

MÚHELY

Soós Amália

A lét és a jó egysége Augustinus filozófiájában

Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy felvázoljam és elemezzem Augustinus a jó és a rossz problematikájával kapcsolatos elképzelésének legfontosabb filozófiai elemeit. A rendkívüli gazdagságot mutató életműből elemzésem tárgya itt csak az egyházatyának a témakörben írt két kulcsfontosságúnak vélt szövege lesz: a *De libero arbitrio* és a *De natura boni contra manichaeos*, különösen a bennük megjelenő természet- és rendfogalomra, illetve ezek filozófiai forrásaira való tekintettel.

Jó és rossz ellentéte, mibenléte, megjelenése, világban való előfordulásuknak okai és módzatai Aurelius Augustinust szinte egész életében foglalkoztatták. Függetlenül attól, hogy a válaszokat a gnosztikus-szinkretista manicheizmus tanaiban, az újplatonikus filozófiai elképzelésekben vagy a keresztény tanításokban kereste, minden keresését az igazság megismerésének igénye jellemezte. Ennek az emberi, intellektuális és hitbeli fejlődésnek személyes tanúságtétele a *Vallomások*, Augustinusnak a nyugati kultúrában talán legnagyobb hatást kifejtő műve, amelyet a kutatók a személyiség születésével hoznak összefüggésbe.

A fentebb említett, a jó, a lét és a szabad akarat kérdéseivel foglalkozó két értekezés több mint tíz év távolságában íródott. *A szabad akaratról* 388-ra tehető, rögtön a megkeresztelkedését követő időszakra, amelyet szellemi fejlődésének és intellektuális megtérésének egy igen fontos szakasza, a cassiciacumi tartózkodás előzött meg. A barátjának cassiciacumi birtokán töltött idő alatt, a tanulmányok, vitának és elmélkedésnek szánt életvitel eredményeképpen születtek első filozófiai dialógusai: a *Contra Academicos*, a *De vita beata* és a *De ordine*. Ezeknek az „elhangzott” szövegkörnyezetre, az élő beszédre utaló dinamikája, frissessége, formai könnyedsége érződik még *A szabad akaratról* c. dialógus kidolgozásán. A *De natura boni* (amelynek megírására nézve a kutatások máig eltérő adatokkal szolgálnak, 399-re vagy 404–405-re datálható),¹ viszont már más formai szigorral, kötöttebb struktúrával és az apologéta céltudatos szándékával írt szöveg, amely nem annyira a keresés, mint az egyre inkább belátott igazság hirdetésének dokumentuma.

Annak ellenére, hogy a keresztény hittételek megértésével és elfogadásával párhuzamosan filozófiai fejlődése során sok olyan neoplatonikus gondolatot el kellett hagynia, amelyeket

Soós Amália (1982) – PhD, óraadó, tudományos munkatárs, BBTE, Kolozsvár, soosamalia@yahoo.com

A tanulmány a PN-III-P4-ID-PCE-2016-0775 számú projekt keretében készült; projektvezető: Gabriella Zuccolin

¹ Serge Lancel, Peter Brown vagy Jean-Louis Dumas különböző évekre teszik. – Vö. Augustin: *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. Ford. Cristian Șoimușan. Utószó Bogdan Tătaru-Cazaban. Buk. 2004. 7.

filozófiai indulásakor még teljes mértékben elfogadhatónak tartott,² az újplatonikus, mi több, bizonyos neoplatonikus és ókeresztény szövegeken keresztül még az arisztotelészi filozófia hatása is erőteljesen érzékelhető a szóban forgó művek tartalmi-argumentációs vonatkozásaiban. Az eszmei, filozófiai mondanivaló tekintetében a későbbi *De natura boni* nem hoz lényegesen újat a *De libero arbitrió*hoz képest, ám abban, ahogyan a platonikus és arisztotelészi filozófiai örökséget és fogalomhasználatot a keresztény dogmatika szempontjából az elméleti diskurzus szintjén hasznosítani tudja, már jóval nagyobb jártasságra vall, mint a korábbi szöveg.

A létről és a jóról szóló elmélkedéseinek tulajdonképpeni kiindulópontja az a kérdés, hogy honnan származik a világban a rossz. Hogyan lehet megragadni a természetét, melyek megjelelésének okai, milyen viszonyban áll a teremtővel és a teremtett világgal? Mindkét értekezésének megírását egyrészt az az igyekezet motiválta, hogy bebizonyítsa, Isten nem lehet semmilyen rossznak oka, mert az abszolút jó nem lehet a rossz szükségszerű okozója, és semmilyen rosszat nem cselekedhet. Másrészt a korábban igen széles körben elterjedt manicheus tanok ellen szolgáltat racionális érveket, azzal a szándékkal, hogy bebizonyítsa hitük alaptalan, inkonzekvens, hazug mivoltát. Ha elfogadnánk, írja a *De ordine* első könyvében, hogy Isten a világban megjelenő rossz okozója, ezzel egyszersmind megfosztanánk Istent a legfőbb jó attribútumától, mi több, nem beszélhetnénk az isteni igazságosságról sem, és ezáltal a büntetés fogalma is érvényét veszítené. A keresztény filozófus számára többé a másik, a dualista-materialista út sem járható, a manicheizmus³ azon tanítása, amely a világot két örök, egymással folyamatosan harcban álló anyagi princípium uralkodási terepeként magyarázta. Ez az elképzelés ugyanis Isten mindenhatóságát, romolhatatlanságát és mindentudását szünteti meg, mi több, minimálisra redukálja a rossz elkövetésében a morális emberi felelősséget.⁴ A rossz kérdése minden esetben összekapcsolódik tehát a jó fogalmának meghatározásával, Isten és a lélek természetének kérdéseivel, és a megismerés problémáján keresztül a boldogságnak a változatlan és örök igazsággal való azonosításával.⁵

² Kendeffy Gábor ezek közé sorolja a lélek preegzisztenciájának tanítását, az anamnéziselméletet, az ember azonosítását a lélekkel és a lélek isteni természetének gondolatát. – Lásd Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. Ford. Tar Ibolya. Jegyz., utószó Kendeffy Gábor. Bp. 1989. 277.

