

HAMVAS BÉLA ÉS ALBERTUS MAGNUS A SZÉPRŐL

ADAMIK TAMÁS

Jelen előadásomban Hamvas Béla (1897–1968), Pseudo-Dionysius Areopagita (5. sz. vége – 6. sz. eleje) és Albertus Magnus (1193–1280) tanítását mutatom be a szépről. Hamvas Béla véleményét *Az Aphaia-templom* című tanulmányában fejti ki: *Sziget 2* (1936) 57–38. Albertus Magnus pedig a szépről alkotott elképzeléseit Pseudo-Dionysius Areopagita *De divinis nominibus* (Az isteni nevekről) című művéhez írt nagy kommentárjában juttatja kifejezésre, annak is a 4. fejezetében (a kommentár 1250 körül Kölnben keletkezett): Albertus Magnus: *Dionysius Az isteni nevekről*. Negyedik fejezet. Fordította Adamik Tamás. In: *Az égi és földi szépről*. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Közreadja Redl Károly. Gondolat, Budaapest 1988, 376–401.

Előadásom három részből áll. Az 1. részben ismertetem Hamvas Béla véleményt a szépről, a 2.-ban Dionysius Areopagitáét és Albertus Magnusét ugyanerről, a 3.-ban pedig végső konklúzióként összehasonlítom a szóban forgó szerzők véleményét.

I. Lackó Miklós ezt írja **Hamvas és Kerényi** Kapcsolatáról: „Hamvas eredetileg szorosan kapcsolódott Kerényihez és köréhez (1935–1939-ben még érdekes tanulmányokat írt a *Sziget* mindhárom számában.”¹ Lackó idézett megállapítását rögtön helyesbítenem kell. Hamvas csak a *Sziget* első és második számában publikált; két tanulmányt 1935-ben és hármát 1936-ban. A *Sziget* harmadik száma, amely 1939-ben jelent meg, Hamvastól nem közöl írást.

Jelen előadásomban először Hamvas *Az Aphaia-templom* című tanulmányát elemzem, amely a *Sziget* második számában látott napvilágot 1936-ban.² A tanulmányt Hamvas 5 részre tagolta. Az hogy éppen 5 részre oszlik tanulmánya, nem véletlen, hiszen Hamvas kedveli a számmissztikát: az 5 az egyesülés és a középpont, a harmónia és egyensúly száma.³

¹ Laczkó Miklós: „Kerényi-levelek.” In: *Mitológia és humanitás*. Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára. Szerkesztette Szilágyi János György. Osiris Kiadó, Budapest 1999, 150.

² Hamvas Béla: „Az Aphaia-templom.” *Sziget 2* (1936) 57–68.

³ Jean Chevalier, Alain Cheerbrant: *Dictionnaire des symbols*. Paris (1982). Treizième réimpression 1992, 254: „Il est signe d'**union**, nombre *nuptial* disent les Pythagoriciens; nombre aussi du **centre**, de l'harmonie et de l'équilibre.”

Az 1. részben megállapítja: „A görög templom sohasem érthető egészen a hely nélkül.”⁴ Az Aphaia-templom is az épület számára választott helyen épült. Ott is történt valami, ahogyan Eleusisban Déméter megajándékozta az embert búzával. A mythos a hely geniusáról beszél. Azért épült éppen itt a templom, mert a hely szent, például Delphoi apollóni. Ezért „minden helynek van geniusa: a természet mindig utal a természetfölöttire.”⁵

A görög tájban négy elem van: az ég, a tenger, a szikla és a növény. Ebben a tájban minden tiszta. De van benne valami fájdalmas is. Mert a végső határon áll. A görög hely geniusa: a szellem. Csak itt érthető meg, mi a logosz: a dolgok lángja, a tárgyakból sugárzó értelem. Az egész görög táj káprázat: „Aigina fokán, fent, ahol az Aphaia-templom áll a fehér kőzetten, fölötte a kék ég, a hegyoldal benőve fával s lent távolban, mélyen a tenger, – ugyanaz a sugárzás, a szellemi-táj, azt lehet mondani: a végsőkig fokozva” (59).

