

Pierre-Marie Emonet O.P.

ISTEN A DOLGOK TÜKRÉBEN

Negyedik rész

Ötödik fejezet

A világ viszonya Istenhez és Isten viszonya a világhoz

*„Látnánk a semmiből fölfakadni a világot
édeni meztelenségének leplezetlen ragyogásában,
mint egy, az isteni kapcsolatból származó
merőben új és áttetsző Rózsát”*

(Egy karthauzi szerzetes)

A negyedik fejezetben felfedeztük, hogy a dolgok legmélyén olyan tökéletességek vannak, amelyeknek egyedül Isten az Oka és Adományozója. Ennek a fejezetnek az volt a végkövetkeztetése, hogy a szubzisztencia, a létezés és a lényeg, mint olyan, létbeni tökéletesség, vagyis minden lény, minden létaktus alkotó tökéletessége. Aki belátja ezt, az látja, hogy ez a világ Istenen függ. Látja, hogy Isten minden létező Léte.

De fölvetődik még egy, finom feldolgozást igénylő probléma: Hogyan határozzuk meg azt a kapcsolatot, amit ez a világ fönntart Istennel? Milyen a világ viszonya Istenhez?

Két szélsőséges álláspont kínálkozik számunkra. Néhányan azt gondolják, hogy ha Isten közvetlen fönntartó oka a dolgok egész létének, minden létaktusnak, akkor ezek elpárolognak, feloldódnak Istenben. S másrészt azt is mondják, hogy ha a dolgok léte semmit sem kap Istentől, ez a lét alapjában átlátszatlan, tömör, teremtetlen, bármiféle kapcsolat nélkül Istennel. Egy Istentől való függőségi viszony veszélyes lenne – mondják ők – a világ megbízható szilárdságára. Isten magába szívna azt. Elveszítené a létét. A dolgokat illetően, ontológiai viszonylatban megszűnik velük minden kapcsolat. Lehetetlen lesz a világnak bármiféle kapcsolata az emberrel, az ismeréssel, a szolgálattal. Az ember közbelépése előtt a dolgok léte tehetetlen blokként jelenik meg, amelyhez az ember adja első formáját. Az ember közbelépése előtt a lét semmivel sem rendelkező lét lenne. A lét egy lényegi nemlét. Itt eszünkbe jut Jean-Paul Sartre törő-zúzó kijelentése: a dolgoknak nincs lényege, mert nincs Isten, aki azokat elgondolja /12/. Fönntebb elmondtuk, mit kell gondolni erről az állításról.

Ezzel szemben bizonyos filozófusok azért, hogy elgondolhassanak valamilyen kapcsolatot Isten és a világ között, Változást tételeznek Istenben. Olvassuk újra ezt a Hegellel kapcsolatos Jacques Maritain idézetet:

„Isten a dolgok megvalósulásánál benne rejlően van jelen. Ő és azok, egyaránt, mint Gondolat. Ő maga, akit (Hegel) tagad és újra megtalál a világegyetem, az idő létrehozásában és a történelem folyásában – a Szellem tökéletes gazdagságának kifejlődésében – Ő bennfoglalt a Világok vagy a történelmi Szellemisségek mindegyikében, amelyek egymást követik az emberré válás folyamán...A történelem kálváriája nélkül a szellem lenne az élet nélküli magány” /16/.

Visszautasítjuk Istennek ezt a szemléletét. Megmutattuk, hogy Ő miért és hogyan van túl a kialakuláson és a sokaságon: mint alap Intelligencia, tiszta Ténylegesség, önmaga által fönnálló Létező. Nem, Istennek a világhoz való kapcsolatát és a világnak Istenhez való viszonyát másként kell elképzelnünk.

De ehhez a ponthoz érve csiszolnunk kell egy kicsit a „viszony” fogalmát. Mindenekelőtt azt kell mondanunk, hogy Isten és a világ közötti viszony mindig értelmi, míg a világ és Isten közötti kapcsolatok mindig reálisak. Mit is szeretnék mondani? Vegyünk egy példát a megismerés világából. Ne felejtjük el, hogy az isteni Intelligencia aktusa által született a világ. Ez a százszorszép a réten, amely tekintetemet magához vonzotta, mivel fehérsége és aranyos pici fejecskéje ragyog a füvek zöldjében, szüli a megismerés „viszonyát”. S az ismeret, amit tőle kaptam, nem változtatja meg a virágot. Benne semmi nem mozdult meg attól, hogy ismerem. A legkisebb rezdülésnek sincs nyoma benne. Mégis, ez az ismerés „kapcsolatot” létesít közte és köztem. És a százszorszép létében nem változott semmi. És így van jól. Ha a százszorszép létében valami változást szenvedne el mindenegyes alkalommal, amikor ismertté válik – s ez ezer számra lehetséges – hogyan adhatná ugyanazt az örömet ezernyi léleknek? Tehát egy ilyen fajta kapcsolat semmit sem változtat meg a százszorszépben. Az ilyen viszonyt a filozófiában értelmi viszonynak nevezzük. Az ismerő alany oldaláról azonban ez reális. A megismerő ténylegesen megváltozott. Pszichikai létében fölgazdagodott a dolog tárgyként beléje vált lététől. A dolog létével gazdagodott, meghagyva azt is és önmagát is a maga fizikai létében. Az ilyen kapcsolat „több létet” ad. Minden maradván önmagában, az ismerő magára ölt egy új létezési módot.

Analóg módon ugyanazt találjuk Isten Teremtésének a rendjében. Azt mondjuk, hogy az a viszony, amit a teremtés szül, valóságos a világ részéről, míg értelmi az Isten oldaláról. Mit akarunk mondani?

Hatodik fejezet

Amikor a filozófus a művésztől kér segítséget e titokzatos kapcsolathoz

*„Amikor létrejöttem a rejtek ölén
és megformáltál az anyaföld mélyében”
(138. zsoltár)*

A fenti elemzést a képzelet segítségével szeretnénk most újra kifejezni. Isten viszonya mindenegyres dolog létehez nem olyan drámai, mint ahogyan a Sixtusi kápolna mennyezetén az Atya herkulesi mozdulatából kibontakozik, és olyan sem, mint a Beauvais-i, egyébként nagyon szép Rózsa közepén lévő Pantokrátor szigorú látványa! Hogyan fordíthatnánk le plasztikusan azt, amit a nyelv csak annyi gyötrődés árán tud kimondani? Hogyan lehetne plasztikusan lefordítani a teremtő aktus szelídséggel teli erejét? Ezzel kapcsolatban így beszél a költő:

„Érzem, hogy ez a teremtett világ, amely csupán parabola jellegű és jelzésértékű sokadalom, nem alkalmas arra, hogy befogja Őt; ezzel szemben Ő az, aki három ujjával befogja a teremtést” /17/.

