedést az igazságtól, a helyes erkölcsöt a helytelenről. Pfeiffer szavaival: „A szellemi embereknek Isten a lélek különböző ajándékait adja. Ezek az ajándékok a csillagok, a Hold és a Nap. A 'Scientia' beszéde a Hold, a 'Sapientia' beszéde a Nap.

⁴⁵ U.o. XIII. 18. 22-23. i.m. 390-391. Latinul: *S. Aurelii Augustini Confessionum*. Migne, Patrologia Latina, 32. 1896. 854-855.

⁴⁶ U.o. XIII. 15. 16-18. 385-387. Migne, PL, 32. i.m. 851-853.

Bármennyire is különbözik a bölcsesség sugárzását illetően a hold és a csillagok kara a naptól, az éjszaka kezdetén szükség van rájuk.”⁴⁷

Szent Ágoston allegorikus szövege a teremtés végső beteljesedésének prefigurációja, előképe. Az égbolt Szent Ágostonnál maga a Szentírás, a teremtés negyedik napján megalkotott égbolt világító fényei („Legyenek világító testek az égbolton s válasszák el a nappalt az éjszakától” – *1Móz 1,14*) pedig a szenteket jelképezik. Mint láthattuk, Isten kinyilatkoztatott szava, azaz a Szentírás és a szentek révén disputál az emberiséggel: vagyis nem folytat vitát, nem diskusszió zajlik, hanem diskurzus: tanít és elbeszél. Raffaello freskóján a Szentháromságot színről színre látó angyaloknak azonban erre a tanításra nincs szükségük: az ő közvetlen látásuk esetükben feleslegessé teszi a kinyilatkoztatott isteni szó közvetítését.

Raffaello freskója a hármas tagolódású neoplatonikus világképnek megfelelően jeleníti meg az emberi érzékeléssel felfoghatatlan és megragadhatatlan isteni Trinitas, vagyis a Szentháromság, az Atya, a Fiú és a Szentlélek emanációját: a menny fölötti és a mennyei világból történő kiáramlását a transzszubsztanciáció általi, s a monstanciában megmutatkozó e világi érzékelhetővé válásának misztériumát, miközben az isteni disputa, vagyis az isteni tanítás is, hasonló hármasságon halad végig, Isten kinyilatkoztatott szavától, a logosztól, azaz a Szentírástól eredve, s a közvetítő szenteken, prófétákon, apostolokon és a négy evangélistán át jutva el az embernek szóló, emberi ésszel immár érthető és felfogható tanításig. A képen a négy puttó, kezükben az isteni szót tartalmazó négy evangéliummal, amelyeknek tanítása már az emberekhez szól, az égi és az ég alatti, a transzcendens és az immanens, e világi szféra spirituális és valóságos határát jelölik ki.

A valóságnak a fenti, triádikus leírását adta már a reneszánsz egyik legolvasottabb és leggyakrabban idézett szerzője, a 6. századi Pszeudo-Dionüszosz Areopagitész, aki Raffaello képe jobb oldalának előterében látható, a bal oldali angyalarcú fiatalemberhez hasonló kék és sárga színű öltözetben, miközben az angyalarcúhoz hasonlóan maga is a monstancia felé mutat. *A mennyei hierarchiáról* írott műve azzal kezdődik, hogy „minden jó adomány és minden tökéletes ajándék felülről van, és a Világosság Atyjától száll alá.” Pszeudo-Dionüszosz Areopagitész beszél a megsokszorozódó és kiáradó fényajándékról, amely „létrehozza a gondviselés alatt álló” világot,⁴⁸ vagyis az emanáció rendje egyúttal a teremtés, a létrehozás aktusát is magában foglalja, továbbá a

⁴⁷ ⁴⁷ Heinrich Pfeiffer S. J.: *Zur Ikonographie von Raffaels Disputa. Egidio da Viterbo und die christlich-platonische Konzeption der Stanza della Segnatura*, i.m. 205.