³ A manicheizmus szinkretizmusa, amely a korai keresztény tanok és szertartások számos elemét beépítette, sokáig fogva tartotta Augustinust, egyrészt, mert a ráció szerepét hangoztatta az autoritáselvű elfogadással szemben, másrészt Jézus alakjának központi szerepe miatt, akit a Fény Birodalmának harcosaként értelmeztek, de – mint a jó princípiuma általában – a manicheusoknál Jézus is alá volt rendelve a Sötétség birodalma első reakciójának, amely a kozmikus harcot elindította. Mani tanai nem ismerték el Jézus reális megtestesülését sem, csak transzcendens lényként, kozmikus Jézusként fogták fel, akit a természetben mindenhol jelenlévőnek hittek. Értelmezésükben keresztre feszítése is csak allegorikus kifejezése a Fény oltárán feláldozott jónak. Istent nem végtelen és intelligibilis létezőként, hanem korlátozottan, térbeli jelenlétként fogták fel. A manicheista szent könyvekről, az Egyiptomban, Medinet Mádiban felfedezett kopt kéziratok jelentőségéről, a tanok judaizmushoz és kereszténységhez fűződő viszonyáról és tartalmáról lásd Julien Ries: *Manicheismo: un tentativo di religione universale. II. Gnosi e manicheismo*. Ford. Riccardo Nanini. Milano 2011; szintén erről Michel Tardieu: *Manichaeism*. Ford. M. B. DeBevoise. Urbana and Chicago 2008.

⁴ Amennyiben a rossz örök princípium a világban, a történelem pedig azt mutatja, hogy a fény mindenhol a sötétséggel összekeveredett és a matéria fogságában van, a jó pedig nem tud győzedelmeskedni a rossz fölött, e szükségszerűség folytán értelmét veszti a felelősség kérdése is. A manicheusok mégis kivételesen szigorú szabályoknak és az aszketikus életmódnak megfelelően éltek, mert úgy gondolták, ezek által tudja az ember ideig-óráig kiszabadítani a benne fogságban lévő fény princípiumát; csakhogy ez, amint Augustinus felrója nekik, hazug elvárás, nem egyeztethető össze doktrínáik másik részével.

⁵ Azt is el kell viszont fogadnunk, hogy a válaszokat néha maga sem találta kielégítőeknek, még akkor sem, ha az ontológiai hiánykategória lehetőségét a semmiből való teremtéssel összefüggésben magyarázni tudta, és a szabad akarát fogalmával át is tudta hidalni a szakadást a teremtmény két ellentétes gyökere, az abszolút lét és nemlét között.

Augustinus a manicheizmust kvázi *belülről*, tanaik alapos ismerőjeként bírálhatta, hiszen kilenc esztendeig tartozott Mani követői közé – igaz ugyan, hogy mindvégig megmaradt „hallgatónak”, nem igyekezett bejutni a „kiválasztottak” elit körébe –, ezalatt pedig több prófétájával is találkozott, belőlük kiábrándulva menekült az Új-Akadémia szkepticista körébe. Amint azt jómaga a *Vallomásokban* is kifejtette, intellektualista valláskeresésében, az igazság megismerésének lehetőségeit kutató s az igazság megismerésének igényéről le nem mondó lelki alkatának köszönhetően az elméleti ítélet felfüggesztésére felszólító szkepticizmus sem lehetett, értelem-szerűen, számára elfogadható válasz.

A cassiciacumi dialógusok a *De libero arbitrio* és a *De natura boni* fogalmi keretének előzményeit kínálják. A boldogság és a megismerés kérdéseire már a cassiciacumi dialógusok választ próbálnak adni, ez a válasz pedig részben a platóni, részben a sztoikus filozófia szellemében történő: először a lélekre vonatkozó immanens célként a boldogságot azonosítják a bölcsesség keresésével (a bölcsesség a lélek erénye), utólag pedig, Augustinusnak a szkeptikusokra utaló ellenvetései nyomán nemcsak a keresésben, hanem az igazság birtoklásában vélük felfedezni. Senki sem lehet boldog, ha nem birtokolja azt, amit keres. Innen jutnak tovább az örök és változatlan igazság fogalmához, birtokolni ugyanis azt kell, aminek birtoklása semmi másról nem függ, kizárólag csak az ember saját akaratótól: ez esetben ugyanis akarata ellenére el sem veszítheti. Következésképpen ez az igazság nem lehet változó, véletlenszerű és időleges, hiszen ilyen esetben elveszithető lenne. Már itt terepe nyílik tehát annak a meghatározásnak, hogy a boldogság – mind a megismerés, mind az életvitel szempontjából – Isten birtoklása. A boldog életről már az első nap végére megfogalmazódik, hogy „Abban lakozik Isten, aki helyesen él”, illetve „Isten abban van jelen, aki Isten akarata szerint cselekszik”, „akiben nem lakozik tisztátalan szellem”.⁶ A gondolatmenet, amely a releváns fogalmak ellentétpárjaira épít, az antik hagyomány mintájára nem feltételez átmenetet a bölcsesség és ostobaság, élet és halál, boldogság és szerencsétlenség között.

Itt érzékelhető az, amiről Kendeffy Gábor a magyar kiadás utószavában úgy fogalmaz, hogy: „ugyancsak neoplatonikus eredetű az a később visszavont optimizmus, miszerint a boldogság még ebben az életben elérhető”, hiszen az ember testiségének problémája itt még korántsem kap akkora jelentőséget, mint amekkorát példának okáért a *Vallomásokban* érzékelhetünk, és az eredendő bűn problémáját is csak a „lélek bukásának plotinoszi sémája

Ugyanakkor, amint arra több elemző is rámutat, a kérdés továbbvezet a *ratio* és *fides* augustinusi dialektikájához. Gérard Philips szerint pl. a hit elsődrendű az érzévekhez képest: „Dès l’abord, nous pouvons donc être assurés qu’en Dieu la permission du mal trouve sa pleine justification. Saint Augustin ne prétend pas que l’ordre de la création requière le mal; mais, puisqu’il existe, il s’agit d’en chercher une explication forcément fragmentaire. Il faut prouver, non que Dieu a dû permettre le mal, mais constatant qu’il l’a permis, Augustin en présente une justification qu’il sait d’ailleurs imparfaite. Nous ne connaissons parfaitement que plus tard, nous dit-il. Quant à lui, dès après sa conversion, le problème du mal ne le trouble plus.” – Gérard Philips: *La raison d’être du mal d’après saint Augustin*. Dissertation présentée pour le grade de Maître Agrégé en Théologie de l’Université Grégorienne de Rome. Louvain 1927. 12–13. Ezzel szemben Cristian Șoimușan a két fogalom komplementer jellegét hangsúlyozza. – Lásd Augustin: *i. m.* 80.