Lehet, hogy Filippo Lippinek sikerült? De hiszen már a természetfölötti világában vagyunk – berlini főművénel, a *Születés*nél. Látjuk az Atyát, amint szelíden hajlik a gömbölyded Gyermekek fölé, aki alszik az Időben. Elhagyja az Egeket és leszáll Rá három fénysugár. Sugallja ez, milyen csenddel takar be a teremtés minden dolgot. „Mikor mély csend borított mindent”... mondja a Bölcsesség Könyve /18/19,16/. A maga részéről Arisztotelész a metafizika fényében mondta, hogy „a tiszta Aktus betakar minden dolgot” /18/.

A szerető lény képét is alkalmazhatjuk. Ekkor a célokság szférájába lépünk. Egy teológus, aki kedvelte ezt a képet, írta: „Isten szinte felszívja a létet a nemlétből. Fölszívja, vagyis hogy Ő nem mozdul. Ez egy kicsit Dante képe az Isteni Színjátékban, amikor azt mondja, hogy „mindent a szeretet mozgat, a vágygal”. A szerető, hogy úgy mondjam, vonzza a vasport, de anélkül, hogy maga mozgásban lenne; mindent mozgásba hoz, anélkül, hogy mozogna” /19/.

És ez a teológus így folytatja:

„Két egymást kiegészítő képet használhatnánk. Egyrészt mondhatnánk, hogy itt van Isten hatalma, amely megnyilvánul, hogy kimutassa az isteni

kezdeményezést, amely előhossa a világegyetemet, és ugyanakkor egy másik képen Isten felszívja a világot a semmiből” /20/.

Arisztotelész még hozzáteszi, hogy valamely ható ok átadhatja aktusát, anélkül, hogy mozgásban lenne. Szerette fölhozni a tanító példáját. „Ugyanazt a tanítást fogadja be a tanuló, amit ad a tanító.” S hozzáteszi:

„Semmi akadályja sincs annak, hogy ugyanaz az aktus két különböző alanyhoz tartozzon. Nem szükséges, hogy az oktató lény ’fogadja’ a tanítást, az vissza-hasson rá, vagyis hogy megváltozzon. A tanítás tartalma ugyanaz a diáknál és a mesternél. De a diáknál ez a tartalom az előtte álló személyben van jelen ténylegesen” /21/.

Így Isten aki a Létteljesség, adja a létet. Ő nem nyer semmit. Ő ad minden létet. De Ő, aki a tényleges lét, nem kap semmit. Szent Tamás végső következtetése:

„Egyedül Isten tökéletesen bőkezű, mivel Ő nem a maga javára cselekszik, hanem csupán azért, hogy jósága megnyilvánuljon, és így a dolgok részesüljenek a létben” /22/.

Végekvetkeztetések

*„A művészet küldetése, hogy
a viszonylagos dolgok világában
megtalálja az abszolútum szimbólumait
(és az Abszolútum tanújeleit)
(Pierre Reverdy)*

Szeretnénk föleleveníteni az esetleges világnak az abszolúttal való kapcsolatait, és tanújelét adni annak, hogy e világnak a dolgai bizonyos tekintetben az abszolútumról tesznek tanúságot. Ezért át szeretnénk adni a szót a költészetnek. Úgy gondoljuk, hogy olykor – talán gyakran – a költészet valódi metafizikai intuíciót hordoz. Saint John-Perse ténylegesen így töprengett:

„Ki megy messzebbre, és jön távolabbról,
a fontolgató gondolat, vagy a költői lendület?” /1/

És pontosítva a költői gondolatvilágot, hozzáteszi:

„Az analóg és szimbolikus gondolkodással a közvetítő kép távoli fényével és megfeleléseik játékaival, a távoli asszociációk és reakciók ezernyi láncolatával, végül a nyelv kegyelméből, melyben magának a Létnek a mozgása

terjed tova, a költő bizonyos szürrealitásba öltözik, ami nem mondható el a tudományról” /2/.

Könyvünk összefoglalásaként Anne Perrier egyik költeményét kommentáljuk.

„A rózsához” című költemény egy igencsak esetleges valóságról szól, amely azonban az abszolúthoz vezet.

Íme mindennek előtt a költemény:

I.

Elmúlt a nyár...
Kivérzett
A bágyadt levegőben
Vég nélkül remeg a fekete ribizli
Ó megtört idő!
Ó nap
Miért hívod elő a rózsát,
Hiszen meg kell halnia
A szavak elalszanak
Későre jár... Ó rózsá, már lehetetlen
Téged elfelejteni!
Közöttünk örökre megmarad
Ez a kapcsolat, ez az úr
Zokogtam
Téged látlak majd a zápor elmúltával
Lesz majd egy nyár
Lesz egy nyári reggel
Mikor elég nyugodt lesz már a szívem
Hogy örök hiányod
Kertje legyen

II.

A világ ezer tövis közé
Zárja titkát,
Ami oly drága nekem!
De ebben a fényben
És az elveszett illatokban
Támolyog a lelkem...
Hallottam a csend megsértését
Ó rózsá, megremegsz attól,
Hogy halhatatlannak tudod magad?
Hogy veszendőnek tudod magad?

III.

Békesség lelkem, békesség

A rózsá úton van csupán
Ki pusztíthatná el úgy,
Hogy meg ne rázkódtatná a világmindenséget?
Békesség lelkem, békesség
Nézd, közel van a rózsá
Hogy csillog az árnyékban a fájdalom
Semmit se látsz?
Elegendő lenne talán
Ha elrepülnének a méhek

IV.

Mint egy halotthoz
Beszélnek még hozzád hosszasan?
A madarak az asztalomon kopognak
Az idő behajol az ablakon
És issza az új időt
Angyal áll az ajtóban

V.