⁴⁸ Pszeudo-Dionüszosz Areopagitész: *A mennyei hierarchiáról*, I, 1-2. In. *Az isteni és az emberi természetről. Görög egyházatyák*, II. (Szerk. Vidrányi Katalin), Atlantisz, Budapest, 1994. 213. Ford. Erdő Péter.

megismerés rendjét is: Jézus által utunk nyílt az Atyához, a Fény ősforrásához, tekintsünk fel – amennyire lehetséges – a szent igékben foglalt megvilágosításokra, melyeket atyáink ránk hagytak, és igyekezzünk erőnk szerint megismerni azt, amit jelképekben, gondolkodásunkat fölfelé vezetve kinyilatkoztattak nekünk a mennyei szellemek hierarchiáiról.”⁴⁹ S ugyancsak az emanációnak köszönhető, hogy „a legszentebb Eucharisztikában való részesedés (*metalépszisz*) pedig a Jézussal való együttlétet (*metuszia*) jelenti...”⁵⁰ Az emanáció teremtette hierarchia egyúttal a lélek felemelkedésének útját is kijelöli, minthogy „a hierarchia célja tehát a lehető legtökéletesebb hasonulás Istenhez, és a vele való egyesülés...”⁵¹ Ez a hierarchia egyúttal az Istenből való részesedés pontos kifejeződése is. „Az pedig világos, hogy a létezők közül azok foglalnak helyet közelebb az Istenséghez, akik többszörösen részesednek benne. Tehát a mennyei lények szent rendjei nagyobb mértékben részesülnek az ősiszen adományában, mint a csupán létező dolgok, az értelmetlen élőlények vagy az emberi értelemmel rendelkező lények.”⁵²

Bonaventura a *Breviloquium* előszavában annak ad hangot, hogy „megvan a Szentírás kibontakozásában (*processu sublimitatem*) a magasság is. Ez a fokozatok szerint rendezett hierarchiák leírásában áll: ilyen az egyházi, az angyali és az isteni hierarchia, vagyis az ég alatti (*subcoelestis*), az égi (*coelestis*) és az ég feletti (*supercoelestis*) hierarchia... tehát a teológia mintegy lépcsőt épít, melynek alja a földön van, ám a teteje az éggel érintkezik... Mindez pedig az egyetlen fő, Jézus Krisztus által történik, aki nem csak az egyházi hierarchia (*ecclesiastica hierarchia*) feje a felvett emberi természet okán, hanem az angyali hierarchia feje is, az ég feletti hierarchiában (*supercoelesti hierarchia*) pedig ő a középső személy (*media persona*).”⁵³

Pico della Mirandola a *Heptaplusban* a világ ontikus hármasságának hasonló hierarchiáját írja le: „A régi korok három világot képzeltek el. Mind között a legmagasabb az érzékfölötti világ (*ultramundanum*), amelyet a teológusok az angyalok világának, a filozófusok pedig intelligibilis világnak neveznek, melyet, azok szerint, amit Platón a *Phaidrosban* mond, még soha nem tárt föl senki megfelelő módon. Rögtön azután jön a mennyei világ (*caelestem*). Mind közül az utolsó ez a szublunaris (*sublunarem*) világ, amelyben

⁴⁹ U.o. I, 2. 213.

⁵⁰ U.o. I, 3. 214. Görögül: *Peri tész uraniasz hierarkhiasz*. Migne, Patrologia Graeca, 3. 124.

⁵¹ U.o. III. 1. 221.

⁵² U.o. IV. 1-2. 224.

⁵³ Szent Bonaventura: *A hit rövid foglalata. Breviloquium*. Előszó, 3. Kairosz, Budapest, 2008. 20-21. Ford. Dér Katalin. A fordítást az egyházi, az angyali és az isteni hierarchia tévesen megadott sorrendje miatt pontosítottam. Latinul: *Sancti Bonaventurae Breviloquium*. Bibliopolio Henrici Laupp, Tubingae, 1845. 11-12.

