

BOZSIK RAFAEL

MEGJEGYZÉSEK AUGUSTINUS TÖRTÉNETSZEMLÉLETÉHEZ

(Az itt közölt munka -- megszabott terjedelmi korlátok miatt -- lerövidített változata egy nagyobb tanulmánynak.)

A Mediterránumban hajdan dicsőséggel lobogó római hatalom fáklyája az V. századra alig-alig pislákkolt. Ekkorra már előrevetítette végső felbomlásának árnyait az egykor oly szilárd Imperium szánalmassá korcsosult nyugati fele. Majd elérkezett a lehetetlen is 410. augusztus 24-én. Hiába alkudozott a várost ostromló barbárokkal, sőt hiába alázkodott meg előttük Róma nevében Basilius szenátor s a tárgyalásokban jártas Joannes tribunus, Alarik gótjai mégis elfoglalták az Urbs Aeternát, és három napi fosztogatás után hagyták csak el, magukkal víve rengeteg rablott kincset, foglyot, köztük még a császár testvérét, Galla Placidiát is. A barbárok dúlta nyugat-római világ kaotikus zűrzavarából viszonylag erős, jól kivethető kiáltássá artikulálódott a keresztényeket hibáztató vád. Többen vélték úgy, hogy a bajok Róma elhagyott ősi isteneinek bosszújaként törtek elő. A pogányok keresztényellenes kórusába vegyült a keresztények egy nagyszámú csoportjának méltatlankodása, hogy Péter apostol miért nem kelt püspöki székvárosa védelmére, miért hagyta az igaz keresztényeket arianusok martalékául esni. Így ösztársadalmi szinten fogalmazódott meg a "valami nincs rendben" feszültségteljes felismerése. Az emberek egyre erősebben kívántak magyarázatot, vágytak a történések miértjének tudására. Ezzel a kihívással találta magát szemben a korszak legszervezettebb ideológiai és intézményi rendszere, a kereszténység. E részről egyik válaszdónak Orosius presbiter jelentkezett. Könyve a keresztény kor katasztrófáinak súlyát egy sajátos, a "minden relatív" elvére épült párhuzam felállításával kívánta csökkenteni: a régi időkkel szembesítet máról azt állította, hogy a múlthoz képest a jelen minden baj ellenére kevésbé szörnyűséges. Az így érvelő egyházi férfiú gondolatai természetesen nem hathattak komolyabb meggyőző erővel. Azonban még 412-ben maga Augustinus is

vállalkozott az óriási feladatra. Hippo püspöke 426-ra fejezte be nagy művét. A "Doctor Gratiae" által a középkor szellemi horizontjáról útjára bocsátott De civitate Dei szemlélete évszázadokra termékenyítőleg hatott a történelemtől, a történelemben helyét kereső emberről, a társadalomról és intézményeiről töprengő európai gondolkodásra.¹ Eme munkájának nehéz pontos műfaji meghatározását adni. Ennek legfőképpen a tartalmi gazdagság az oka. A műből végkicsengésében az apologetika hangzik ki dominánsan, de mellette erősek az egyéb felhangok köztük a történetfilozófia is, amire különösképpen kívántunk odafigyelni, hogy összeállíthassuk Augustinus történet szemléletének legsajátabb jegyeit, summázva annak tanulságait, méltatva értékeit. Bár hasonló igénnyel már jelent meg igen gondolatgazdag írás magyar szaklapban, mégis úgy tűnik, az ott közölt megállapítások még hagynak némi teret néhány visszafogott igényű, szerény megjegyzésnek.² Anélkül, hogy az avatott filozófiatörténészek köreit zavarni szándékoznánk, mégis kiindulásként el kell mondani, hogy Augustinust nem látjuk annyira görögül gondolkozónak, mint az említett tanulmány, még ha egyes német szerzők ezt vallják is.³ Sokkal inkább helyénvalónak véljük Vidrányi Katalin megállapítását elfogadni, aki rámutat, hogy a neoplatonizmus, kiváltképpen a keresztény platonizmus teljes mértékben sohasem vált Augustinus sajátjává.⁴ Így kissé töprengnünk kell még azon állítás jogosságán is, hogy egyházatyánk történet szemlélete pusztán csak sajátos mixtúrája lenne a hellenizmusig húzódó görög filozófia vonulatának és a zsidó vallási történetlátás, világmagyarázat találkozásának. Többről van itt szó, mint egy sajátos amalgámról, mert ez esetben új vegyület született. Már csak azért sem érezhetjük akár felében is görögnek az augustinusi világméretet, mert a görög filozófia történet szemlélete a poliszválság korában még nem gondolkodott történelmi idődimenzióban, s ezen a látásmódon nem immanens fejlődés eredményeként lépett túl, ekként a végeredmény sem lett tisztán görög jellegű. Augustinus szellemi találkozása így már olyan filozófiával esett meg, amely tartalmában nem csupán Hellász gondolatainak örököse volt. Elemzendő szerzőnk szemléletének kialakulásához döntőbb mértékben a zsidó-keresztény történet szemlélet járul hozzá. A zsidó történetfelfogás megindult, hogy túllépje az antikvitás ciklikus szemléletét. A "választott nép" Messiását várva, őrizve hagyományait ugyan, de mégis a múlt visszavágyása helyett a megígért jövő felé