⁶ Szent Ágoston: *i. m.* 23–24. Nem tartom érdektelennek felhívni a figyelmet az itt jelentkező paradoxon-jellegre: egyrészt Isten birtoklásának ezek a meghatározásai, amint az említett kiadás utószavában olvashatjuk, nemcsak az igazság birtokában lévő emberre, de a keresőre is érvényesek, aki csak keresi Istent, de még nem találta meg. Másrészt, amint elhangzott, a dialógus meghatározásai szerint s e fiatalkori dialógusokban általában, részben az akadémiai szkepticizmussal folytatott vita értelmében Augustinus a kereső embertől elvitatja a boldogságot. Későbbi munkáiban, ahol egyre inkább előtérbe kerül, hogy az abszolút igazság teljes megismerése csak a *szinelátás* pillanatában – a földi életben nem – lehetséges, közelebb kerül a középkori *homo viator* értelméhez is.

szerint fogja még fel, s ugyanígy a boldogság alanyának sem a teljes embert, hanem egyedül a lelket tekinti”.⁷

Ugyancsak erős plótinuszi hatást mutat a *De ordine* is, amely pontosan az isteni világrend és a rossz összeegyeztethetőségére kérdez rá, és felvázolja a legfőbb jóhoz vezető utat – a tudományok rendszerében –, az igazságban való részesedés fokozatait az emberi világ hierarchikus rendjében. Az isteni világrend fogalmának először a mindenre kiterjedő oksági láncolatként való értelmezése, utóbb pedig az isteni igazságosság elemeként való meghatározása rendre hiányosnak bizonyul, hiszen előbbi esetben Isten lesz a rossz oka, utóbbi esetben pedig a rosszat a világrend organikus elemeként posztulálja.⁸ Ezért lesz Augustinusnak szüksége az újplatonikus tanításra, amely az ontológiai hierarchiaelmélet, a részesedés és a priváció fogalmai által már nem a jó és a rossz fokozatosságán, hanem a jóból különböző mértékben részesülő létezők hierarchiáján alapul.

Amennyiben minden létezés az Egy vagy az istenség emanációjából származtatható, részül az Egy lényegében, s ezáltal minden létező jó. Mivel viszont az Egynek Plótinosz abszolút transzcendens lényegét tulajdonít (ami azt jelenti: túl van a léten, a jón, a szépen, az észen), ez teljes mértékben meg sem ismerhető, legalábbis addig, amíg megmaradunk az értelmi megismerés útján, amelyben a megismerő (értelmes lélek, ész) és tárgyának azonossága a szemlélődés eredménye, mindig utólagosan jön létre, és mindig másik szemléleti tárgyat eredményez. A szellemben a megismerés alanya és tárgya lényegileg eggyé váltak már, ám ez sem jelenti az Egy teljes megismerését, hiszen a plótinuszi triadikus világképben az Egy, amennyiben minden léten túli, nem is szellemi létező.⁹ A Szellem vagy Ideák szférája alatta van az istenségnek,

⁷ Uo. 277.

⁸ „Utinam, inquit, ab eo quem defendis ordine devius non sis, non tanta in Deum feraris (ut mitius loquar) incuria. Quid enim potuit dici magis impium, quam etiam mala ordine contineri? Certe enim Deus amat ordinem. Vero amat, ait ille; ab ipso manat et cum ipso est. Et si quid potest de re tantum alta convenientius dici, cogita, quaeso, ipse tecum. Nec enim sum idoneus qui te ista nunc doceam. Quid cogitem, inquit Trygetius? Accipio prorsus quod dicis satisque mihi est in eo quod intellego. Certe enim et mala dixisti ordine contineri et ipsum ordinem manare a summo Deo atque ab eo diligi. Ex quo sequitur ut et mala sint a summo Deo et mala Deus diligit.” A következő paragrafusban pedig: „Non diligit Deus mala, inquit; nec ob aliud, nisi quia ordinis non est ut et Deus mala diligit. Et ordinem ideo multum diligit, quia per eum non diligit mala. At vero ipsa mala qui possunt non esse in ordine, cum Deus illa non diligit? Nam iste ipse est malorum ordo ut non diligantur a Deo. An parvus rerum ordo tibi videtur ut et bona Deus diligit et non diligit mala? Ita nec praeter ordinem sunt mala, quae non diligit Deus, et ipsum tamen ordinem diligit: hoc ipsum enim diligit diligere bona, et non diligere mala quod est magni ordinis, et divinae dispositionis. Qui ordo atque dispositio, quia universitatis congruentiam ipsa distinctione custodit, fit ut mala etiam esse necesse sit. Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur.” – S. Aurelii Augustini: *De ordine libri duo.* = Uő: *Opera Omnia – editio latina. Patrologiae Latinae elenchus.* (= PL). Szerk. Jacques-Paul Migne. 32. A *Patrologia latina* sorozatban a teljes életmű online kiadásához lásd http://www.documentacatholicaomnia.eu/1815-1875_Migne_Patrologia_Latina_01_Rerum_Conspectus_Pro_Tomis_Ordinatus_MLT.html; valamint <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