élünk. Ez a sötétség világa; amaz a fény világa; a menny fényből és sötétségől áll.” Ám Pico rögtön jelzi, hogy a létének valóságában élesen elkülönülő három világot Krisztus a hívó ember számára mediátorként kapcsolhatja össze, „hiszen Krisztus kereszthalála és áldozata által újra megnyílt számunkra az út a mennyek fölötti világ felé (*mundum supercaelestem*), az angyalokkal való közösség (*angelorum consortium*) felé... ez pedig azt jelentette, hogy az ember számára megnyílt a bejárás Isten birodalmába, Istenhez magához, aki lebeg a kerubok fölött...”⁵⁴

Platón óta kérdés a filozófia számára, hogy miként képes az ember kiemelkedni az érzéki világból, amelynek börtönébe záratott, s hogyan tud eljutni az intelligibilis szférába. Platón Erószban találja meg azt a közvetítőt „a halandó és a halhatatlan között”, „hatalmas daimón... mert a daimónok mind az istenek és az emberek közt vannak... Ők adják hírül és közvetítik az isteneknek, ami az emberektől ered, és az embereknek, ami az istenektől... s minthogy a kettő közt vannak, kiegészítik mind a kettőt, s ők teszik összefüggő egésszé a mindenséget.”⁵⁵

A reneszánsz gondolatvilágban, filozófiai értelemben, Krisztus válik efféle közvetítővé vagy közbenjáróvá (*mediator*),⁵⁶ jóllehet Krisztus nem közties lény, nem daimón, hanem maga Isten, az emberré lett Fiú. A Logosz megtestesülése, aki Istennel volt és Isten volt („Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige, ő volt kezdetben Istennél” – *János 1-2*), megtestesült, ezáltal ontológiai és logikai értelemben is a mindenség teljes egységét garantálja: benne egyesül minden, „ami a mennyben és a földön van” (*Ef 1,10*), s az Atya, „aki arra méltatott benneteket, hogy részetek legyen a szentek örökségében, a világosságban”, Fia által „kiragadott minket a sötétség hatalmából és helyet adott szeretett Fia országában.” (*Kol 1,12-13*).

Raffaello freskójának központi szereplője tehát nem a monstancia, s nem a monstancia jelképezte eucharisztia, hanem a világok között közvetítő Krisztus. Testén a szenvedés jelei alig láthatóak, mintha a művész nem is annyira az üdvözítő-megváltói szerepét kívánta volna hangsúlyozni. A dicsfény arany ragyogásával körülvelt alakja, a Napot felidéző gömb, s Krisztus fehéren vakí-

⁵⁴ Giovanni Pico della Mirandola: *Heptaplus avagy a teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*. Arcticus, Budapest, 2002. 13-14. Ford. Imregh Monika. Latinul: G. Pico della Mirandola: „Heptaplus”, In. *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*. Vallecchi Editore, Firenze, 1942. 184-188.

⁵⁵ Platón: A lakoma 202d – 203a, In. *Platón összes művei I*. Európa, Budapest, 1984. 988. Ford. Telegdi Zsigmond.

⁵⁶ Szent Ágoston: *Isten városáról*. IX. 17. II. Kairosz, Budapest, 2005. 223-224. Ford. Dr. Földváry Antal. Latinul: Augustinus: *De civitate Dei*. Migne Patrologia latina, 41. 271-272.

tó, s mindent beragyogó köpenye a leghangsúlyosabb festői utalás a kép centrális figurájára, arra, aki a félig látható, erősen takarásban lévő, s színeivel a képbe belesimuló Atyával ellentétben egész testiségében érzékelhető.