„Egy mythos azt mondja, hogy: Aphaia szép fiatal nő volt, s szerelemtől üldözve itt talált menedéket. Megpihenhetett, a hatalom, amelynek rettenetességét artemisi lényre érezte, nem űzte tovább.”⁶ *A vidék erről a békéről beszél.*⁷ Szelid, simogató és mosolygó táj. Itt áll az Aphaia-templom, ahol távol vannak az istenek, mint üldöző hatalmak, de jelen vannak, mint *megnyugtató szellemek*, – szelíden simogatnak s arcuk nem villámlik, hanem *mosolyog*.⁸

A 2. részben Hamvas kiemeli: A művészetben mindig a titok nyilatkozik meg. A rejtély, bár feltárul, mégis elmondhatatlan. A hely is, a mythosz is elmondhatatlan. Belőle csak a benyomást lehet felfogni, amit az emberre tesz. A félelmetesség távolléte csak hangulat. Az épület a táj és a mythosz ugyanazt érezteti: *a kiengesztelődést*. De nem ez a titok.

„Amikor a szentélyt feltárták, a többi töredék között egy fejet is találtak. Csak az orr egy része törött le, és valami a homlokból. ... Arra is gondoltak, hogy talán sphynx-fej, vagy Aphaia feje. Mosolyog. Azt mondják: archaikus mosoly.”⁹ Ez a

⁴ Hamvas 1936, 57.

⁵ Hamvas 1936, 78–58.

⁶ Aphaia eredeti neve Britomartis, aki Zeus leánya volt Krétán, nimfa és vadász nő. Minós, Zeus fia beleszeretett, üldözte, de Dikté-hegység egyik sziklájáról a tengerbe vetette magát. A halászok kimentették, és Artemis istennő rangra emelte. Aigina lakói szerint egy halász csónakján Britomartis Aiginára érkezett. A halász meg akarta erőszakolni, de az istennő eltűnt az erdőbe. Aiginán már nem Britomartisznak hívták, hanem Aphaianak, mert hirtelen láthatatlanná (*aphanés*) vált; vö. Kerényi Károly: *Görög mitológia*. Fordította Kerényi Grácia. Gondolat, Budapest 1977, 100.

⁷ Hamvas 1936, 59.

⁸ Hamvas 1936, 60.

⁹ Hamvas 1936, 60. Sajnos, Hamvas nem tünteti fel forrását, ezért nem tudjuk megítélni, hogy valóban szép-e ez a leányfej.

mosoly azt is elmondja, mi az archaikus mosoly: nem lehet eldönteni: gyönyörűség ezt elviselni, vagy már fájdalom; szelíd az, vagy félelmetes. Az Aphaia oromzatának szoborcsoportjában Pallas Athéné harcoló férfiak közepében áll: mind mosolyog, úgy mint a leányfej.¹⁰ Nem derű ez, annál áthatóbb, nincs benne vidámság, mégsem ijesztő: „A szépség mosolyog itt: a szépség mint rejtély, nyíltan, mégis titokzatosan, ez a szépség, amit az arc is kifejez és elmond, vagyis a kifejezhetetlent és elmondhatatlant.”¹¹

Csak aki e fejet megértette, az tudja, mi a szépség. Megérteni pedig – megérezni a szellemet – mondja Helvétius:¹² „szellemmel érzéklni”.¹³ Érzéki átélés ez is, de a szellem érzékisége. „Megérteni annyi, mint beszívni a szellembé, lenyelni a szellembé, szellemmel végigtapogatni és szellemmel látni.”¹⁴ Ez a legtöbb, amit még el lehet bírni. A szépség nem más, mint a borzasztó kezdete, amit még el lehet viselni. Van egy határ, amelyen túl az ember megszűnik. Ez az istenek világa, ennek a határa az, amit még lát, de már nem látja. Ez a szépség. Ezen a határon van a szépség. A művészet mindig titkot mond; azt a titkot, amit elrejt. „Ez a szépség mosolya, az Aphaia-mosoly.”¹⁵