tekintett, a múlt már az őszülők elkövette bűn miatt is vesztett súlyából, s kap itt így nyomatékot a jövő. A zsidóság bekapcsolta az időt és az istenfogalmat a történelemalakító tényezők sorába. A görög felfogással szemben, -- ahol Platonnál az isten változhatatlan, Arisztotelésznél meg nem is teremthetett -- a bibliai istenfogalom aktív részese az időnek és a teremtésnek, olyannyira, hogy evilági beavatkozásait egymás után rögzítették a hagyomány megőrizte szentkönyvek. A keresztény időszemlélet viszont eltér a zsidókétól is. Felfogásuk szerint ugyanis a megváltás már beteljesedett, s ez egyértelművé teszi a jövőt. Másrészt a keresztény nézet világosan megkülönböztette isteni attributumként az örökkévalóságot s az időt mint pusztá teremtményt. A történelmi idő két fő szakaszává a megváltás előtt és után lett.⁵ Nyilvánvaló tehát, hogy a görög filozófiai és a zsidó vallási világmagyarázat örökségének egymásra találása még nem szülte volna meg Augustinus történeteszemléletének alapjait, ha nincs ott a keresztény világszemlélet novuma. Ez utóbbi a domináns szál szerzőknél, bár a görög vonalnak is nyoma lelhető. Ez utóbbi jelenléte nem elvi engedmény volt, hanem sokkal inkább csak kifejezési eszköz, amely csak ott és addig alkalmaztatott Augustinusnál, amíg nem csorbította a vallás axiomáit. Ennek az a magyarázata, hogy bár a kereszténység kihívást jelentett a pogány-filozófiai gondolkodás számára, mégis tény, hogy az egyház nagy múlttal és kiforrott magasrendű értékekkel bíró tudományos gondolkodást magáénak mondható korban jelent meg -- a hagyományostól elütő elvárásokkal és emberi viselkedésmódjával -- olyan időben, amikor a körülmények rendszerint kedveztek -- új tanítások követőkre találásának. Augustinus ezt a viszonylag egységes komoly értékrendszert nem negligálhatta, sőt inkább saját maga hitét, teológiai nézeteit kellett egyértelműen és a művelt pogány emberek számára is elfogadható és érthető stílusban megfogalmaznia.

A címből kiindulva első pillantásra következtetlenségnek tűnik, ha Augustinus történeteszemléletének konkrét szöveghelyeken alapuló elemzését a világ teremtésénél kezdjük. Valójában azonban csakis így járhatunk el, ha ki akarjuk mutatni, miként kapcsolódik szerves egységbe az üdvtörténet és a valóságos emberi történelem. Enélkül ugyanis nem érthetjük meg szerzőnk századokra élénken kisugárzó nagy vívmányát, azt, hogy az említett két elem ötvözésével miként szabadította ki a politikai teológiai Lactan-

tius és Eusebius által megásott verméből az egyházi gondolkodást. Augustinus a bibliai hagyomány értelmében vázolja az emberi történelem előfeltételeinek létrejöttét, azaz a Földnek mint színtérnek, az embernek mint szereplőnek, valamint az egyéb élőlényeknek mint az ember létfenntartását biztosítani hivatott tényezőknek az Isten által történő megalkotását, azaz teremtését. A teremtés mozzanatainak vizsgálatában -- áttekintve a hat, illetve hét nap eseményeit, s azok szimbolikus értelmezését adva -- külön, kiemelten szól az angyalokról. Ennek az az oka, hogy -- szerzőnk nézete szerint -- bennük mintegy a kétféle szeretet által megosztott emberiség majdan lefutandó útja összegződik. Az angyalok közül is csak egyesek maradtak hűek teremtőjükhöz, mások pedig elfordultak tőle. Két csoportra különülésüknek oka az, hogy lelküknek egyik fő eleme, akaratuk rossz irányba tévedt. Ez utóbbiakat Isten büntetésként a pokolra vetette. Augustinus szerint ezt örökíti meg jelképesen a Szentírás, amikor arról szól, hogy az Úr "... elválasztotta a világosságot a sötétségtől"⁶.

A teremtett lények -- köztük a földi élővilág tagjai -- hierarchikusan rétegzett rendszert alkotnak. Az abban elfoglalt helyüket Isten jelöli ki: "A teremtmények közül ... az élők előbbre valók az életnélkülieknél, valamint a nemző vággyal bírók azoktól, akik azt nélkülözik. Továbbá az érzők felülmúlják az érzéknélkülieket".⁷ Miután felvázolta ezt a többszintes tablót, rámutat, hogy itt nem statikus, minden területen mindenkor abszolút érvényű minősítésről van szó, az egyes létezők itt nyert értéke nem minden vonatkozásban örök, minthogy gyakran módosítja azt az emberi szükséglet éppen aktuális igénye, az "akkor és ott" hasznosságának relatív mércéje. Itt valójában szó sincs az eredeti rendszer felbomlásáról, sokkal inkább egy új aspektus belépéséről. Így az isteni eredetű teremtményi tökéletességet tükröző értékrend mellé teljesjogú paralell vonulattá nőtt fel egy másik, az emberi érdek nézőpontjából megfogalmazott, a gyakorlati hasznosságot tükröző klasszifikáció. Az említett új nézőpont feltünése nagyjelentőségű mozzanat, mivel elismeri az ember jogát a természet javainak korlátlan felhasználására. Az ember efféle tevékenysége útjából elhárít minden akadályt azáltal, hogy érdekeit nem korlátoztatja a természet értékrendjével. Így világossá válik, hogy Augustinus szerint az emberi élet gyakorlatában -- az anyagi javak tekintetében -