A három aranyszínű fénykör, amely közül kettő a perspektíva okán részleges takarásban látható, a harmadik teljes egészében, méretük a földi világ felé közeledve egymáshoz képest csökken ugyan, de a kép tengelyén való elhelyezésük összekapcsolja őket, egyértelműen utalva szubsztanciális egybeesésükre és metafizikai azonosságukra. A szent Trinitas legfelső alakja, az Atya, kezében a világot, az egész mindenséget jelképező gömbbel, a világot teremtő és létében megőrző szerepére utal. Legalul, a galamb képében látható Szentlélek az arany sugarakkal is jelzett kiáradása Isten lelkének végtelen szeretetben fogant ajándéka az emberiségnek. A kettő közé, a kép tartalmi középpontjába helyezett Fiút, Jézus Krisztust nap alakú, ragyogó fény övezi, a kör alakú arany ragyogást kék színű korona ékesíti, miközben Krisztus a felhők trónján foglal helyet, jobbán Máriával, balján Keresztelő Szent Jánossal. Ugyanarról a „szenvédélyesen hangoztatott” fénymetafizikáról van itt szó, amelyet Panofsky Ficinóra és Giordano Brunóra hivatkozva másutt emleget: „a szépség ugyanis... annak a tündöklésnek a »visszfénye« vagy »sugara«, mely Isten arcából árad.”⁵⁷ S ez a freskó egész felületen végigsugárzó, végigpásztázó arany fényesség egy összefüggő, homogén teret ad ki, az isteni hármasság és a világ három szinten történő tagozódásának egységében: „»A tér nem más, mint a legfinomabb fény« – olvashatjuk Proklosznál, ami által a világ, akárcsak a művészetben, első ízben jelenik meg kontinuumként, bár egyszermind tömörségét és racionalitását is elveszítve: a tér homogén és – ha szabad magunkat így kifejezni – homogenizáló, bár meg nem mérhető, sőt dimenziótlan fluidummá változott át.”⁵⁸

A tér, ez a hatalmas összefüggő lengeteg a maga kitapinthatatlanságával, fénytől ragyogó anyagtalanságával a felfoghatatlant közvetíti: azt, amit földi halandó legfeljebb a Paradicsomban képes színről színre meglátni és megérezni:

„Ó, Örök Fény! Magadban lakozol,
magad vagy Értő és egyben Megértett,
s értvén, mosollyal szereted Magad!

A körök közül az, amely Tebenned,
a Te fényedet tükrözve sugárzott,
ahogy figyeltem egy kis ideig,

⁵⁷ Erwin Panofsky: *A jelentés a vizuális művészetekben*. Gondolat, Budapest, 1984. 94. Ford. Tellér Gyula.

⁵⁸ I.m. 183-184.

a belsejében a saját színéből
a mi képünket látszott festeni;
s tekintetem végleg belémerült.
Mint mértantudós, aki azt kutatja:
a kört hogy mérje meg, gondolkodik,
de a szükséges elvet nem találja,
úgy álltam ott az új látvány előtt.
Látni akartam, hogy illeszkedik
a körbe a képmás? Hogy férnek össze?
Ehhez már nem volt elég jó a szárnyam;
de ekkor elmémbe beléhasított
egy villám – és a vágyam teljesült.
Itt elhagyott a képzelőerő;
de már forgatta, kimért lendülettel,
elmémet s szívemet a Szeretet,
melytől mozog a Nap s a csillagok.”⁵⁹

*

Raffaello művének helyes címe, amely a festmény tematikáját pontosan kifejezhetné, valójában az alábbi lehetne: *Disputa delle cose divine*, vagyis *Az isteni dolgokról való tanítás*. A kép a fentiekben elmondottakból következően semmilyen vitahelyzetet nem ábrázol.

De nem is ábrázolhat.

A szent semmilyen fogalmi megközelítéssel nem írható le: a numinózus irracionális, azt az értelem megragadni nem képes. A vallás állításaira egyszerű magyarázatokat adni nem lehetséges. Nincs olyan állítás, amelyet verifikálni, s nincs olyan, amelyet falszifikálni lehetne. A tudományos definíció a „mi az” kérdésre keresi a választ és olyan tulajdonságokra vonatkozik, amelyek szükségszerűen tartoznak ahhoz a valamihez. Vagyis nem kontingens, hanem esszenciális tulajdonságokról van szó.

Arisztotelész mindezt az alábbiak szerint határozza meg: „Kérdéseket szám szerint annyi dologról tehetünk fel, amennyiről tudomásunk van. Ily módon tehát négy kérdést tehetünk fel: hogy van-e, mi okból van, hogy ténylegesen létezik-e (az a dolog), s hogy mi az (a dolog)?”⁶⁰ Quintilianus hasonlóképpen

⁵⁹ Dante: *Isteni színjáték. Paradicsom*. 33. 124-145. Magvető, Budapest, 2016. Ford. Nadasdy Ádám.