A 3. részben azt feszegeti Hamvas, hogy amit szépségnek mondanak „tulajdonságoknak az összessége, melyet a fiatal nőről választottak le. ... ha szép, eredetét mind ősképéről, a fiatal nőről vette.”¹⁶ Ha valami szép, az rokon a fiatal nővel, aki rokon a „túlnannal.” De a fiatal nőben nem a nő a szép. Nőnek lenni más, mint szépnek lenni. Mégis csak a nő a szép, mert „az a bizonyos csontolvasztó Aphaia-mosoly, az a fiatal nőn keresztül sugárzik az emberre. És pedig nem azért, mert ez nőiességének tulajdonsága, hanem azért, mert a nő tulajdonsága a túlnannak.”¹⁷

A fiatal nő kezdete a kibírhatatlannak: lényében megnyilatkozik a legtöbb, amit még el lehet bírni. A fiatal nő az ember érintkezése a rettenetessel. Ő maga éppoly rabja ennek a borzasztónak, mint az, aki őt csodálja. A szépség nem boldogság: a fiatal nők tudják ezt. Inkább kényszer, nincs benne semmi nyugalom. „Az ember védekezik ellene, de a túlnan győz s az ember foglya lesz, rabja, bolondja. ... A szépség a fiatal nőben a *présztér*; a forró lehelet, ami perzseli. Rettenetes hatalom ez, amely a nőt folyton úzi, ... Szépnek lenni annyi, mint annak határán állni, amit

¹⁰ Az Aphaia-templom timpanonját (orommezejét) lásd: William R. Biers: *The Archaeology of Greece: An Introduction*. Revised Edition. Cornell University Press, Ithaca and London (1980) 1987, 171–173. Ez a kiadvány a timpanon alakjainak maradványait közli, de a leányfejet nem.

¹¹ Hamvas 1936, 61.

¹² Claude Adrien Helvétius (1715–1771), francia filozófus.

¹³ Hamvas 1936, 61.

¹⁴ Hamvas 1936, 61.

¹⁵ Hamvas 1936, 62.

¹⁶ Hamvas 1936, 62.

¹⁷ Hamvas 1936, 63.

még az ember éppen el tud viselni – annyi, mint érintkezésbe lenni a túlnnallal, ...érezni magában a borzasztó erőt, – annyi, mint közvetlenül az istenek világának a sugaraiból élni.¹⁸

„A szerelem csak az a nyelv, amire az ember lefordítja az istenek világának titkát, de a titok titok marad és annak is kell maradnia. A *fiatal nő csak jel*, aki a határon áll, és a földre bocsátja kibírhatatlan sugarait, s mialatt e fényben elég a világ, elég a fiatal nő is.”¹⁹

A 4. részt azzal kezdi Hamvas, hogy egyesek szerint a szépség csábít: az a módszer, amivel a természet lépre csal. Schopenhauer a szépségben becsapást szimatol. „Egyesülésre csábít!”²⁰ A szépség rejtély, de amit rejt, meg lehet látni, ha nem is lehet meglátni soha. Amit az ember megtapasztal, az éppen annyi, amennyit még el lehet bírni. A nő közelebb áll a természethez. A természet pedig mindig utal a természetfölöttire. „A fiatal nő szépsége éppoly kapcsolat a túlnnallal, mint az öreg nő kapcsolata az alvilággal és a démonokkal. ... A nő lénye mindig több, mint csupán a természet, és mindig ez a több az, ami lényét meghatározza: fiatalkorában szépsége, öregkorában démonizmusa.”²¹ A fiatal nő csábítása, játéka, az öreg nő házsártossága, alattomosága.