⁹ A szemléltetés érdekében Plótinosz a sokszor hivatkozott forrás vagy életfa példáival él: „Mert nem a mindenség a kezdet, hanem a mindenségnek is van kezdete. A kezdet nem a mindenség, és nem is része a mindenségnek, mert különben a mindenséget nem hozhatná létre, és ő nem lehet a sokaság sem, hanem csak a sokaság kezdete. A létrehozó ugyanis mindig egyszerűbb a létrejöttnél. Ha ő hozta létre a szellemet, akkor a szellemmel neki magának egyszerűbbnek kell lennie. [...] Ő az élet fölött álló oka az életnek. Mert az életerő, amely a mindenséget teszi, nem az első, hanem csak előbgyan belőle, mint (víz) a forrásból. Gondolj csak el egy forrást, amelynek egyéb eredete nincsen, s amely önmagát adja valamennyi folyónak, de azért nem mertül ki ebben, hanem megmarad a maga állandóságában és nyugalmasában. [...] Vagy képzelj el egy óriási fának az életét, amely az egész fán keresztül halad, de azért mégsem szóródik szét az egész fában, hanem az életprincípium megmarad változatlanul...” – Plótinosz: *Istenről és a hozzá vezető utakról.* Szemelvények Plotinosz *Enneasaiból.* Ford. Techert Margit. Bp. 1944. 23–24.

ehhez képest pedig még alacsonyabb hiposztázist képviselnek a lélek és Élet szférái. Ahogyan az Egy emanációja lefelé mozgással hozza létre az ontológiai léthierarchiát, úgy a megismerés egy fordított, felfelé irányuló mozgás által igyekszik visszaállítani az abszolút egységet, és az összes létezőt természetének megfelelően egy erre az egységre irányuló vágy jellemzi. Plótinosz az *Enneaszok*ban ennek kitüntetett lehetőségét a lélek Istennel való misztikus egyesülésében ragadja meg, minden más szemléleti forma ennek közelebbi vagy távolabbi képmása, homályos formája: „S ha úgy próbálok felfogni, hogy a létől elvonatkozol, csodát fogsz látni. Vesd magad utána, érd el, és az ő birodalmában pihend ki magad. Inkább átöleléssel, mint ésszel érted meg őt, a nagyságát pedig abból látod, amik utána következnek és általa vannak.”¹⁰

Augustinusnál némiképp módosul a gondolatmenet képlete, hiszen ő elejétől fogva a plótinosi filozófia¹¹ keresztény alapokon nyugvó értelmezését képviseli. Mivel a létezők oka, princípiuma Isten, az isteni jóságban való részesedés a szabad teremtés által válik lehetővé. Az emanációtanban kifejezésre jutó szükségszerűség helyett az *ex nihilo* teremtés filozófiai paradigmájában a semmiből (nemlétből) a teremtett lét csakis úgy jöhet létre, ha a szeretet és abszolút jóság *akarati* aktusának tulajdonítjuk.

Augustinusnál nem válik el lélek és szellem dimenziója, hanem az arisztotelészi lélekfogalom értelmezéséhez hasonlóan a szellem (ráció, értelem) a lélek legfejlettebb részeként jelenik meg, amely csak az embernek sajátja, az alacsonyabb rendű létezőknek nem. Ezzel összefüggésben lehet értékítéletéről, racionális és absztrakt gondolkodásról, a logikai következtetés képességéről és belátásról beszélni. Augustinus is az étellel összefüggésben, az élet princípiumaként értelmezi a lelket, de esetében ennek metafizikai fundamentuma az isteni logosz. Érdeklődése mindig az emberre *in concreto* irányul, de nem a pusztán „természeti” adottságaiban, hanem teleologikus természetfölötti elhivatásában. Az érzékelés problémája is – amelyet a lélek tevékenységeként határoz meg, attól függően, hogy a test melyik részében fejt ki intenzívebb hatást – csak az ember esetében érdekli, hiszen a teremtett létezők közül egyedül ő képes a megismerésre, a magasabb rendű létezők elgondolására és önismeretre, önreflexióra. Az emberi gondolkodás az érzékelés tárgyaitól fel tud emelkedni az elvontabb (fogalmi, elméleti, matematikai) igazságok belátásához, és az ideák szerint ítéli meg a tárgyi világot is. Plótinosztól eltérően az exempláris ideákat Augustinus az isteni értelemben helyezi (mindenhatóságából és mindentudásából kiindulva semmi nem lehet rajta kívül), ezáltal megnyitva az utat az augustinusi ismeretelmélet eltérő értelmezései számára.¹²

A rossz és jó problematikája szempontjából viszont az *ex nihilo* másfajta logikai dedukcióra is lehetőséget ad, mint amit a plótinosi elképzelés megenged: itt ugyanis a hiány, a

¹⁰ Uo. 25. A fordító az előszóban, a VI. 8. értekezésre hivatkozva ezt az értelmén túli megismerést „szerető észként” definiálja.

¹¹ Henri-Irénée Marrou értelmezése alapján elmondható, hogy Augustinus nagy valószínűséggel Plótinosz műveinek a Marius Victorinus általi latin fordítását ismerte; szintén Marius Victorinus tolmácsolásában találkozott Arisztotelész *Kategóriáival* is. – Henri-Irénée Marrou: *Sfîntul Augustin și sfîrșitul culturii antice*. Ford. Dragan Stoianovici, Lucia Wald. Buc. 1997. 44–45.

¹² Az ideák és örök igazságok arhetipális formák, a teremtett létezők stabil, változatlan lényegei, amelyek az isteni intelligencia velejárói. Ezek által lehet az értelmes és tökéletes világról beszélni. Az eltérő értelmezések arra vonatkoznak, hogy ezek megismerése jelenti-e ugyanakkor az isteni értelem és egyben esszencia kontemplációját. Az ontologista értelmezéseket az augustinusi kegyelemtanra és az illuminációnak a megismerésben betöltött szerepére hivatkozva lehet kivédeni. Lásd erről bővebben Frederick Copleston: *Istoria filosofiei*. II. Bev. Anton Adămuț, ford. Mihaela Pop, Andreea Rădulescu. Buc. 2009. 58–64.

priváció (a jó, a lét hiánya) lehetősége a teremtmények azon ontológiai gyökerével magyarázható, amely ezeket a nemléthez köti. Azt is mondhatnánk, a semmiből való teremtés végett a teremtményekben van egy a nemlétre irányuló, az akarat szintjén megnyilvánuló hajlam vagy predispozíció, amely ha az ignoráns ostobaság szintjén maradunk, éppen az ellenkezőjének tűnik: valamiféle a természetes léten túli többletre való vágyakozásnak, a jón kívüli exterioritás keresésének.