egyáltalán nem törvényszerű, nem is követelmény a használati érték megegyezése a teremtményi tökéletesség értékszintjével. Szellemesen jegyzi meg, hogy az ember nem egérrel, hanem gabonaneművel telten szereti látni kamráját, ám bár tudjuk, ez előbbeni lény áll a léthierarchia magasabb fokán. Különösen kedvező lehetőség kínálkozik itt arra, hogy Augustinus értelmezésének általános kérdéseihez tegyünk némi kitérőt, nevezetesen a görög filozófiai hatás túlzott mértékű hirdetéséhez. Ha ezt a nézetet vallanánk, citálhatnánk máris Arisztoteleest, s mondhatnánk: íme, őt fogalmazza újjá egyházatyánk. Csakhogy, maga Augustinus teremt világosságot, amikor megjelöli a Biblia egy textusát, mint fejtegetéseinek elméleti alapját.⁸

A földi lények eddig vizsgált rendszerének legfelső szintjén az ember áll, akinek lényegét a neoplatonizmus tanításainak szellemében fogalmazza meg. Az emberben így sajátos kettősség tűnik fel, mivel lélek és test egységéből áll. A lélek -- aminek egy-egy oldala értelem, emlékezet, akarat -- az angyalokhoz teszi hasonlatossá, a test viszont az állatokhoz. Ez utóbbi nem peioratív, becsmérlő megállapítás, hanem az Augustinus által vázolt "természet rendje" szerint való klasszifikálás. Az ember eszerint ugyanis híd a földi világ és a menny lakói között, ő az, aki egyszerre viseli két szféra jellegzetes jegyét, mivel az Isten, "... természetét mintegy középnek teremté az angyalok és az állatok között". Nagy gondot fordít arra, hogy a két fő emberi alkotórész egymással való kapcsolatát bemutassa. Emiatt tisztázza a lélek és a test egymáshoz való viszonyát. Legfontosabb alapelv az előbbi dominanciája. Mint említve volt, az ember a test szerint az állati lényekkel hasonlatosságot mutat, ezért a testre is érvényes a megállapítás: "De mivel az ember eszes lélekkel bír, mindazt ami vele és az állatokkal egyaránt közös, alárendeli az eszes lélek békéjének...".⁹ Kiderül azonban, hogy a test szónak kettős értelme van nála. Szűkebb értelmezésben a test csak rész, tágabban pedig a teljes egész: a szűkebben vett jelentés szerinti emberi test és az emberi lélek összessége. Értelmezésében a Bibliára támaszkodik, amint az a XIV. könyvbeni hivatkozásból kitűnik: "Testnek nevezi ugyanis (ti. a Biblia) nemcsak a földi és halandó lények testét, ... hanem ezenkívül is sokféleképpen él e név jelentésével, mely ... gyakran magát az embert is, vagyis az ember természetét testnek nevezi, az egésztest véve rész he-

lyett."¹⁰ Kiviláglik, hogy ilyen megkötés esetén a testiség bűne tehát nem szűkül Augustinusnál az érzékiség, az élvhajhászat jelentésére, hanem olyan cselekedetek összességét kell alatta értenünk, amelyek az Istentől való elfordulás jegyében mennek végbe. Erről való elmélkedése közben idézi Szent Pál egyik levelét: "A testnek cselekedetei .. ezek .. házasságtörés, paráznaság, szemtelenség, bujálkodás, bálványimádás, bűvölés, ellenségeskedések, versengések ... haragok, visszavonások, irigységek, gyilkosságok."¹¹ Végző soron ez a felfogás arra mutat rá, hogy Augustinus megszünteti az emberben a jó és a rossz dualizmusát ezáltal, hogy a bűnre való hajlam letéteményesének bélyegét nem sűti rá a testre. Rendszeréből egyértelműen kitűnik, hogy a rossz okozója a lélek egy részének, az akaratnak az eltévelyedése. A test tehát mint fizikálisan létező emberi rész -- rehabilitálva lett. Ezzel az emberfelfogással kétségkívül nagyot lépett előre, mivel mintegy legitimálja a test szükségleteinek kielégítését, mi több, még szükségesnek is mondvá. Ezzel a fejtegetéssel századokra alapozta meg az emberi természet értelmezésének keresztény felfogását. Az emberi lényeg legdöntőbb oldalának az akaratot tartja. A szabad akarat adományával az ember már teremtése alkalmával felruházta-tott. Ez "... az első szabad akarat ... abban állott, hogy lehetséges volt neki nem vétkezni, de lehetséges volt vétkeznie is"¹². Az ember eredendően jó, bűnbe nem Istentől kapott természete viszi, hanem saját akarata, amelyet szabadon irányít. "Tudom továbbá, hogy akiben rossz akarat keletkezik, abban olyasmi történik, ami nem történne meg, ha nem akarná."¹³ Sajátos az az indoklás, ahogyan az akarat rossz irányba fordulását magyarázza. Nem eredeztetheti az emberi természetből, hiszen azt Isten teremtette, s mivel jó, csakis jót teremthet. Ezért is alkotja meg definícióját a rosszra, amely szerint az nem egyéb, mint a jó hiánya, tehát ha hiány, nem létezik, így nincs is teremtve. Ezúton leszámol a manicheizmus szemléletével, a rossz nála már nem lehet eleme a világmagyarázatnak. Végző okfejtésében mégis a teremtés egy sajátosságához érkezik el: "... a gonosz akarat nem azért keletkezik, mivel természet, hanem azért, mivel a természet semmiből teremtetett". Ezután azonban rögtön végét is szakítja a vizsgálódásnak, kimondván, hogy "... a gonosz akarat létokát nem kell kutatni". Az okfejtésben a meggyőzés itt már szinte szépirodalmi hasonlatokkal érvel. A rossz akarat okozza tehát az emberi