A fiatal nő tudja, hogy szép, és tudja, mit jelent, hogy szép. Nem békére, nyugalomra vágyik, hanem hatalmat, dicsőséget akar. Égni akar és égetni. Forró lehet akar lenni, és meg akarja olvasztani a világot. Győzni, pusztítani akar. Amikor szebb akar lenni, „mindig többet és többet akar a túlnnallól.”²²

Az 5. részben jön fokozás. „A tájból nőtt a templom, a templomból a szobor, a szoborból a mosoly, a mosolyon át belátni a szoborba, a szobron át a templomba, a templomon át a tájba, a tájon át pedig meglátni a rettenetést, az embernél magasabb létet, a természetfölöttit.”²³ Most már érthető, hogy az aiginai hegyen miért fájdalmas a ragyogás, s miért van az, hogy nem tudni, a töredék fej mosolya szelíd vagy félelmetes. Azért, mert szelíd is, meg félelmetes is, csábít, miközben emészti az embert. Többet már az ember nem bír ki. Végső határon áll.

A templom oszlopai dór oszlopok, olyanok, mint az athéni Parthenonéi. Ami az athéni és az aiginai oszlopok közötti különbség, azt a korból és a kőből nem lehet megérteni. „Az Aphaia-templom oszlopai ugyanabból a mosolyból valók, amit a fej sugároz, ami ott látható az oromzaton Pallas Athéné arcán, a körülötte levő

¹⁸ Hamvas 1936, 64–65.

¹⁹ Hamvas 1936, 35.

²⁰ Hamvas 1936, 65.

²¹ Hamvas 1936, 66.

²² Hamvas 1936, 67.

²³ Hamvas 1936, 67.

harcosokén, az egész templomon és a tájban. Szörnyű és megragadó – simogató és megremegtet –, gyönyörű és fájdalmas. A túlhan itt, ezen a helyen megenyhül, anélkül, hogy feladná magából a borzasztót. Az istenek világának lángoló elemei kiengesztelve mosolyognak. Ebből a kiengesztelő mosolyból készült az egész templom: ez a titka, ez a kimondhatatlan mondanivalója.²⁴

II. **Albertus Magnus, eredetileg Albert von Bollstädt**, 1193-ban született a svábföldi Lauingenben, grófi családból. 1229-ben belépett a dominikánus rendbe, Párizsban magiszteri fokozatot szerzett, majd 1249-ben megszervezte a rendi főiskolát Kölnben. A Magnus, a „Nagy” nevet óriási műveltsége miatt kapta meg kortársaitól.²⁵ Az arisztotelészi tanokat az újplatonikus tanokkal ötvözte.²⁶ Párizsban Aquinói Szent Tamást is tanította. Esztétikai nézeteit **Pseudo-Dionysius Areopagita** *De divinis nominibus* (Az isteni nevekről) című művéhez írt nagyszabású kommentárjában fejtette ki.²⁷ Dionysius Areopagita görögül író ismeretlen szerző álneve, aki az 5. század végén vagy a 6. század elején élt, de annak a Dionysiusnak mondja magát, aki Szent Pál areopagoszi beszédének hatására megtért (ApCsel 17, 34). Ezért teszik a szakirodalomban a neve elé a *Pseudo* – ’hamis’ minősítést.²⁸ Albertus Magnus tárgyalásmódjában a skolasztikus módszer klasszikus szabályait követi, továbbá az újplatonikus-dionüszioszi fényesztétikát kombinálja az arisztotelészi forma fogalommal.²⁹ Művének 4. fejezetében Isten szépségével foglalkozik. Először idéz egy részletet Dionysius szövegéből, azután kommentárokat fűz hozzá.³⁰

Az 1. részben ezt a szöveget idézi *Az isteni nevekről* című munkából:

*Ezt a jót úgy is dicsérik a szent teológusok, mint a szépet és mint a szépséget és mint a szeretetet és mint a szeretetreméltót, és még amilyen más megfelelő elnevezése csak van Isten széppé tevő és kedvesnek tartott szépségének. ... szépnek azt mondjuk, ami részesedik a szépségből, szépségnek pedig a minden szépet széppé tevő okban való részesedést.*³¹

²⁴ Hamvas 1936, 68.

²⁵ Vö. Ingrid Craemer-Ruegenberg: *Albertus Magnus*. Beck, München 1980, 28–37. Pierre Michaud-Quantin: *La psychologie de l'activité chez Albert le Grand*. Paris 1966, 7–12.