Rózsá, ó csoda
Magamban hordozlak szüntelen
Betöltesz engem vagy elhagysz
Abban a pillanatban, amikor elkápráztatsz
Légy bár titokzatosan elveszett
Az én földi szívem örökre
Csak a te átvonulásodat őrzí

VI.

Ki vagyok én, hogy megértsem
Tündöklő tanításodat
S vég nélkül kövesselek
A mindennapok törékeny lejtőin
A félelem abroncsával lábaimon
És a veséket átjáró hidegben
Nekem, kis bolygó homálynak
Te tanítanád a fenségést?

VII.

Fénylő éj
Nem megyek tovább
Itt van vége az útnak
Itt fogok leülni
Hogy várjam békében
Hogy múltjon az idő, a folyó
Rózsá, te magad nem vezethetsz át

A víz túlsó partjára
Maradjunk itt
Meghalva virágba borítod az egész völgyet
Elrejtőzöm a te ragyogásodban
Ma
Mert elég nekem a te titkod

VIII.

Eljön a nap, várom
Szökellve megyek elébe
Megcsókolom a lábait
Kedvesemnek szólítom
Elveszítem magamat csalóka szívében
Megpillantom ott megpillantom-e
A fehér rózsafát
Mikor csendesen elmúlt
Bíbor dicsőséged?

IX.

Ha nem tűntél volna el az idő kerekeivel
Te lennél az
Akinek az illata mámorossá tesz
Akinek páratlan kedvessége
Körülöleli álmodat
Áldott lennél
A rózsák között
Te angyali testbe
Öltözött

X.

Rózsa, az ég
Tiszta kiáradása
Útjaimon nem vagy több számomra
Mint a teljes örökkévalóság
Fölvillanó
Tünékeny jele
Szép vagy
A Szépségre vágyom én
Lobbantsd lángra a világegyetemet és hervadj el
Menj át a homályba, ahol elveszítelek
Hagyd szemeimre az éjszaka sötétjét
Boldog halál, boldog éj
Te vezetnéd el lelkemet
A Paradicsom falai alá? /3/

Ahhoz, hogy elkezdjük a költemény javasolt magyarázatát, lelkünkben élnie kell annak, amit Szent Tamás mond arról az ismeretről, amellyel Isten ismeri az egyedi dolgokat, ha lehet így mondanunk: *az egyedi lényegeket*:

„Amint Isten ismerte a többi lényt a saját Lényege által, amennyiben ez a Lényeg hasonlóságban van a dolgokkal vagy még (mondhatjuk) a ható okukkal, szükséges, hogy a Lényege elegendő legyen megismertetni vele minden dolgot, melyet Ő alkotott, s nem csupán egyetemes természetükben, hanem egyediségükben is. Ugyanezt mondhatnánk el magának a művésznek az ismeretéről, ha ő alkotná meg az egész dolgot, ahelyett, hogy csupán a formáját adja meg.”

És néhány sorral tovább hozzáteszi a következőt, ami a legfontosabb:

„Az isteni Lényegtől származik a dolgok minden alkotó elve, a specifikus természeté éppúgy, mint az egyediesülése. Isten így tehát a saját Lényege által képes ismerni minden egyedet” /4/.

Most Szent Tamásnak ezzel a következtetésével megerősítve elérkeztünk arra a pontra, ahol elkezdhetjük a költemény magyarázatát.

Egy nyári napon kapcsolat született „e rózsa” és a költő között. A szeretett lény szimbóluma ez a rózsa?

„Ó rózsa, már lehetetlen
Téged elfelejteni!
Közöttünk örökre megmarad
Ez a kapcsolat, ez az úr
Zokogtam”

Nyáridőben született ez a kapcsolat, a nap hevében és fényében. De az ősz, az eső összetörte az időt. A költő magát faggatja:

„Lesz majd egy nyár
Lesz egy nyári reggel
Lesz még
Mikor elég nyugodt lesz már a szívem

Hogy örök hiányod
Kertje legyen”

A költő tudja, ahhoz, hogy újra megtalálja „ezt a Rózsát”, nyugodt szív kellene – és ez elég is lenne. Tehát saját lelkéhez fordul. Ott csinál így helyet a Rózsa egyedi, de örök lényegének. Onnan szól sürgető hívás a lélekhez.

„Békesség lelkem, békesség”

A rózsza, vagy inkább „ez a rózsza” az általa szimbolizált világnak nem csupán a gyengeségéről vall. De hogy meghalhatott – ami lehetetlen – bizonyítja, hogy lényege máshol van; Istenben örök. Mert legelőször is Istenben formálódott és Benne halhatatlan!

„Ó rózsza, megremegsz attól,
Hogy halhatatlannak tudod magad?
Hogy veszendőnek tudod magad?”

Az Istenben formálódott rózsza itt modellje annak, ami az időben született és már eltűnt. Azonban ami Istenben van, és ami Benne egyedi is, nem veszhet el. Jól tudja ezt a költő!

„Ki pusztíthatná el úgy,
Hogy meg ne rázkódtatná a világmindenséget?”

Az elvesztés fájdalma közelebb hozta a rózsát. Még látható, de homályban. El kell hárítani ismerésének akadályait. De a költő sürget, egyedül a halál adja neki a rózsát. Egyébként a halál nem fog késlekedni. Sok jel szól arról, hogy közel az órája. Mert az óra nem megy tovább. Lehanyatlik a nappal. A halál felé hajlik. A költő panaszos éneket hallat:

„Rózsza, ó csoda
Magamban hordozlak szüntelen
Betöltesz engem vagy elhagysz
Abban a pillanatban, amikor elkápráztatsz
Légy bár titokzatosan elveszett”

Isten megtanította a költőnek, mi az értelme minden lénynek, különösen az „ő Rózsájának”. De ahhoz, hogy örvendjen e „ragyogó leckének”, szívének Isten mélységeibe kellene lakoznia. Azonban ez a rózsza nem vezetheti el a költőt az örökkévalóság partjaihoz.

„Rózsza, te magad nem vezethetsz át
A víz túlsó partjára”

A költőt megrészegítő rózsának nincsen isteni ereje. Teremtmény. Ezért képtelen átvinni a költőt a vízen, Isten örökkévalóságába, ahol ragyog ez a halhatatlan Rózsza.