bűnt. Az emberi bűn keletkezésmechanizmusa nem egyéb, mint az isteni értékrend megszegése. Ugyanis az ember számára egyetlen abszolút érték lehetne valójában, -- ami a létezők hierarchikus rendszerében elfoglalt helyéből következne -- ez pedig nem más, mint az Isten. Így írja: "... az eszes teremtményeknek nincs más java, mely által boldog lehetne, csak Isten".¹⁴ Tehát az ember ott és akkor követi el a bűnt, amikor értékválasztásában a "... természetek fokozatainak rendjével ellentétben a legfőbbtól a kisebbhez megy át".¹⁵ A cél ilyen sajátos deminúciója akkor következik be konkrétan, amikor az ember az anyagi javakat, azok megszerzését emeli önmaga legfőbb értékévé. Az anyagiakhoz való helyes viszonyt a léthierarchia ember számára rendelt szintjén ható -- isteni eredetű -- természeti törvény szabja meg. E törvény funkcionálása szorosan összefügg az augustinusi béke fogalmával. Az Augustinus által vázolt rendszer minden fokán a béke a kulcstényező. Bár ő itt a "pax" szót használja, a fogalmi tartalmat talán az "otium" jelentésének hozzáadásával fedné pontosabban. Az augustinusi béke sokkal magasabbrendű, sokkal általánosabb fogalom, hogysen azt csak a fegyvernyugvásra szűkíthetnénk; jelentéstöbblete más szövegrészekre vonatkoztatva fédhető fel teljesebben. Legtömörebben úgy foglalhatnánk össze a gazdag árnyalatú jelentést, hogy a béke szerzőknél olyan állapot, amelyben minden létező a számára megszabott természeti és isteni törvények értelmében funkcionál (tehát a részére kijelölt léthierarchiabeli szinten és az ott jellemző törvények szerint). Ez a békének csak az általános megfogalmazása, azonban a teremtmények egy-egy szintjén más-más módon, formában konkretizálódik. Egy magasabb szférában jelen van ugyan az alsóbbra jellemző béke, de csak alárendelt szerepben, mert fölötte az illető magasabbrendű béke uralkodik. A földi lények között legfölül az ember található, ő a lélekkel bíró eszes lények csoportját képezi. Ezen fokozaton belül meglehetősen összetett a helyzet. Szerzőnk alapként kimondja: "És mivel, míg a halandó testben záránk a test vagy lélek, vagy mindkettő békéjét a halandó és a halhatatlan Isten között fennálló békére kell visszavezetnünk."¹⁶ Itt a meghatározó tehát a transzcendencia irányába mutató "béke", aminek tartalma "... rendes engedelmség a hitben".¹⁷ Ennek alárendelten létezik az eszes lények szintjén belül, egy "horizontális" irányban érvényes béke is, amely "... az ismeretek és a cselekedetek összhangja". A nemre mint összességre