²⁶ Frederick Copleston, S. J.: *A History of Philosophy*. Doubleday, New York 1985, II, 296–297.

²⁷ A mű felépítését lásd Endre von Ivánka: *Der Aufbau der Schrift «De Divinis Nominibus» des Pseudo-Dionysios*. *Scholastik* 55 (1940) 386–399.

²⁸ Vö. Szörényi László: *Dénes, Areopagoszi Szent*. *Világirodalmi Lexikon* 2 (1972) 648–649.

²⁹ Francis Ruello: *Les „noms divins” et leurs „raisons” selon saint Albert le Grand commentateur du „de divinis nominibus”*. Paris 1963, 69–129.

³⁰ Albertus Magnus: *Dionysius Az istenei nevekről című művéről*. Fordította: Adamik Tamás. In: *Az égi és földi szépről*. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez. Közreadja Redl Károly. Gondolat, Budaepst 1988, 379.

³¹ Redl 1988, 377.

Az idézett részt többek között így kommentálja Albertus Magnus: „Amikről Dionysius tárgyalt értekezésében, azok valamennyien isteni kiáradások, azaz bizonyos ajándékok, melyek Istenből a teremtményekre áradnak, s általuk a teremtmények isteni hasonlóságok birtokába jutnak.”³² Az első kiáradás, amely az értelem felé irányul, az igaz megismerésére vonatkozik. Azután ez az igaz felragyog, és a jó fogalmában ragadjuk meg, s így végül vágyakozás ébred iránta. Az abszolút igaz megismerésének a fény kiáradása felel meg, az igaz megismerésének pedig, aszerint, hogy a jó fogalmát is magába foglalja, a szép kiáradása felel meg, a vágyakozás mozgásának pedig a szeretetreméltó kiáradása.

„A szép fogalma három dolgot foglal magában, tudniillik a szubsztanciális vagy a járulékos formának az anyag arányos és határolt részei fölötti ragyogását, ahogy a testet a színnek az arányos tagok fölötti tündöklése miatt mondjuk szépnek; s ez úgyszólván a faji különbség, amely a szép fogalmát teljessé teszi. A második az, hogy vágyat kelt önmaga iránt, s ez annyiban tulajdona, amennyiben jó és amennyiben cél; a harmadik, hogy mindent magába gyűjt.”³³

Dionüsziosz 2. szövegrésze így hangzik:

*A szuperszubsztanciális szépet azonban mégis szépnek mondjuk, az általa minden létezőnek sajátosságuk szerint adományozott szépség miatt. Ez a fény hasonlatosságára ragyogással bocsátja be mindenbe sugara forrásának széppé tevő adományait... minden önmagához hív, amiért is 'kallosznak' nevezzük.*³⁴

Albertus szerint ez a rész azt jelenti, hogy „minden szép közül a szuperszubsztanciális mondjuk szépségnek, tudniillik Istent,”³⁵ mert az általa létrejött minden dolognak ő adja a szépséget. Amiként a testi szépséghez szükséges, hogy meglegyen a tagok illő arányossága, és hogy a szín átragyogjon rajtuk, s hogy ezeken átragyogjon a forma világossága.³⁶ A szépség ugyanis mindenben vágyat ébreszt önmaga iránt. Amiért is a görögöknél a szépet kallosznak, azaz mintegy 'hívónak' mondják.³⁷

A jó fogalmához tartozik, hogy a vágy célja legyen, és azt önmaga felé mozgassa, ezért úgy határozza meg a Filozófus, hogy 'a jó az, amit mindenki kíván'.³⁸ Az erkölcsös pedig még hozzáad valamit a jóhoz, azt, hogy saját erejével és értékes voltával vonzza magához a vágyat. A szép pedig ezen is túlmenően hozzáad ehhez egy bizonyos sugárzást és világosságot az arányos részek fölött.

³² Redl 1988, 377 – 378.

³³ Redl 1988, 379.

³⁴ Redl 1988, 381.

³⁵ Redl 1988, 381.