„Rózsza, te magad nem vezethetsz át
A víz túlsó partjára”

Várákozunk itt. Ennek a világnak az éjszakájában. Az idő tovahalad. Várjunk arra a helyre, ahol végül teljes fényességben kontempláljuk majd a rózsát, egyedülálló lényegében. Ma a költő elrejtőzik a rózsza ragyogásában. Egészen áthatja benne az öröm.

„Megpillantom ott megpillantom-e
A fehér rózsát
Mikor csendesen elmúlt
Bíbor dicsőséged?”

A költő várákozik arra, hogy láthassa a „fehér rózsafát”. A fehér az örökkévalóság színe. Itt lent a rózsabokor zöld. De Istenben az örökkévalóság színét hordozza. Örök. Isten rendelése a lassú halál, fokról-fokra haladva, egészen az elmúlásig.

De haladva az időben, a rózsza szenved. Egyébként éppen ezért olyan értékes a számomra. De most magára ölti az angyalok testét.

Ez a kedves rózsa megjelent az időben. Majd eltávozott. De ezáltal felfedte nekem, hogy az ő egyedülvalóságának mintája Istenben van, mert nem halhat meg. Úgy haladt el tehát itt lent, mint egy tünékeny jel.

„Útjaimon nem vagy több számomra,
Mint a teljes örökkévalóság
Fölvillanó
Tünékeny jele”

Befejezhetnénk-e méltóbban ezt a könyvet, mint egy ilyen költeménnyel? A költő ugyanazt a lényegét kontemplálja, mely titokzatosan ellentétes ruhákba öltözik. Ugyanaz a „lényeg” egyszer a maga esetleges, tünékeny létével, egyszer pedig örök létezésével. Ez a kettős létezés tökéletes kölcsönös viszonyban van egymással, mert nem lehet őket egymás nélkül megérteni. De ki látja ezt? A metafizikus és a költő. A metafizikus és a költő „játszik a libikókán, időről időre az égbe emelkedve. A nézők jókat nevetnek játéukon; ők a földön ülnek /5/.

Azért kezdtük ezzel a költeménnyel könyvünk befejezését, mert a rózsa jól szimbolizálja a törékeny létet. Beszél-e nekünk valamely valóság a rózsánál jobban arról a lassú erőfeszítésről, amivel kidolgozza a lényegét? Létezik még virág rajta kívül, amely hozzá hasonlóan emlékeztet minket arra, hogy a teremtmények létezése ingatag? Hallgassunk meg egy másik költőt is:

„Eh, mit! Míg belélegezzük ezt az
isteneket éltető illatot,
csupán e mülékony kicsi szívhez jutunk,
amely, míg ujjaink között fogjuk, elhullatja
szirmait és szétfoszlik” /6/.

A lényeg és a létezés, ez a két erő alkotja meg minden dolog létét. Szent Tamás nekik tulajdonítja az elsőbbséget. A lényeg a jelenségek által mutatkozik meg. De a létezést éppen a külső megjelenések fátyolozzák el, melyek megállítják az ember tekintetét. Sok festő megmaradt a dolgok külső megjelenésének ünneplésénél. Azt ábrázolták boldogan. De látjuk, különösen a mi századunkban, hogy elhagyván ezeket a külső megjelenéseket, a jelenségeken túli valami felé fordulnak. A dolgok lényege vonzza őket. Cézanne pl. mindenk előtt azt ünnepli, ami alkot: „a dolgok építő hatalmát” /7/.

Másokat a jelenlétük, csodálatos létezésük bűvöl el. Yves Bonnefoy magyarázza, hogy Giacometti „el volt bűvölve attól a titokzatos aktustól, amely

által a dolgok a létben vannak mielőtt oly gyorsan visszahullanának a semmibe” /8/.

Honnan van nála, amint másoknál is, ez a szenvedély aziránt, hogy megfosszák tárgyukat természetes megjelenésüktől? Túlhaladva a tér szokásos méretein, *geometrizálják*, deformálják, absztrahálják a tárgyat, megnövelve méreteit, hogy megragadják ezt a misztériumot.

Éhes szellemünk számára az a legfontosabb, hogy szemléljük és kutassuk a dolgok lényegét, csodálkozzunk a jelenlétükön. A lényeg az anyagot megszervező erő, megtámasztja szerkezetét, napvilágra hozza, mint a rózsát. A létezés első látásra banális közhely. De ennél rejtettebb. Tőle származik a legnagyobb energia. Átíveli a nemlétet. Egyedül az értelem, „a láthatatlan méhecskéje” képes azt összegyűjteni a dolgok mélyéből.

Jól látszik, hogy egyedül a Biblia mutatja meg nekünk a létezést, mint olyan erőt, amely kiragad minden dolgot és létezőt a semmiből. A Könyvnek köszönhetjük a leplezetlen létezést. Sem Parmenidész, sem Platón, sőt Arisztotelész sem fogta föl azt önmagában. De amint Aquinoi Szent Tamás megjegyzi,

„Isten néha bizonyos embereket csodaszámba menően oktat olyan dolgokra, amelyeket a természetes ész fölismerhetne a maga erejéből. Ugyanúgy, Isten olykor csodálatosan létrehoz valamit, amit a természet is megvalósíthat” /9/.

Ebből a „ragyogó leckéből” aláhúzzuk a *csoda* szót. Ezáltal azt tanítja nekünk, hogy egyedül Isten valósítja meg a létezést. Ezt teszi Ő a világot „teremtve”.

A létezést ajándékként fogni föl annyi, mint rádöbenni egy *csodára*!

De hogyan lehet megjeleníteni a létezést? Hogyan tegyük „érzékelhetővé” ezt a teljesen elsődleges, érthető tárgyat? Az egzisztencialisták azt mondják, hogy a nemlét által kell haladnunk. Szorongásos, vagy undorral teli érzelmi árnyalatokban és az általuk megélt semmi révén, szubjektív levertség által, mondják ők. De hogyan lehetséges akkor, hogy nem lesz személyes élménnyé az ilyen hangulatba öltöztetett létezés? A létezés befogására szükséges a nemlét segítségével haladnunk, de ez az a nemlét, amit mi gondolunk. Nemlét fogalmunk nem szolgál rá M. Heidegger reá vonatkozó kritikájára. Ez a fogalom nem beszél nekünk „elvont” nemlétről, amelynek irányába közömbösek lehetnénk. Ellenkezőleg, ez a nemlét fogalom, egyedül ez érteti meg velünk egy

dolog hiányát, a rózsa hiányát. Ez a fogalom segít megértenünk, hogy valamely dolognak megjelenéséhez át kell mennie a feneketlen mélység felett.