⁶⁰ Arisztotelész: *Analyticorum posteriorum*, II. 1. In. *Aristotelis opera omnia*. I. Editore Ambrosio Firmin-Didot, Parisiis, 1878. 153. (Ta dzétumena esztin isza ton

fogalmaz: „...minden vitában háromféle főkérdés merülhet fel: »létezik-e«, »mi az«, »milyen?»⁶¹

S Szent Ágoston szerint ugyancsak „három fontos fajtája van a kérdéseknek: van-e valami, mi az és milyen?”⁶²

A fenti kérdésekre aligha lehetséges választ találni. Isten szubsztanciája, s ebből fakadóan annak minden résztulajdonsága leírhatatlan, miután az emberi elme nem alkalmas lényegének megragadására és megértésére. Egy vallási rendszer legfontosabb állításai, maguk a hittételek meghaladják az emberi elme valamennyi képességét.⁶³ Hume vizsgálódásunk tárgyát illetően is pontosan fogalmaz: „Isten végtelenül fölötte áll korlátolt szemléletünknek és felfogóképességünknek, és sokkal inkább templomi tisztelet, mint skolasztikus vita tárgya.”⁶⁴

A filozófia a tudományos érvekre épít, ahol semmilyen érven kívüli *a priori* ismeretnek nincs helye, s nem lehet a következtetés eredménye *a priori* feltételezett: nem feltételezhető az, aminek igazolására törekszik az elme. Az érvelésnek „saját tudásán belül” kell maradnia, az előfeltevések nem lehetnek tudományon kívüli hitelözmények (preambula fidei). Az I. Vatikáni zsinat *Dei Filius* dokumentuma filozófiailag, avagy a tudományos érvelés felől tekintve egy ismeretelméleti lehetőséget dogmaként fogalmaz meg, amely természetesen válhat ugyan a hit forrásává, de a tudományos bizonyítás alapjává aligha: „Az Anyaszentegyház hiszi és tanítja, hogy Isten, aki minden dolog kezdete és vége, a teremtett dolgokból az emberi ész természetes világosságával biztosan megismerhető, mert »ami benne láthatatlan a világ teremtésétől fogva, műveiből megérthető és látható« (*Róm 1,20*).”⁶⁵

A hittételek „nem evidens módon igazak a számunkra, és olyan eljárás sem áll rendelkezésünkre, amelynek segítségével – mint a bizonyító szillogizmusok

arithmon hoszaper episztametha. Dzétumen de tettara, to hoti, to dioti, ei eszti, ti esztin.)

⁶¹ Marcus Fabius Quintilianus: *Szónoklattan*. III. 6. 8. Kalligram, Pozsony, 2008. 241. Ford. Kopeczky Rita. (in omni disputatione quaerantur, an sit, quid sit, quale sit?), In. Quintilianus: *Institutio oratoria*, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0059%3Abook%3D3%3Achapter%3D6%3Asection%3D80>

⁶² *Szent Ágoston Vallomásai*. X. 10. 17. i.m. 256. (tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, in: Augustinus: *Confessiones*, Migne, Patrologia latina, 32. i.m. 786.

⁶³ Aquinói Tamás: *Summa contra Gentiles*, I, 3.

In. <http://www.corpusthomicum.org/>

⁶⁴ David Hume: *Beszélgetések a természetes vallásról*. Atlantisz, Budapest, 2006. 27. Ford. Harkányi András.

⁶⁵ Conc. Vaticano I. 1870. *Dei Filius*, In. Heinrich Denzinger – Peter Hünermann: *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 3004. i.m. 1046.

konklúzióinak esetében – meggyőződhetnénk az igazságukról”⁶⁶ – írja Borbély Gábor, s valóban: miután minden episztemológiai kényszer nélkül igaznak tekinthetők a vallással kapcsolatos állítások, az egyetértés vagy az elutasítás nem a helyes érvelés eredménye, hanem a benne való hit vagy hitetlenség személyes pozíciója lehet csupán.

Legfeljebb hitvita, valóságos disputa nélkül.

⁶⁶ Borbély Gábor: *A lehetetlen másolatai. A vallásfilozófia alapjai*. Osiris, Budapest, 2018. 111.