jellemző béke alatt áll az emberben mint egyedben létező béke, ami a "lélek és a test közötti béke". Ezután létezik a test békéje, az pedig a "... részek rendezett mérséklete". Mindez a békék sajátos koncentrikus köreinek tűnik. Mindegyik béke sajátos funkciófogalom. Az emberek szintjén tehát a helyes cselekedet és helyes tudás egymásra vonatkozása adja a békét. Ezt kell tehát megvalósítani a lélekből és testből álló embernek, csak hogy az utóbbi "alkotórész" közös a megelőző szféra teremtményeivel, akik az "ész nélküli párák", az állatok. Az összekötő közös alkotóelemen keresztül átemelődik az alsóbb szint békéje is fentre, de csak erősen alárendelt szerepben, s csak akkor erősödik fel, s uralkodik el teljességgel egy-egy emberen, ha akarata megromlik. Az akarat romlása Augustinus szerint a természet rendje ellen való vétés. A természet rendje szerint viselkedő ember "... a jövőre ígért örökkévalóság után eped, a mulandó földi tárgyakat pedig csak mint vándor használja, nem pedig hogy általuk elvonassék Istentől".¹⁸ A földi javak tehát az emberek életében feltűnhetnek eszközként és célként is. Az igaz akaratú ember számára a javak pusztán az eszköz szerepére korlátozódnak. Tehát: biztosítaniuk kell az ember létfenntartását. Ezt azonban nem értelmezhetjük valamiféle aszketikus vegetálásnak. Bizonyíték erre a következőkben idézett szöveg-hely, melyben a javak felhasználási célját nyíltan, s annak mértékét, fokát pedig burkoltan közli: "hogyan általuk megerősíttessék (ti. a test), hogy e romlandó és lelket nehezítő test terheit ne súlyosbítsa, hanem, hogy velük inkább könnyebben megküzdhessen".¹⁹ Ezáltal kell felszabadítani a köznapi gondok alól az akaratot, hogy az a lehető legnagyobb mértékben fordulhasson Isten felé. Amikor azonban már túl megy a törekvés a megélhetés biztosításának körén, s a javak és fogyasztásuk mintegy öncél-lá válnak, akkor már a szerzés kapzsisága állott be, s a cél Isten helyett maga az ember lett. Ez az augustinusi gondolatrendszer logikája szerint tehát az ember romlását okozza. Tömören le is írja az ilyen ember helyzetét: "És így a ... természet javát helytelenül szerető, habár el is éri, ami után vágyakozik, ő maga lesz rossz a jóban..."²⁰ Tehát a gazdaságnak és produktumainak feladata az ember zavartalan megélhetését biztosító szükségletek kielégítése. Mindebből látható, hogy Augustinus fejtegetése már főbb vonalaiban előlegezi a középkor gazdaság-szemléletének több jellegzetes gondolatát: legszembetűnőbben a beágyazott gazdaság képe

vázolódik elénk. Érdekes jellegzetesség, hogy a fogysztás, de különösen a birtoklás határait nem kívánja konkrétan kijelölni. Ehelyett a mértéket az emberen belülré helyezi, s így emiatt már nem is a szerzett javak mennyisége eredményezi az ember rosszá válását, hanem csakis a megromlott emberi akarat miatt rossz irányt vett szeretet, amely végső céljait a földi javakban találja meg. Így fogalmazza meg: a "... haladó életünk fenntartásához szükséges dolgoknak mindenkire nézve egy a használata, a használat célja azonban igen különböző". Nincs már nyoma a vagyon, a birtok nagyságát kritizáló bibliai erélyes hangnak. Új modus vivendi született: a tulajdon bármilyen nagysága esetén is lehetősége van a helyes akaratú gazdagnak Isten Városa polgárává válni. Ezáltal ügyesen legitimálja a vagyonos embert is: nem kell felosztani tulajdonát, neki nem tanácsolják már ezt, mint újszövetségbeli sorstársának. Ez a felfogás az akkori időmetszetben teljesen megfelelt az uralkodó osztályba tartozó keresztényeknek, s akkor -- de később pedig majd méginkább -- a birtokban fokozatosan, egyre nagyobb mértékben gyarapodó középkori egyháznak. Mindez persze beépül abba a nagy összefüggésbe, hogy a földi javakat csak szükségből kell felhasználni és birtokolni. Csakhogy a gondolati keret az utókor szemében könnyen elhalványulhat.

Augustinus az emberi lényegről értekezve még nyomatékkal jelenti ki, hogy az ember nem elszigetelt, magányos, hanem társas lény.²¹ Ennek kapcsán részletesen szól -- kezdve egészen a teremtéstől -- az őszülők-től leszármazó emberiség közösségekké szerveződéséről, s az annak következményeként létrejövő intézményekről és azok működéséről. E gondolatkör érdemi kibontása előtt azonban egy fontos megjegyzéssel él. Figyelmeztet, hogy az emberiség útjának alakulása nem érthető meg az angyalok sorsának ismerete nélkül, mivel egyrészt e két teremtménycsoportnak a léthierarchiában elfoglalt saját szintjén legfontosabb eseménye egy tartalmában azonos folyamat, egy belső divergencia létrejötte, másrészt pedig az említett esemény azonos ok miatt is következik be. Az említett azonosságoknak az az ontológiai alapja, hogy az emberekben és az angyalokban van közös tényező: a lélek. Az egységet képviselő lélek pedig egyazon tulajdonsággal lett felruházva a teremtő által. Így a lélek működik is a lételemények bármely szintjén, mégis csak ugyanazon megnyilvánulásokra képes, az általa végrehajtott, az általa vezérelt azonos tettek mögött azo-