A tudatlanság (lelki szűkölködés – ahogyan a *De vita beata* már megállapítja), a keresztény ostobaság tulajdonképpen éppen azt jelenti, hogy nem ismerjük fel a létezés teremtés általi transzcendentális rendjét. A *De natura boni contra manichaeos* elején Augustinus figyelmeztet, hogy Isten a legfőbb jó, semmi nem áll tehát fölötte, ezért változatlan, örök, halhatatlan és teljes lét: semmiben nem szenved hiányt, és teljességénél fogva nem lehet elgondolni semmilyen hozzá képest excedens elemet. Minden más létező általa, de nem belőle származik: *non nisi ab illo, sed non de illo*.¹³ A román kiadás fordítását elvégző Cristian Şoimuşan fontosnak tartja kitérni a viszonzyszavak jelentésére is: az *ab* prepozíció a latinban az eredet (ok, forrás) megjelölésére szolgál, míg a *de* a kései antikvitás korában valamely egésznek a részét jelöli.¹⁴ Azért érzi ezt szükségesnek, mert itt a szóhasználatban világossá válik a szerzői intenció is, jelesen annak hangsúlyozása, hogy minden létező princípiuma Isten, de semmi sincs Isten természetéből (az újplatonikus fogalomhasználatra való tekintettel úgy is fogalmazhatnánk, semmi sem részesül Isten természetében).¹⁵

Isten mindenhatóságával magyarázható, hogy a semmiből, a nemlétből teremt; egyrészt ez által, másrészt igazságosságából kifolyólag a teremtmények nem lehetnek egyenlők és egy-lényegűek a teremtővel; előbbieket változók és az időbeliségnek alávetettek. Ezzel Augustinus tulajdonképpen azt is kimondja, hogy a teremtésben az isteni lényeg nem szenved csorbulást, és a teremtmények rendszere nem Isten lényege. A teljesség és abszolút egység ugyanis nem oszlik és nem is szenvedhet hiányt. A manicheus Felixszel folytatott vitája köszön vissza ebben a szövegben is, amely az eredendő bűn által korrumpált lélek természetét próbálta meghatározni: a lélek – így Augustinus – bár Istené, nem Isten része.¹⁶

Augustinus retorikai és grammatikai felkészültségére vall ez a (főleg) kései munkáit végigkísérő, a terminológia akkurátus meghatározására irányuló figyelem, amelynek elsődleges

¹³ „1. Summum bonum, quo superius non est, Deus est; ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale. Caetera omnia bona non nisi ab illo sunt sed non de illo.” – Lásd S. Aurelii Augustini: *De natura boni contra manichaeos*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. 42. Online: http://www.augustinus.it/latino/natura_bene/natura_bene_libro.htm

¹⁴ Augustin: *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. 67.

¹⁵ A természet alatt értsd itt a latin *natura* fordítását. Ennek egyik jelentése a szubsztancia mint szubsztrátum értelmében vett természet, a másik a lényeg értelmében felfogott természet, amelyről a *De trinitate*-ben hosszasan értekezik. Az augustinusi természetfogalom klasszifikációs értelmezését lásd F.-J. Thonnard: *La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne*. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques* 11:3–4 (1965). 239–244.

¹⁶ „17. Ego non solum animam, sed et corpus nostrum et omnem creaturam et spiritalem et corporalem ex Deo esse dico; quia hoc habet catholica fides. Sed aliud est quod de se Deus genuit, quod hoc est quod ipse; aliud autem quod fecit Deus. Quod Deus genuit, aequale est Patri; quod Deus fecit, non est aequale conditum conditori. [...] Hinc est anima, ex his quae fecit Deus, non illud quod de se genuit Deus. Ideo Verbum quod de se genuit, pollui non potuit, nec potest, nec poterit.” – Lásd S. Aurelii Augustini: *Contra Felicem Manichaeum libri duo*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. Online: http://www.augustinus.it/latino/contro_felice/index2.htm; Vő. Uő: *Despre natura binelui. Contra maniheilor*. 67–68.

magyarázata az apologetikus cél követése. *A Szentháromságról* c. értekezésben az isteni természetre alkalmasabbnak találja az *essentia* megnevezést, míg a *substantiát* inkább az akcidenseket megengedő változó természetre alkalmazza, és a *De natura boni* esetében is különbséget kell tennünk isteni és emberi *természet* között, a fogalom esszencialista értelmében. Amint arra F.-J. Thonnard¹⁷ felhívja a figyelmet, a transzcendens és teremtett természet közötti különbségek értelmezése a tulajdonképpeni alapja a pelagiánusokkal folytatott vitának is.

A rossz mibenlétének kérdését az emberi értelem mindig csak a jóval való összefüggésében tudja megragadni, ezért a kutatás abból indul ki, amit a jóról keresztény perspektívából el tudunk gondolni. Láttuk, hogy a *De natura boni* kiindulópontja az, hogy Isten a legfőbb jó. Jósága a teremtésben fejeződik ki, de mivel a teremtett világ nem Isten lényege, a jónak ebben a hierarchiában többféle fokozata van. Augustinus kis, közepes és nagy javakról beszél. Minden, ami létezik, mivel Istentől származik, ezáltal egyben jó is. Minden teremtett dolog természetében, legyen szó anyagi vagy szellemi természetről, benne van az, amit generikus javaknak szoktunk nevezni, éspedig a mérték, a forma és a rend.¹⁸ Ha egy felsőbbrendű természetben kutatjuk, ezek nagyok, ha pedig egy alsóbbrendűben, akkor kis javakról beszélhetünk. Kiindulópontja tehát az, hogy minden természet, azáltal, hogy teremtett, jó. Következésképpen a rossz kérdését e három, a teremtett dolgok lényegét, mibenlétét meghatározó tényező összefüggéseiben lehet megragadni.