A Biblia kiváló pedagógiájával erőteljes képeket ajánl, melyek megláttatják velünk, hogy egyedül Isten lehet oka a létezésnek.

A létezés ténylegesen az a tökéletesség, amelyet a nemlétből kell kinyerni. Egyetlen teremtménynek sincs fogása rajta. Oly szerencsésen mondja a Biblia:

„Lám, a nemzetek olyanok előtte, mint a vízcsepp a vödrön.
Csak annyit számítanak, mint porszem a mérlegen,...
A nemzetek mind semmik a színe előtt,
mihaszna semmiségnek számítanak a szemében”

/Iz 40. 15,17./ /10/.

És az anya, Izrael mártírjainak második könyvében így beszél legkisebb fiához:

„Gyermekelem kérlek, tekints az égre, és nézz a földre és mindarra, ami rajta van! Gondold meg, hogy Isten semmiből teremtette és az emberi nem is ugyanígy keletkezett”/11/.

Kilátások

Fennmarad egy kérdés: Milyen viszonya van a Lét e filozófiájának a zsidó-keresztény kinyilatkoztatáshoz? M. Heidegger, aki „a lét pásztorának” mutatkozott be, a következőket mondta professzorokból álló hallgatóságának: „Ha valaha is írnék teológiát, soha nem venném igénybe a „lét” szót. A nyugati gondolkodás nagy hibája, hogy Istenre alkalmazta a „lét” szót. Hiba ez, amely belopózott egészen a Bibliáig” /1/.

Válaszunk számára a következő: Aki ezt állítja, az egy csapásra kívül helyezi magát a Keresztény Teológián. Az Exodus Istene Mózes kérésére, hogy jelentse ki a Nevét, így válaszolt: „Én vagyok, aki van” /2/. Az igaz – és nem követ el hibát, aki ezt mondja –, hogy ebben a kulturális összefüggésben metafizikai értelmet adni ennek a kifejezésnek, hamis értelmezés. Mégis, megtörténik, hogy egy sémi és asszír vallástörténész azt mondja: „A Yahvé név arra az ígére irányítja gondolatunkat, amely az ősi izraelita nyelvben a „létezni”, „lenni” ígét jelentette /3/. Tehát nem helytelen dolog e meghatározás kapcsán azt mondani, hogy az Exodusban található a Lét metafizikája és a zsidó-keresztény Kinyilatkoztatás.

Hallgassunk meg még egy teológust, aki a következőket jegyezte meg ezen ígérel kapcsolatban:

„Az Ószövetségben ténylegesen a „lét” /aya/ szó kifejezi a lét egységét a valamivé válásban és a szabad és autonóm cselekvésben. A belső aktív igék osztályához tartozik /állapot ige/, amely számunkra felfoghatóvá válik egy olyan személy létaktusában, aki tevékenységének szabadságában cselekszik. Így Isten a maga Nevét ebben az igében mondta ki, vagyis ebben fejezi ki ugyanazt az aktust, amelyben szabad és cselekvő Személyként mutatkozik be, elindítva a világra és választott népére vonatkozó terveit” /4/.

Ezek után megértjük, hogy ugyanaz a szerző levonhatja a következtetést:

„Az Exodusban szereplő névnek a kinyilatkoztatása nem hagyja magát olyan könnyen föloldani, mint azt hinnénk” /5/.

Szent Jánosnál pedig halljuk, hogy Jézus /a görögben/ ugyanazt az igét használja:

„Amikor fölemelik az Emberfiát, akkor megtudjátok majd, hogy Én vagyok.”/6/.

Világos, hogy ez az exodusi meghatározás megismétlése. Ilyen adatok után miként mellőzhetnénk az előbbieken idézett teológus következtetését:

„A kinyilatkoztatott isteni Név ugyanaz, mint aki metafizikailag megalapozza a világot” /7/.

Lehetetlen úgy művelni keresztény teológiát, hogy kirekesztjük a szótárból a „lenni” igét.

A Summában Aquinoi Szent Tamás a következő megjegyzéseket teszi a „*vagyok, Aki van*” megfogalmazást kommentálva /8/:

Az „*Aki van*” Isten legsajátosabb neve, mert nem jelöli a létnek valamely részleges formáját. Az ő formája, lényege az, hogy létezik. Másodsorban ez a név egyetemes. Nem zárja Istent semmiféle lét-határok közé. Meghagyja a létet a maga teljességében. Ez a név leginkább azt sugallja, hogy Isten a Lét Óceánja. Az „*Aki van*” név nem határoz meg semmiféle létmódot. Nem beszél olyan létezőről, aki gondolkodik, aki beszél, aki teremt, hanem arról, aki „van”. Létről, aki természeténél fogva kelti a létezés aktusát, a lét aktusát.

Az „*Aki van*” e kifejtésétől elindulva új távlatok nyílnak a teológia és a filozófia között szövődő kapcsolatok terén.

Legelőször is ez a meghatározás megérteti velünk, hogy pontosan ebben a tárgyban kell találkoznia a két bölcsességnek. De ennek megértéséhez az embernek minden erejére szüksége van, szükséges, hogy Aquinoi Szent Tamás módján fölfogja az értelemnek a léthez való viszonyát: „Amit az értelem legismertebb tárgyként fölfog, és amiben feloldja az összes fogalmat: Ez a *lét*” /9/.

Nos, tudjuk, hogy az értelem számára a létet két, összetartozó aktus alkotja: a lényeg és a létezés. Így tehát az emberi értelemnek egészen elsődleges

tárgya a lét – ez a két aktus – amely alkot minden természetes dolgot. A lét a természetes dolgokon keresztül lép be a mi testhez kapcsolt értelmünkbe. De az értelem azonnal megérti, hogy az anyagi létmód mellett semmi akadálya nincsen más létmódoknak. Így a *lét*, mint az értelem tárgya, áthaladhat a létbeni tökéletesedés minden megvalósulásán – áthalad minden lehatároltságon és ráillik egy olyan „létre”, amely nincs többé bezárva az anyag határai közé.