nos ok rejtezik. Tehát -- mint mondtuk -- a két szint lényeit a lélek hozza közös nevezőre, s ezért a két szint eseménysorát végeredményben a lélek mint olyan összefüggő, egységes megnyilvánulási folyamatként lehet s kell tekinteni. Mindezek miatt az angyalok körében történtek előlegezik az emberiség legfontosabb eseményét. A lélekkel bíró legmagasabb rendű teremtmények szintjén elkülönült tehát két tábor, s ugyanez fog megismétlődni, illetve folytatódni az emberek között is. Mindezt nem két elszigetelt aktusnak tekinti -- az előbben mondtak alapján --, hanem kifejezetten hangsúlyozza a köztük levő folytonosságot, azonosságot, mondva, hogy két megoszlás valójában a kezdet -- folytatás alaki formájában egyetlen tartalmi egységet alkot. Ezért az emberiségen belüli polarizálódás során keletkező csoportok csak a jelenség szintjén különállóak, lényegükben azonban integráns részei a megfelelő előjelű már létező égi táboroknak.²² A kapcsolatrendszer eme pontos körülírása korántsem véletlen, s nem is apró szőrszálhasogató fejtegetés. Valójában az a jelentősége, hogy bizonyítja Augustinus tudatos távolságtartását a platonizmus rendszerétől, látjuk, mennyire tart annak következetes átvételétől. Ezért óvakodik attól, nehogy a mennyei ideák földi tükröződésének tűnjenek az emberi csoportok, ezért vonja őket egyben az angyalok társaságaival. Csak ezek előrebocsátása után kezdi meg az emberiség történetének tárgyalását. Felfogása szerint az ember a teremtés aktusában kerül bele Ádám személyében a világba, de a történelem küzdő részesévé csak a bűnbeeséssel válik. Augustinus kifejti, hogy maga Ádám sajátos, képletes preformája volt a tőle leszármazó emberi nem majdani történelmének.²³ Az Ádámiban még csak körvonalazott előtípusok gyermekeiben fognak majd önálló, kifejezett egységekként megjelenni: "... mindkét ágnak külön atyja lett: Kain és Seth, kiknek az írás által megemléltendő fiaiban a két város világosabb jegyei kezdtek mutatkozni a halandók között."²⁴ Az eddigiekből máris előtűnni látjuk az augustinusi gondolatrendszer egyik fontos pillérét: az emberiség közös őstől való származtatását. Ez fontos eleme a világtörténelmi látásmód irányába való haladásnak. Ezelőtt a görög s a római história nehezen tudott valamit kezdeni a barbárokkal. Annak ellenére, hogy már Herodotosz művének nagy vívmánya a barbár emberként való felfogása, ez a szemlélet mégsem tágul az emberi nem egységének gondolatává. Augustinus megteszi az addig hiányzó lépést, nála az emberek már valós egysé-

get alkotnak. Ezt két oldalról igyekeznek bizonyítani. Egyrészt erősen hangsúlyozza a közös őstől való leszármazást mint az egység biológiai-genetikai mozzanatát, valamint ennek az emóciók szintjén a rokoni szeretetben megnyilvánuló kohézióteremtő reflexióját.²⁵ Másrészt még ráépít erre az alapra egy spiritualis-transzcendentális egységképző szintet is: Isten országának bármely nemzet polgára tagja lehet, ha akarata igaz. Így nyilatkozik: "A Mennyei Város földi vándorlásában minden népből szólítja polgárait s minden nyelvből gyűjti a zarándokközösséget...". Figyelemre méltó, hogy az utóbbi egységbizonyító tényt már a megváltás előtti időkre is érvényesnek jelenti ki, megengedvén, hogy Jézus előtt a választott népen kívül máshol is voltak az égieknek tetsző igazak.²⁶ Összességében az emberiség egységét egyrészt az Istentől eredt közös természettel, másrészt az egy őstől való leszármazással s az ebből adódó rokoni szeretettel, és végül az üdvözülés minden emberre kiterjedő -- nemzeti hovatartozástól független -- lehetőségével argumentálja.

Az Augustinus gondolatait rögzítő szöveg leggyakoribb eleme a "civitas" szó, a teremtésről és az emberiség történetéről szóló fejtegetései erről a pillérről ívelnek magasba. Részint a sokszori előfordulás eredménye, hogy e kifejezés hangalakja mögé a jelentések oly széles skálán mozgó árnyalatcsoportja sorakozott fel. Így a Civitas Dei analízatorainak figyelmét az említett szó fogalmi tartományának tisztázása, elemzése kötötte le. A vizsgálódók -- bár jórészt külön-külön -- felszínre hozták az esetleg elképzelhető értelmezési lehetőségek szinte minden válfaját. A vélemények táborában leginkább két góc jegecesedett ki. Az egyik a civitas fogalmat igyekezett csak az állam értelmében tekinteni, a másik pedig hangoztatta a szó társadalom, közösség értékű jelentését. A 20-as évekre így megdőltek azok a nézetek is, amelyek a Civitas Deit egyértelműen az egyház, a Civitas Diabolit pedig az állam fogalmának augustinusi szinonimájaként ítélték meg.²⁷ Valójában sokkal inkább arról van szó, hogy a "civitas" kifejezés más-más szöveghelyütt nem mindig ugyanazt a jelentést hordozza: egyszer egyértelműen a társadalom, máskor világosan az állam jelentésértékében áll előttünk. A könyv több helyén teljesen nyilvánvalóan mutatkozik meg, hogy a szerző gondolkodásában a "civitas" leginkább társadalom, közösség értelemben használatos az értelmezéseknek ezt az egybefonódását, látszólagos egybejátszását bölcselők szépirodalmi jel-