A gondolatmenet elvezet a következtetéshez, hogy a rossz nem egyéb, mint a mérték, a forma vagy a rend valamilyen felbomlása vagy hiánya. Mind az anyagi, mind pedig a szellemi létezők esetében akkor beszélhetünk a rosszról, ha valamelyik tényező vonatkozásában változás, elmozdulás észlelhető specifikus (egyben jó) természetéhez képest. Ha a *modus*, a *species* és az *ordo* eltűnnének a természet szintjén, többé nem lehetne természetről sem beszélni. A természetet, amennyiben Istentől származik, Augustinus teljes mértékben azonosítja a jó és a lét értelmével. Hogyan lehet akkor mégis megragadni a természet szintjén a rosszat, ha azt nem Isten teremtette? Egy a forma, a mérték vagy a rend vonatkozásában megromlott természet amennyiben természet, annyiban jó is, és amennyiben korrump, annyiban rossz. Így az anyagi természet és a testi létezés is jónak nevezhető,¹⁹ de az újplatonikus hatások következtében

¹⁷ „Or l'hérésie de Pélagé consistait, non pas à nier ostensiblement la grâce de Dieu, mais à l'identifier avec notre nature humaine, que nous possédons certes comme un don gratuit de Dieu, mais qui, à son avis, devait être capable par elle-même de nous conduire à la perfection ici-bas et de mériter la récompense éternelle du ciel; et celà, grâce aux ressources de son libre arbitre. Pour défendre la grâce du Christ, rendue par là pratiquement inutile, saint Augustin n'a pas manqué de réfléchir sur la notion d'une nature humaine tellement exaltée [...]. En ce sens général, la nature est identique à l'essence et à la substance, avec une importante réserve pour la substance qui, au sens strict, dit un sujet existant en soi (ou subsistant), porteur d'accidents, ce qui est incompatible avec la simplicité et l'immutabilité de Dieu. C'est pourquoi la nature comme substance, avec ses propriétés inséparables ou nécessaires, convient plutôt aux créatures, changeantes, multiples, distinctes de Dieu. Il reste que la nature au sens très général d'essence, est une notion fondamentale en métaphysique, immédiatement accessible au bon sens, notion dont saint Augustin se servira spontanément pour réfuter les objections des pélagiens, et qui est toujours valable comme première assise des autres significations.” – F.-J. Thonnard: *i. m.* 239–240.

¹⁸ Augustinus a három fogalmat a teremtett szubsztanciára alkalmazza, Isten ugyanis, vagyis az abszolút létező, az egyszerű szubsztancia, fölülte áll ezeknek. Az *ordo* az értelmes rendre – és ezáltal a rendeltetésre, téloszra is – vonatkozik, a *modus* – mérték, az ontológiai státuszt jelöli, a forma vagy *species* pedig a számnak felel meg.

¹⁹ „17. Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono. Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur, non solum qualem inducunt Manichaei, ubi tanta bona inveniuntur, ut nimia eorum caecitas mira sit; sed qualem potest quilibet inducere.” – S. Aurelii Augustini: *De natura boni contra manichaeos*.

Augustinus fontosnak tartja kiemelni, hogy a létezők hierarchiájának megfelelően a szellemi létezők fölötté állnak a materiálisaknak. Egy megromlott szellemi létező természete jobb tehát, mint egy alacsonyabb rendű anyagi létező meg nem romlott természete. A manicheista materialista dualizmust azáltal tudja meghaladni, hogy a rossznak nem ismeri el szubsztanciális létezését. Az augustinusi életművet megelőző keresztény patrisztikai hagyomány szellemében a rossz itt is csak a jó hiányaként értelmezhető, és nem jelenti semmiféle *idegen* többlet hozzáadását az önmagában jó természetéhez. A rossz önmagában nem létezhet, megnyilatkozásához mindig szükség van valamely természetre, amelyben előfordul mint fokozati elmozdulás a jótól. Ezáltal nem is a szubsztanciára vonatkozik, hiszen nem a lényegét érinti, hanem csak az akcicens szintjén ragadható meg, mert a viszony kategóriájához tartozik. Emellett érvelt (az arisztotelészi kategóriák fogalmi keretén belül) már Nüsszai Szent Gergely is.²⁰ Még az első ember bűnbeesése, sőt az angyaloké sem magyarázható a rossz természet akarásával, csak a *jobb* természet elhagyásával.²¹

Plótinostól eltérően az ókeresztény hagyományban a rosszat nem lehet semmilyen formában az anyagi létezéssel azonosítani, mert az anyag bármely kezdetleges formája a teremtés eredménye, okozata. Esetében legfennebb egy kisebb rendű jóról beszélhetünk. A *hyle* fogalmának a manicheusok által adott értelmezésére válaszolva Augustinus kijelenti, hogy még ha el is fogadjuk az őanyag, a forma nélküli anyag gondolatát, amennyiben anyagról beszélünk, feltételeznünk kell ebben az arra való képességet, hogy *formát öltjön*, ez pedig szintén Istentől való. Az elgondolás, hogy a javak közé kell sorolnunk nemcsak az aktuális formát, hanem a potenciális, a lehetőség szerinti létet is, szintén arisztotelianus hatásra vall. Ennek megértéséhez hozzá kell még fűzni, hogy amennyiben a rend, a forma és a mérték a teremtésben működő ésszerűség elvei, és a teremtmények sajátlagos természetének meghatározói, annyiban az időbeliség perspektívájából az augustinusi filozófiában megragadhatóak a *rationes seminales*, az észcsírák teóriája felől. Ha bizonyos létezők esetében a teremtést csak az észcsírák formájában tudjuk megragadni, akkor a létező természetéhez hozzátartoznak az aktuális és a potenciális adottságai, képességei is. Ezért írja Augustinus, hogy amennyiben a bölcsesség jó, abban sem kételkedhetünk, hogy a bölcsesség megszerzésére való képesség is valami jó dolog. A különbség tehát a fokozatosságban áll (abban tudniillik, hogy aktuálisan vagy potenciálisan van-e meg az értelemben valamely bölcsesség).