³⁶ Redl 1988, 383.

³⁷ H. Pouillon: *La Beauté chez les scolastiques*. AHDLM 15 (1946) 263–329).

³⁸ Redl 1988, 384.

Dionüsziosz **3. szövege** így szól:

*Szép pedig, mint a legszebb és egyben szép fölötti, és mindig azonos módon létező és egyformán szép, és nem keletkező és nem pusztuló, és nem növekvő és nem csökkenő, és nemcsak valamely részében szép, hanem mindig létező szép, és minden szép forrása.*³⁹

A szép tehát az első szépben fogyatkozás nélkül megvan. Mindig azonos módon létezik, mert ugyanattól az egyszerű formától kapja szépségét. És egyformán szép, mert az a forma, amely a szépség oka, mindig ugyanazon módon létezik. És nem keletkező és nem pusztuló, mert nincs oka, amely által szép lenne, hanem önmagától szép, ezért elveszíthetetlen szépséget birtokol, mivel – ahogy Avicenna bizonyítja – mindaz, ami mástól kapja a létét, önmagában véve lehetséges, és önmagától hajlamos a nemlétre. Nem növekvő és nem csökkenő, mivel nincs ok, amely a szépségét növelné. És nemcsak valamely részében szép, ami a dolog részeit illeti. És nemcsak egyszer szép, máskor pedig nem, ami a mérő idő részeit illeti. Isten tehát összes okozatához viszonyítva szép minden egyes faj szerint.⁴⁰

Dionüsziosz **4. szövege a következő:**

*Ugyanis az összes szép egyszerű és természetfölötti részében minden szépség és minden szép ok szerint egyformán előre létezett. Ebből a szépből következik minden létező számára, hogy mindegyik sajátos fogalma szerint szép; és a szép miatt áll fenn minden egyetértése és barátsága és egyesülése, és a szép egyesít mindent.*⁴¹

Isten tökéletes szépségét három módra vezeti vissza, „vagyis arra, hogy az *ön-maga szerint szép*, azaz lényege szerint, és ebből következik, hogy szépsége csupán egyetlen formától származik, s hogy nincs oka szépségének sem a lét tekintetében, sem a növekedés tekintetében. A második az, hogy a szépségben *önmagával egyenlő*, és ebből következik, hogy ugyanazon a módon saját formája a szépség oka, és hogy nemcsak egyik részében szép a másik nélkül, vagy az idő bizonyos részében igen, a másikban pedig nem. A harmadik az, hogy túlaradó mértékben önmagában *előre birtokolja a szépséget*, mely forrás-oka, minta és ható oka minden szépségnek, és ebből következik – mivel nem más dologtól kapja, hanem előre birtokolja önmagában –, hogy minden dolog vonatkozásában egyaránt szép, akár ugyanabban a fajban, akár különböző fajokban.”⁴²

³⁹ Redl 1988, 384.

⁴⁰ Redl 1988, 385–386.

⁴¹ Redl 1988, 388.

⁴² Redl 1988, 388.

Dionüszosz 5. szövege ezt mondja:

*Emiatt azonos is a jóval a szép, mivel a szépet és a jót valamennyi ok szerint minden kívánja, és nincs olyan létező, amely ne részesedne a szépből és a jóból.*⁴³

Albertus először megjegyzi: Eddig „Tárgyalt a szépről önmagában. Itt a jóval való azonossága szerint tárgyal róla.”⁴⁴ Majd így folytatja:

„Azt mondtuk, hogy minden a szépben van, mint ható-okban, cél-okban és minta-okban, *emiatt azonos is a jóval a szép, mivel a szépet és a jót valamennyi ok szerint minden kívánja*, azaz általános ok szerint, ugyanis minden okozat kívánja elérni az első általános ok jóságát és szépségét. – *Vagy valamennyi ok szerint*, azaz az okozás bármely módja szerint és bármely ok hozza is létre az okozottat, s mivel csak akkor vágyakozik valami valamire, ha az valamiképpen hasonló hozzá, ahogy Boethius tanítja,⁴⁵ és minden annyiban hasonló a jóhoz és széphez, amennyiben részesedik belőlük, ezért ebből következik, hogy *nincs olyan valóságosan létező* – tudniillik olyan, ami teljes léttel rendelkezik –, *ami ne részesedne a szépből és a jóból.*”⁴⁶