legű terminológia kezelése okozza, minthogy az Augustinus társadalmelemző nézeteinek fókuszában álló "civitas" kifejezés látszólag következetlen használata mögött valójában egy stilisztikai eszköz tudatos alkalmazása húzódik meg. Szerzőnk ily esetekben ugyanis a metonimia lehetőségével él, részt emelve az egész helyére. A magyarázat illetően való megkísérlésére maga bölcselnök jogosít fel, amikor egyhelyütt -- éppen Vergiliusra hivatkozva, sőt még tartalmilag is idézve őt --, beszél az ilyen alapon történő megnevezések jogosságáról.²⁸ A mennyei események fejtegetésekor -- a már elemzett angyali csoportok létrejöttéről beszélve -- egyértelműen társaságot, társadalmat, közösséget jelent a civitas. Ugyanúgy értendő akkor is, amikor az emberi nemen belül létrejött két nagy közösségi pólus fejlődéséről szól. Az emberi társadalom Augustinus szerint -- bár az angyaloktól eltérő időben jön létre -- nem egyéb, mint a jó és a rossz lelkek égben már meglevő táborainak földi kiegészülése. Így az emberi közösség is kettős létű társadalom, a jók és a rosszak együtteséből áll. Ez a két minősítő kifejezés -- mint az előbbieken már láttuk -- az emberek akaratára s az általa vezérelt szeretetükre vonatkozik. E két ellentétes csoport a földi élet során mindvégig egybefonódva, elvegyülten él együtt, nem pedig láthatóan elkülönült, egymással farkasszemet néző ellenséges táboroként. Bölcselnök kifejezetten hangsúlyozza, hogy a frontvonalak a földi lét során nem láthatók. Ennek a kevert, "mixtim" létezésnek okát is megtudjuk. Annak ellenére, hogy a két tömb legtöbb vágyai egymással ellentétesek, sőt kibékíthetetlenek, mégis bizonyos dolgokban -- már csak azonos természetük miatt is -- egymással megegyező módon járnak el. Összességében azt mondhatjuk: ama két embercsoport -- Isten "városának" földi polgárai és az ördög "társaságának" evilági tagjai -- között az ellentét és az érdekegyezés elválaszthatatlan, dialektikus viszonya áll fent. A kérdés csak az, miben is áll az azonosság, és miben a szembenállás mozzanata. Bombasztikus -- és bölcselnök gondolatait végletesen elsekélyítő -- megoldás lenne azt felelni, hogy az egyezés nyilván a köznapi értelemben vett kevésbé lényeges, az ellentét pedig a "lényeges", "fő" dolgokban mutatkozik meg. A megoldást egy eddig nem nagy figyelemre méltatott szöveghely adja meg, egyetlen mondatba tömörítvén az eltérés mozzanatát: "Mivel azonban a földi városnak oly bölcsei voltak, kiket az isteni tanítás nem helyesel ..., így történt, hogy a mennyei város nem bír-

hatott a földiével közös vallási törvényeket, ebben tehát kénytelen volt attól eltérni..."²⁹ Tehát a vallási kérdések, pontosabban az igaz Isten iránti feltétlen vonzalom, kötelező szeretet és maradéktalan hűség az, amiben nem lehet engedményt tenni, az igazak részéről. Augustinus nem egy sajátos, csak verbális szinten megvalósuló "imitáció Christi"-t követel, hanem mindenben a legteljesebb engedelmességet az isteni törvényeknek, így tehát az Istentől eredt természeti rendnek is.

Az eltérés bemutatása után feltárja az azonosságot is. Van egy olyan szektor, ahol mindkét csoport érdekei -- ha teljesen nem egyeznek is meg -- szinte infinitezimális mértékben térnek csak el bizonyos határokig. E téren indokoltnak látja a legteljesebb együttműködést. Szerinte Isten "városa" a "... földi város törvényeinek -- melyek szerint a halandó javak kiszolgáltatása végeztetik -- engedelmeskedni nem habozik, hogy így ... a hozzá tartozó ügyekben is fenntartassék az egyetértés mindkét város között".³⁰ Erre utalva írja: "... mindkét város egyaránt él a földi javakkal vagy kízzatik a földi bajokkal".³¹ Így tehát az a képletes asszimptota, melyhez mindkét embercsoport érdeke simul, nem egyéb, mint az anyagi javak s a velük kapcsolatos kérdések. Ez utóbbiak az anyagi javakhoz fűződő emberi viszonyok egy-egy sajátos aspektusát adják. Így ide sorolandó a termelés megszervezésének, elsajátításának, elosztásának és felhasználásának köre is. Itt került leginkább közel annak meglátásához, amit a mai tudományban redisztribúcióként divat emlegetni. (Külön jellegzetesség, hogy az állam létrejöttének egyik okát, illetve az állam egyik feladatát is ebben látja bölcseleink.) Az anyagi javak egyforma szüksége az emberi természet azonosságából fakad, pontosabban annak egyik részéből: a testi szférából, a test szintjén honos béke fenntartásának természetétől rendelt szükségességéből. Ez a béke pedig -- a szűkebb értelemben vett -- test kívánságainak kielégítése útján, elsősorban az anyagi javak felhasználásával érhető el. Azonban az egység már nem áll, ha az anyagi javakat felhasználó emberek motivációját vizsgáljuk. Kiderül, testük működésének zavartalanságát nem azonos célból akarják az egyes individuumok. Augustinus kijelenti: "a ... halandó életünk fenntartásához szükséges dolgoknak mindenkire nézve egy a használata, a használat célja azonban igen különböző."³² Másutt: "A jók ugyanis arra használják a világot, hogy az Istent élvezhessék, a rosszak ellenben arra akarják használni Is-

tent, -- ha mégis hiszik -- hogy a világot élvezhessék..."³³ Láthatjuk, az eltérés csak mentális síkon, a lélek és az akarat régióiban fedezhető fel. Egy embernek az általa bírt javak mennyisége még nem adja meg valódi karakterisztikáját, mint azt már a gazdaságról vallott nézeteknél láttuk. Ez tehát -- kissé továbbgondolva -- úgy értelmezhető, hogy szerzőnk az egyes ember esetében egyáltalán nem azt látja determinálónak, amit mai fogalmaink szerint osztályhelyzetnek nevezünk, nála ez mintegy "másodlagossá" sikkad.