Ami a rossz megnyilvánulásának lehetőségét illeti, Augustinust elsősorban – mert a szellemi lét fölötté áll az anyagi és érzéki létnek – elsősorban a rossz létezésének szellemi vetülete érdekli (a tulajdonképpeni értelemben vett, erkölcsi rossz). Az anyag változásait illetően a rossz vagy

²⁰ Ahogyan azt Bogdan Tătaru-Cazaban az említett román kiadás utószavában összefoglalja, a *privatio boni* gondolata már Tertullianusnak a Hermogenezs ellen írt vitáiratában is megjelenik mint a végtelen anyagnak az isteni rendezéssel szembeni ellenállása. Proklosznál az anyag már se nem jó, se nem rossz, Nagy Szent Vazul és Nüsszai Szent Gergely esetében pedig már egyértelműen a morális értelemben felfogott rossz fogalma jelentkezik, amit a léleknek az erénytől való eltávolodásában kell keresnünk.

²¹ „34. Item quia peccatum vel iniquitas non est appetitio naturarum malarum sed desertio meliorum, sic in Scripturis invenitur scriptum: *Omnis creatura Dei bona est*. Ac per hoc et omne lignum quod in paradiso Deus plantavit, utique bonum est. Non ergo malum naturam homo appetivit cum arborem vetitam tetigit; sed id quod melius erat deserendo, factum malum ipse commisit. Melior quippe Creator, quam ulla creatura quam condidit; cuius imperium non erat deserendum ut tangeretur prohibitum, quamvis bonum; quoniam deserto meliore bonum creaturae appetebatur, quod contra Creatoris imperium tangebatur. Non itaque Deus arborem malam in paradiso plantaverat, sed ipse erat melior qui eam tangi prohibebat.” – Uo.

inkább a romlás tökéletesen beilleszkedik a harmonikus és tökéletes világrendet feltételező neoplatonikus szemléletbe, tudniillik az által az elgondolás által, hogy a teremtés *szépségében* a romlásnak és az alacsonyabb rendű létezésnek is megvan a szerepe. A romlás (változás, hiba) lehetőségét minden esetben a semmiből való teremtés és a végesség gondolatával lehet alátámasztani.

Nem olyan egyszerű viszont a helyzet az emberi lélek és a rossz kapcsolatának kutatásával, bár az őt megelőző patrisztikai hagyomány ennek a kérdésnek is kijelölte az értelmezési keretét. A rossznak *privatio boniként* történő meghatározása neoplatonikus megoldás, amihez a kezdeti patrisztikában hozzáadódik még az a gondolat, hogy a rossz oka nem is az anyagban keresendő, hanem csakis a lélekben, illetve az eszes létformában (Szent Gergely magyarázata: amennyiben az akcicenshez tartozik, vagyis a megismeréshez és a tudáshoz).²²

A teremtés tökéletes, harmonikus rendjének szabályszerűsége, hogy a lélek értelmes része uralkodjon a többi rész vágyai fölött. Ha nem így történik, a rend, a forma és a mérték tekintetében megbomlik tulajdonképpen az egyensúly. Ez a filozófiai-teológiai hagyomány teremt alkalmat Augustinusnak arra, hogy a rossz okát véglegesen a szabad akarattal azonosítsa. Semmiféle szükségszerűségről nem lehet ugyanis szó, mert az értelmet a nála alacsonyabb rendű vagy vele egyenlő dolgok nem képesek arra kényszeríteni, hogy a neki megfelelő természetét elhagyja. De a nála magasabb rendű dolgok sem kényszeríthetik, mert egy magasabb rendű létező ezt nem akarhatja, állítja *A szabad akaratról* c. dialógusban (isteni igazságosság argumentuma). A morális rossz, a bűn tehát csakis a létező szabad akaratából történhet: „Tehát az akarat vagy a vétkezés első oka, vagy pedig a vétkezés első oka nem bűn. A bűnt viszont csak elkövetőjének lehet jogosan felróni, tehát csak annak, aki akarja is a bűnt. [...] Végezetül: bármi is az akarat oka, vagy igaz, vagy igaztalan. Ha igaz, akkor, ha engedünk neki, nem követünk el bűnt; ha igaztalan, nem kell engedni neki s így nem követünk el bűnt”.²³

A javak sorában Augustinus az akaratot a közepes nagyságúakhoz sorolja, erre pedig azért van szükség, mert a szabad akarat nemcsak a bűn elkövetésének a képessége, hanem akarat nélkül a jót sem lehetne akarni és cselekedni. Van tehát jó akarat és rossz akarat, a kettő közti választás súlyát pedig a megismerés mércéjével kell mérni. A bűn elkövetése minden esetben az ember eredeti természetétől és ezáltal a jótól és a léttől való eltávolodás, és szorosán összekapcsolódik az ignorancia problémájával. Hiszen, amint láttuk, a rosszat tulajdonképpen nem lehet akarni, csak amennyiben tévesen ítélünk felőle, illetve amennyiben tévesen ítélünk a javak és a létezők isteni terv szerinti struktúrájáról.

Tudás és tévedés, igazság és szabad akarat dialektikus egymásra épülése szempontjából relevánsak a dialógusnak az öngyilkossági intenciót elemző paragrafusai: „Ha valaki megöli magát vagy valamilyen módon meg akar halni, az szerintem nem érzi úgy, hogy a halál után többé már nem fog létezni, még ha bizonyos mértékig így is vélekedik. Mert a vélekedés vagy tévedésből, vagy az igazságnak megfelelő gondolkodásból, vagy pedig a hitből ered, az érzést viszont a megszokás vagy a természet táplálja. [...] Ha tehát valaki azt hiszi, hogy a halál után megszűnik létezni, de az elviselhetetlen terhek miatt mégis oly erős halálvágy fogja el, hogy ezt választja és erre törekszik, az tévesen vélekedik arról, hogy van teljes pusztulás; érzéseit

²² Erről értekezik pl. Jean Daniélou: *L'origine du mal chez Grégoire de Nysse. = Diakonia Pisteos*. Antonio Montero szerk. Granada 1969. 31–44.

²³ Szent Ágoston: *A boldog életről. A szabad akaratról*. 233.

viszont a természetes nyugalomvágy határozza meg.”²⁴ A nyugalom fogalmának bevezetése után, amelyben a lét legteljesebben fejeződik ki, juthat el Augustinus a következtetésre, hogy az öngyilkos intenció valójában nem a nemlétre, hanem nyugalmas létre irányul, tehát természeténél fogva nem a semmire, hanem egy magasabb fokú életre vágyakozik, ám tudatlanságában felcseréli az univerzális rend elemeit, és tévesen ítéli meg azok fontosságát. Levezethető innen az igaz megismerés fogalma is, amely egyben túllép a teoretikus kereten, és a gyakorlati élet, a keresztény erények irányába mutat: a dolgokat a teremtett *rendnek* megfelelően megítélő bölcs ember ugyanis vágyainak tárgyai tekintetében is ezt a hierarchiát követi.