III. **Összegezeként** érdemes összehasonlítani Hamvas Béla és Dionysius Areopagita, illetve Albertus Magnus tanítását a szépről, már csak azért is, mert eddigi tudásom szerint Hamvas Béla ismerte Dionysius Areopagitával szóban forgó írását. Ezt írja ugyanis: „Epiphoteízisz, gondoltam. Görög szó. Dionüsziosz Areopagitának Isten neveiről írott könyvében találtam, és annyit jelent: gyermeki viszony Isten iránt, aki az ember szívében megpihent, és jóságosan az emberre mosolyog.”⁴⁷ De Albertus Magnust eddig még nem találtam meg nála. Az *Anthologia humana*ban például nem közöl részletet, sem Dionysius Areopagita, sem Albertus Magnustól.⁴⁸ Első és legfontosabb hasonlóság, hogy mindhárom szerző a szépet, a szépséget Istennel hozza kapcsolatba, isteni tulajdonságként értelmezi. A második hasonlóság, hogy mindhárman azt állítják, hogy a szépség magához vonz, magához hív: minden magába gyűjt. A harmadik hasonlóság az, hogy mindketten említik a fényt, mint a szép egyik alkotóelemét⁴⁹ Ami a különbségeket illeti, három

⁴³ Redl 1988, 391.

⁴⁴ Redl 1988, 391.

⁴⁵ Vö. Boethius: *De hebdomadis*. In: *Patrologia Latina*, 64, 1314B.

⁴⁶ Redl 1988, 391.

⁴⁷ Hamvas Béla: *A babérligetkönyv*. Esszék (1932–1945). Első kiadás. Budapest 1993, 118.

⁴⁸ *Anthologia humana*. Ötezer év bölcsessége. Összeállította és bevezette Hamvas Béla. Hatodik kiadás. Átdolgozta és sajtó alá rendezte Kemény Katalin. Média Kiadó, Budapest 2008, 172–177.

⁴⁹ Vö. Edouard Henri Wéber: *L'interprétation par Albert le Grand de la Theologie mystique de Denys Ps-Aréopagite*. In: Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980 herausgegeben

különbség szembeötlő a két filozófus között: Hamvas Béla a fiatal lányról vonja le a szépséget, s azt a túlvilággal, Istennel hozza kapcsolatba. Albertus Magnus pedig Isten szépségéből indul ki, és onnan kiindulva jut el az emberhez: Isten szépségéből részesül minden teremtmény, emanáció, kisugárzás formájában. A második különbség: Hamvasnál a túlvilág vagy Isten közelsége gyönyörűséggel és borzalommal jár együtt. Albertus nem említ effélét. A harmadik különbség írásaik műformájában van: Hamvas Béla az esszé műfajában fejt ki gondolatait, talán ez lehet az oka, hogy nem adja meg azt forrást, amelyből az Aphaia-temlomra vonatkozó ismereteit vette. Ez mindenképpen kifogásolható, mert így kutatásának legfőbb tárgya, a szép leányfej ellenőrizhetetlen. Albertus Magnus a skolasztikus módszer szerint dialektikus formában tárgyalja témáját, amelynek a struktúrája a következő: 1. a tétellel kapcsolatos bevezetés; 2. ellenérvek a tétellel szemben; 3. megoldás; 4. az ellenérvek cáfolata.⁵⁰

von Gergert Meyer OP und Albert Zimmermann. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1980, 409–439.

⁵⁰ Vö. Redl 1988, 377–378; a skolasztikus érvelés struktúrájáról lásd: Kurt Flash: *Introduction à la philosophie médiévale*. Éditions Universitaires de Fribourg Suisse 1992, 143–147.

TUDOMÁNYUNK TÖRTÉNETE ÉS MŰHELYEI