A létet alkotó két összetevő egyike a létezés. Ez hozza magával számunkra a lét „jelenvalóságának” az észlelését. A másik a lét „értelmét” adja nekünk. A „jelenvalóság” adott a szellem számára, amely a másik létet a maga másságában fogja föl. De minden lét úgy mutatkozik be, mint „lényegének” hordozója, amely lényeg hozzátartozik és amely hálás a létezésnek, hogy munkába állítja. De míg az ember azonnal látja, hogy ez az „értelme”, vagyis a lényege adja a dolgot, úgy tűnik, hogy a létezésnek ez nem áll módjában. És ezáltal leggyakrabban a dolgok léte úgy ajánlja magát, mint adomány, mint egy csoda.

Jacques Maritain így kommentálja:

„Ez nem csoda, ez jó szerencse, hirtelen fölfogott ajándék... a természetes szemlélődés pillanata, amikor a gondolat mentes az absztrakciótól... Tehát hirtelen felvillan a lét intuíciója, és a rózsa létezése „/10/.

Szeretnék itt három tanúságtételt hozni, három egymástól nagyon különböző írótól, akik mindhárman azt bizonyítják, hogy nem is olyan ritkák az ilyen intuíciók.

Az első Saint-Exupery *Citadella* c. művéből való. A *Citadellában* több alkalommal mondja, hogy átélte Annak a jelenlétét, aki összeköti egymással a dolgokat. Vezéreszmeként jelenik meg a kifejezés: „az isteni kötelék, amely összekapcsolja a dolgokat”. Számára ezek a dolgok közötti kapcsolatok fedik föl a Jelenlétet. „Ha összekevered /a betűket/, kitörlöd a költőt. És ha a kert többé már csak egy növényhalmaz, kitörlöd a kertészt. A rend a dolgok egymás közötti kapcsolata, íme, ez fedi föl a kertészt” /11/.

És Isten úgy jelenik meg, mint az, aki összeköti a dolgokat: „Olyan jelenség Ő itt, aki hozzájárul a dolgokhoz, uralja azokat, és ha értelmed elől megszökik is, mégis nyilvánvalónak tűnik szellemed és szíved számára” /12/.

És hozzáteszi Saint-Exupery: „Azt szoktam mondani, hogy a fa igaz, ami egy bizonyos kapcsolatot jelent a részei között. Továbbá az erdő is az, ami egy bizonyos vonatkozás a fák között... Továbbá Istenről is mondható, hogy igaz, ami nem más, mint egy bizonyos tökéletes kapcsolat a hatalmak között, és a világban bármi között. Isten is igaz, mint a fa, jóllehet nehezebb olvasni... Semmiféle más igazságot nem ismerek... Csak struktúrákat ismerek... Úgy tűnik nekem olykor, hogy azok hasonlítanak valamire” /13/. Valamire, aki egy arc: „így mutatja meg Istent az én földmérő készülékem” /14/.

Sartre nem tudta, vagy nem akarta ilyen módon látni a dolgokat. A Bouville-i kert, ahová gyakran járt, „undorító lekvárként” hatott rá, ahogyan mondta. Kivéve egy napot, amelyen ő maga egy a dolgok fölött lévő tekintetnek tűnt: „Nos, a kert mosolyt csalt ki belőlem. A kerítésre támaszkodtam, és hosszan néztem. A fák, a tömör borostyánfüzér mosolya *mondani akart* valamit; ez a létezés valódi titka volt. Egy vasárnapra emlékeztem, nem volt régebben, mint három hete, amikor a dolgok fölött egy bizonyos cinkos légkört észleltem. Vajon ez nekem szólt? Kedvetlenül éreztem, hogy nincsen semmiféle eszkööm arra, hogy megértem. Semmiféle eszkööm. Mégis, feszült várakozás volt jelen, hasonló egy figyelő tekintethez. Pillantásom egy gesztenyefa törzsén nyugodott... a gesztenyefa, a dolgok, a félúton megállt gondolatok, melyeket ki kellett volna mondani, de mind maradtak, mintha egy bohóc olcsó tréfájával lépne túl rajtuk. Feldühített ez az olcsóság: képtelen voltam megérteni, mégis a kerítésre támaszkodva maradtam volna százhat évig; megtanultam a létezésről mindent, amit csak megtudhattam. Távoztam” /15/.

Saint-Exupery tünődései után hogyan ne érintene meg a tény: egy és ugyanaz az összefüggés ellentétes intuíciókat teremhet, az értelem tisztasága szerint.

Egy másik tanúságtétel, a Szolzsenyiciné, arról beszél nekünk, hogy egyetlen fa visszavezethet minket a világ teremtésének első napjára. Ezekkel a gondolatokkal fejeződik be a *Rákostály* c. regénye. A kórházból távozó Oleg, a regény főhőse, ki akar menni, hogy megszemléljen egy barackfát, amely fölfedi számára a Teremtés első napját: „A ház erkélyéről megpillantott egy virág gömböt. A barackfa volt az. Odatapadt a korláthoz, és ebből a jellegzetes testhelyzetből nézte, vég nélkül nézte a csodálatos, áttetsző virágözönt. Számára ez tisztelgés volt a teremtés első napja előtt. ... Oleg figyelt. Tekintetét betöltötte a virágözön. A barackfa bíbor rügyei pici gyertyákhoz hasonlítottak; a kipattanó virágocskáknak rózsza formájuk volt, egyszerre nyitottak voltak, egész egyszerűen fehérek, mint az alma vagy cseresznye virága. Ez szelíd rózsaszínt eredményezett, és Oleg minden erejével igyekezett ezt tekintetével magába szívni. Várta a csodát, és a csodának helye volt” /16/.

Fel kell fedezni a csoda, a csodálatos dolgok, a teremtés megnyilvánulásait. Íme, egy fa is, ez alkalommal a szépségével, elvezeti a teremtésig, tehát Istenig azt, aki csodálkozó tekintettel nézi. Meg kell jegyezni, hogy Istennek ez a Jelenléte és az a Jelentés amit Ő ad a dolgoknak, teszi képessé őket arra, hogy láttatni tudjanak.