Még egy utolsó, nagyon fontos kérdés merül fel az akarat és a tudatlanság viszonyát illetően. Ha az ember tudatlanságból cselekszik rosszat, lehet-e azt bűnnek nevezni, amennyiben hiányzik tetteinek bármiféle szándékossága? Az értekezés harmadik könyvében az eredendő bűn által sújtott emberről azt olvashatjuk: „A tudás és erő hiányát csak azért nevezzük bűnnek, mert ezeket az első bűnösből származó test hozza létre a hozzákapcsolódó lelkekben, de sem nekik, sem a teremtőnek nem lehet bűnül felelni. Mert ő megadta annak képességét, hogy a fáradságos feladatok idején helyesen cselekedjünk, és a feledés vakságában megmutatta a hit útját, és ítélőképességet kölcsönzött, melynek révén minden lélek belátja, hogy haszon nélküli tudatlanságából a tudás felé kell igyekeznie.”²⁵ Ez a hívő ember egyetlen feladata: az arra való igyekezet, hogy a tudatlanságon felülemelkedjen. A büntetés nem a tudatlanság miatt, hanem az igyekezet, másképpen a jóakarat hiánya miatt éri el az embert, aki önteltségből, kényelmes-ségből és sok más oknál fogva elhanyagolja ezt a tanulásra és megismerésre való felszólítást.

Összegzőképpen elmondható, hogy az augustinusi elgondolásoknak megfelelően a teremtés rendjében kifejeződik a lét teljessége, ehhez az univerzális rendhez képest nem lehet elgondolni semmiféle alteritást. Ezért az akaratnak valami léten túlira, léten kívülre való téves irányulása a rosszat csak mint a lélekben megjelenő (lét)hiányt hozza létre. Ezekben az értekezésekben a természet és a rend fogalmai az Isten által teremtett létezőkre vonatkoznak (szubsztanciális természet, univerzális rend), és ha a rossz természetéről értekezünk, azt csakis akcidentális értelemben használhatjuk, amennyiben nem jelentkezhet függetlenül valamely természettől. Princípiumként sem értelmezhetjük, mert akkor megdöntենék Isten mindenhatóságának dogmáját, amelynek elfogadásához pedig olyan gyötrelmes úton jutott el.²⁶

Láthattuk továbbá, hogy a korai cassiciacumi dialógusokban megjelenő legfőbb jó és a rend fogalmi a későbbi értekezések számára már kijelölték az elméleti keretet: a *De ordine*-ban tematizált univerzális rend kérdése mind a *De libero arbitrió*-ban, mind pedig a sokkal későbbi *De natura boni* polemizáló fejezeteiben visszaköszön, és a korai *De vita beatá*-ban

²⁴ Uo. 202–203.

²⁵ Uo. 241–242.

²⁶ A manicheista tanítások alapján is elmondható, hogy ami természeténél fogva jó, abban nem mehet végbe semmiféle romlás. Csakhogy a vele egyenértékű rossz princípiuma ennek manifesztálódását örökösen megköti és meggátolja: „Part of the Manichaean religious experience for the Auditors included a satiation with light, this illumination aiding the individual to differentiate between the good residing in him (this being present in the soul) and the forces of evil lashing him, and coming from passions and concupiscence. The borderline between the good and evil was therefore that between the material and the spiritual. Augustine, now a Manichaean Auditor, started to uphold the fact that nothing but good could come from God. He began to visualize the existence of an opposing and independent principle to the good. This evil force, Augustine envisaged as perpetually encroaching the good, attempting to drive the borderline further by surrounding and suffocating it. As described previously, evil and its forces cannot bring about any change in what is by nature good, but it can barrage it from all sides and offer it hurdles and drag.” – Hector M. Scerri: *Augustine, the Manichaean and The Problem of Evil*. Augustinian Panorama 5-7 (1988-1990). 80–81.

a vágyaknak az akarattól függővé tétele már előre jelzi a későbbi szabad akarat kizárólagos súlyát a bűn értelmezésében. A kezdeti neoplatonikus keret továbbra is megmarad, azonban hangsúlyosabbá válnak a kegyelemtan, az igazságos büntetés és bűnbocsánat elemei is. A *De natura boni* utolsó paragrafusa az immár teológus Augustinus imáját tartalmazza annak érdekében, hogy a manicheusok megszabaduljanak súlyos tudatlanságuktól és tévedéseiktől, imájában pedig érzékelhető saját személyes tapasztalatát, tudniillik megtéréstörténetét általánosítani akaró igyekezete: „[Domine,] qui in qua die conversus fuerit homo a nequitia sua ad misericordiam et veritatem tuam, omnes iniquitates eius oblivisceris: praesta nobis, dona nobis, ut per nostrum ministerium, quo execrabilem et nimis horribilem hunc errorem redargui voluisti, *sicut iam multi liberati sunt, et alii liberentur*, et sive per sacramentum sancti Baptismi tui, sive per sacrificium contribulati spiritus et cordis contriti et humiliati, in dolore poenitentiae, remissionem peccatorum et blasphemiarum suarum, quibus per ignorantiam te offenderunt, accipere mereantur.”²⁷

Augustine on the Unity of Being and Good

Keywords: Cassiciacum dialogues, being, good, evil, free will, Neoplatonism, Manichaeism

The aim of this paper is to sketch some of the philosophical guidelines of Augustine's thinking on the problems of good, evil and being. Starting with the early Cassiciacum dialogues, the research continues with the dialog *On the Free Will* and the anti-Manichaean treatise about the nature of good, focusing mainly on the Neoplatonic influence concerning the idea of unity and on the ways Manichaean doctrines justify the vivacity of Augustine's philosophical thoughts on good and evil.

²⁷ S. Aurelii Augustini: *De natura boni contra manichaeos*. (Kiemelés tölem – S.A.)