Szeretnénk megidézni a festők tanúságtételét is. Van Gogh egyik levelében írta testvérének, Théonak: „Ami engem illet, sok modern festményben olyan sajátos bűbajt találok, ami nem volt meg a régieknél”. Ennek okát abban vélte látni, hogy „a modern művészek talán nagyobb gondolkodók” /17/. Van

Goghnak ez a meghökkentő észrevétele megengedi, hogy jobban megértve igazságot szolgáljunk a modern festészetnek és szobrászatnak. Valóban Brancusi, Giacometti, bizonyos kubista festők mintegy szükségszerűen eltekintenek a dolgok külső megjelenítésétől, hogy jobban megragadják a Jelenlétet. Így magyarázza Yves Bonnefoy. Brancusi és a kubista festők megkísérlik tetten érni a dolgok lényegét. Ők azt a természetes külső megjelenésen túlra helyezik. Giacomettinél ezen felül megjelenik magának a dolgok létének a keresése. A természetes formák deformálása, geometrizálása, absztrakciója, megnyújtása pontosan azt az erőfeszítést jelzi, hogy megragadják a lényegét és a mélységet. Van Gogh hozzáteszi: „Magukat a dolgokat kell érezni” /18/. Megragadni a dolgokra vetett isteni fény egy sugarát, vagy áthaladásának nyomát, jellemzi a művészetnek ezt a kísérletét, amely csak a dolgok teljes elhagyásával vihető végbe. Lehetetlenség ettől eltérni.

Visszatérve a metafizikához, azt mondhatjuk, hogy azt a két erőt, amely egy dolog létét alkotja (a lényegét és a létezését), Arisztotelész látta. De a létezését magát, mint olyat, nem látta.

Nem látta, hogy a létezés abszolút módon különbözik minden más aktustól, mint amilyen pl. az éneklés, a beszéd, a gondolkodás. Ezek az aktusok föltételeznek adottságokat, létező képességeket, amiket ezek az aktusok a lényegüknek megfelelően beteljesítenek és gazdagítanak. De ahhoz viszonyítva, ami valamely dolog elsődleges lényegét, szubsztanciális formáját képezi, amitől ered, hogy ez a virág rózsa, ez a madár cinke, a létezés a semmit tételezi föl. Ezek a dolgok teremtettek. A semmiből jönnek. A létezés a legelső aktus. Nincsen benne a dolgok lényegének az erejében. A létezés másra vissza nem vezethető aktus. „Abszolút önálló”, ahogyan Jacques Maritain nevezte. És jellemzését folytatva hozzáteszi: „Ez a természet egyfajta csodája, amely föltételezi a valóságban a teremtő Isten tevékenységét, aki létet ad mindennek, ami van” /19/.

A létezés, mint olyat, Szent Tamás látta és szemlélte. De őt, amint említettük, megvilágosította a bibliai kinyilatkoztatás. A létezés egy tökéletesség, amely önmagában a természetes ész tárgya marad; de ténylegesen a természetes ész nem talált rá. Szent Tamásnak csodálatosan megmutatta Isten, aki ekkor és így, mint önmaga által fönnálló Lét nyilatkoztatta ki magát, és ez volt az első és a második Húsvét. Ez volt a kivonulási és a húsvéti kinyilatkoztatás.

Emlékeztetve arra, hogy Istent semmi sem kötelezte arra, hogy dolgokat teremtsen, amelyekben, pontosan fogalmazva, a létezés nem a lényegnek a tulajdonsága, sem nem a lényegüknek egy adománya, mivel létük elkezdődött és véget fog érni, a dolgok létezését a priori levezetni nem lehetséges semmiből. A dolgok mindenestől Isten tiszta ajándékának megvalósulásai. És pontosan ebben az isteni zónában, amely meghalad minden emberi észet, van a helye az emberrel kötött szövetség szabad ígéretének, az emberrel, egy teremtménnyel, akit

szabadon hozott létre. Ebben az értelemben kell olvasnunk Jacques Maritain tanácsát:

„Ha magunkra és saját létezésünkre akarunk ébredni, olvashatjuk M. Heidegger, de mindenesetre jobban tesszük, ha a Bibliát olvassuk. A pátriárkák, Mózes, Dávid, Jób és Ezekiel magatartása Istennel szemben megtanítja nekünk, mi a néven nevezett létezés, mi az „Én” létezése” /20/.

A „néven nevezett létezés”! Igen, Isten megnevezte magát: Az Exodusban mondván egyszer: „Én vagyok, aki vagyok”. Egy más alkalommal Szent Jánosnál nyilatkoztatja ki önmagát, mint Fiút, meghatározva önmagát: „Én vagyok”. És ugyanakkor a Krisztus azt tanítja nekünk, hogy a Kivonulás *Létezője* az Atya. A Lét megkapta igazi arcát. Abszolút szabadsága a tiszta érdeknélküliség arcát nyerte el, amikor semmiből teremtett minden dolgot. És Krisztusban, Szent Jánosnál fölfedi továbbá, hogy Ő az Atya: „Szent János Evangéliuma különösképpen megjeleníti Krisztus húsvétját, mint az isteni Név kinyilatkoztatásának a helyét, mely Név a Kivonulás idején hangzott el.”

Le Guillou atya írja:

„Krisztus húsvétjában megdicsőült az isteni Név szuverén létaktusa, amikor Krisztus a maga tökéletes, egészen a halálig tartó engedelmisségében kinyilvánította, hogy ez a Név az Atya neve” /21/.

Krisztus ténylegesen kihirdeti:

„Amikor fölemelitek az Emberfiát, akkor megtudjátok, hogy Én vagyok, és nem teszek semmit magamtól. Azt mondom, amit az Atyától tanultam, és Ő, aki küldött engem, velem van” /22/.

Mi is csatlakozhatunk ehhez a következtetéshez:

„A teológia nevében lehetetlenség visszautasítani a húsvét nyilvánvaló összefonódását a Léttel, és így a kapcsolatot aközött, amit kinyilvánít számunkra az isteni Létről és aközött, amit a metafizikai gondolkodás törekszik megérteni a létet illetően. Húsvét szentháromságos tanúságában a kinyilatkoztatott isteni Név az, aki metafizikailag megalapozza a világot” /23/.

Nincs ennél jobb hely, ahol a teológia és a metafizika, mindegyik megőrizve tárgyát és sajátos fényét, találkozik egymással, hogy megvilágítsa Isten viszonyát a világhoz, és a világot Istenhez.

Nem lepődünk meg, ha azok között, akik megtisztelnak minket azzal, hogy olvassák sorainkat, némelyek végzetes hiányt fedeznek föl tanulmányunkban. Ezt a munkát nem támasztja alá semmiféle kritikai ismeretelmélet. Hogyan lehetséges az idealizmus után és a husserli

fenomenológia órájában igényt tartani arra, hogy ilyen naiv bizalommal forduljunk a léthez! Nem kellett volna megindokolni, hogy az ember joggal beszélhet a dolgok létéről?

Azt válaszoljuk erre, hogy értjük a kritikát és vállaljuk. Mi azonban mégis fölíratkozunk egy primitív realizmus mellé. Ennek okát maguk a dolgok adják. Meg kell érteni, hogy elsősorban őket kérdezzük. Könyvünk azzal foglalkozik, amit a dolgok közvetlenül nyújtanak. Őket néztük, amint fölépítik magukat – ezt teszik még a szubjektivista krízis után is! Meg akartuk éreztetni a lét jelenvalóságát, amely közvetlenül is adja magát az érzékeléssel. Arisztotelész tanítását követtük. Parmenidésszel és Herakleitossal kapcsolatban, akik elsőként kételkedtek megismerő képességünk értékében, mondta Arisztotelész: „Elég a természetet néznünk, hogy eloszlássuk tévedésüket /24/.

Jacques Maritain is megerősített bennünket. A *garonne-i parasztban* írja:

„Ha a szellem meg akar szabadulni azoktól a láncoktól, amelyek oly régóta fogságban tartják, a kanti tévedést kell határozottan és egyszer s mindenkorra elvetnie” /25/.

Az értelem elfogadja az igazság egyszerűségét, eléggé befogadó kész, üres és nyitott annak meghallására, „amit a dolgok mormolnak” /26/. És ugyanakkor, amikor bizalommal voltunk a realizmus e mesterei iránt, hallottuk a költőket és szemléltük a modern festők műveit. Ezekből kihallottuk, amint ők „a néma dolgok” mélységével beszélnek hozzánk. És csodálkozva láttuk, ahogy a festészet és a szobrászat a dolgokat egy igazabb, időtlen térbe helyezi.

E könyv megalkotása közben mindvégig támogatott minket egy kontemplatív léleknek a modern kritika tárgyát illető reflexiója, különösképpen a Sartre *Lét és Nemlét* c. művében megfogalmazott kritikával kapcsolatban:

„Számomra mindezek a rendszerek gyermekjátéknak tűnnek. Rendben. Sartre úr elmondta nekünk, hogyan hiszi, vagy próbálja meg hinni azt, hogy a dolgok vannak. De az értelem magára ébred egy napon, amikor fölteszi a kérdést: „*Mit jelent lenni?*”. Mindez a kép, mindez az összevisszaság, állítás, amelyek lehetségesek vagy nem lehetségesek a tárgyak és az alanyok között, stb., az értelem számára mindez tiszta égbolt, amelyen ez az egyetlen kérdés ragyog. És megtalálja a legközvetlenebb, önmagánál tisztább válaszát; észreveszi, hogy egyetlen dolgot tud: „Az értelem természeténél fogva semmit sem ismer, ha az nem létező és önmagától nem a létre vonatkozik”. És ennek a pontnak az egyszerűségében, amelyen, mint egy láthatatlan rubint tengelyen méri a világegyetemet, fölfoghatja már az isteni egységet, amelynek látására ígéretet kapott” /részlet egy levélből/.

Jegyzetek

Negyedik rész

16. Jacques Maritain, *Philosophie morale: le Dieu de Hegel*, N.R.F.
17. Paul Claudel faggatja az Apokalipszist, N.R.F.
18. Arisztotelész, *Fizika*
19. Charles Journet, *Entretiens sur le Mystere chretien*, cahier 1.
20. U.o.
21. Arisztotelész, *Fizika*, III. 202 b 5-19.
22. S. th. I, q 44, a 1. ad 1.

Végkövetkeztetések

1. Saint John Perse, *Poésie*, Gallimard, 1961, 2 p.
2. U.o. 2-3 p.
3. Anne Perrier, „A la Rose”, Nova et Vetera, 1970, 223-227 p.
4. S. th. I, q 14, a 11.
5. Jacques Maritain, *Les degrés du savoir*, Desclée de Brower, 5 p.
6. Paul Claudel, *Cantate a trois voix*, N.R.F. 1931, 23 p.
7. Jacques Maritain, *L'intuition creatrice dans l'art et la poésie*, DDB, 1966. 28 p.
8. Yves Bonnefoy, *Alberto Giacometti*, Flammarion, 1991.
9. S. th. I-II, q 109, a 1.
10. Iz 40, 15,17.
11. 2Mak 7, 28.

Kilátások

1. Georges Brazzola, *Nova et Vetera* No.1. 1982. 67 p.
2. Kiv 3, 14.
3. Jean Bottero, *Naissance de Dieu*, N.R.F. 41 p.
4. M.-J. Le Guillou O.P., *Le Mystere du Pere*, Fayard, 227 p.
5. U.o. 22 p.
6. Jn 8, 27.
7. M.-J. Le Guillou O.P. U.o. 228 p.
8. S. th. I, q 13, a 11.
9. De veritate, q 11, a 1.
10. Jacques Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, 1973, 270 p.
11. A. de Saint-Exupery, *Citadelle*, Le Pléiade, 1959, 714 p.
12. U.o. 746 p.
13. U.o. 783 p.

14. U.o. 784 p.
15. *La Nuausée*, Gallimard, 1938, 190 p.
16. Szolcsenyicin, *Le Pavillon des cancéreux*, Julliard, 1968, 644-645 p.
17. *Lettres de Vincent van Gogh*, Grasset, 1937, 66 p.
18. U.o. 66 p.
19. Jacques Maritain, *Approches sans entraves*, Fayard, 1973, 282 p.
20. Cahiers Jacques Maritain, 6, Kolbsheim, 7 p.
21. M.-J. Le Guillou o.p. *Le Mystere du Pere*, 28 p.
22. Jn 8,27.
23. M.-J. *Le Mystere du Pere*, 228 p.
24. *Physique*, Henri Carteron, Les Belles lettres, 48. 191 b 33-34 p.
25. Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne*, DDB, 163 p.
26. U.o. 164. p.