Hasonlót látunk, ha a társadalom tagozódásáról vallott nézeteit - tömöríteni kényszerülve csak a szolgai állapotról alkotott gondolatait - vizsgáljuk meg. Szerinte a szolgaság létrejötte a bűn következménye, nem pedig Isten által teremtett állapot,³⁴ sőt kifejezetten ellenkezik eredeti akaratával. Csakhogy a fejtegetés továbbvitelében nem következetes. Úgy tűnik, többféle "szolgaság" fogalommal dolgozik. Belekerül ő is Platon és Arisztotelesz nehéz helyzetébe, akik nem minden szolgálóállapotban levőre tartják jogosnak e kifejezés használatát.³⁵ Augustinusnak ha következetes akarna maradni, minden szolgát vétkesnek kellene tartania. Ennek azonban óriási társadalmi veszélyét megérezvén egyfelől kimunkálja a bűn szolgája fogalmat, ahová szolgatulajdonos úr is tartozhat, másfelől pedig mintha úgy módosítaná gondolatát, hogy a bűn csak a szolgai állapot mint olyan létrejöttének, de nem az egyes emberek szolgaságba kerülésének az oka, tehát nem minden bűnös lesz szolga és nem minden szolga lesz bűnös. Ezt a feltételezést látszik indokolni a következő részlet: "... ha ugyanis nem tudnak uraiktól megszabadulni, tegyék a szolgaságot némiképpen szabaddá, nem képmutató félelemmel, hanem hűséges szeretettel szolgálván..."³⁶ Csakhogy mi van akkor, ha az, akinek szolgálni kényszerülnek, az a vétkek rabja? szerzőnk erre nézve nem igazít el. (Az itt tatongó űrt majd csak egy későbbi egyházi szerző, Johannes Sarisberiensis tölti ki a zsarnokölés elméletének korai gondolatcsírájával.) Viszont humanista gesztusként -- tisztességes bánásmódra inti a szolgák urait alárendeltjeikkel szemben. A szociális értelemben vett szolgaság terheit úgy is halványítani törekszik, hogy párhuzamba állítja a jó családtya ideáljával, sokkal terhesebbnek jelentvén ki ez utóbbit.

A társadalom rétegződése mellett szól a társadalom egy különböző szervezettségi fokairól. Három szintet különböztet meg: a család, az ál-

lam és a földkerekség fokozatát.³⁷ Ezek közül leginkább az első iránt viseltetik pozitív érzésekkel, s fenntartásai különösen az állammal szemben vannak. Ez utóbbinak ellenszenvvel figyelni két törekvését: önmaga abszolutizálására irányuló hajlamát és határainak hódítás útján történő öncélú növelését, minthogy sajátos összefüggést lát a kettő között: "Ha tehát a ház ... nem biztos menedék a bajban, hogyan lehet az a város, mely minél nagyobb, annál jobban van terhelve törvényszéke polgári és vétségi ügyekkel".³⁸ Így érkezünk el ahhoz a ponthoz, hogy szemügyre vehessük az augustinusi államelmélet legfontosabb kérdéseinek implicit és explicit kifejtését. Ide vonatkozó megjegyzéseit nem ritkán a társadalomról szóló vélekedéseinek kontextusába ágyazva, mintegy passim fejti ki, bár sokszor igen terjedelmes részletekben: Elméltetésének legnagyobb jelentőségű novuma, hogy az állam nála elveszíti azt a nemes platinát, mely az ókori politikai gondolkodás áramában rakódott rá, megszűnt princeps szerepe a társadalommal szemben, sőt a társadalmat kiszolgáló, annak alárendelt, s így egyáltalán nem öncélú szervezetnek látja, illetve ilyennek rajzolja kívánt képét. Az, amelyet eddig, mint az állampolgári szolgálat legmagasztosabb célját tüntettek fel, az mostanra immár az abszolútum magasztaláról pusztán a relatívum, az eszköz szerepkörének régióiba száműzetett. Ezzel a Hippo Regius falai közt szinte nem pihenő toll egy újszerű államelmélet gondolatkörét hagyta örökül az utókorra, aminek leglényegesebb eleme, hogy az állam -- persze csak gondolati síkon az Istentől teremtett, s az Isten parancsait és őt mint legfőbb értéket követő társadalom üdvösségvágyának szolgálója, az üdvösség elérésének csak másodrangú emanátora lett az elsőnek számító egyház mellett. Az állam keletkezéséről alkotott gondolataiban a Kainról mondottak engedelnek betekintést. Szerinte ugyanis Kain alapította az első várost -- s szerzőnk terminológiájának értelmében mondhatjuk -- városállamot. Ennek neve Augustinus szerint tulajdont jelentett. Így tehát nem csupán az állam funkcionálását, de részben keletkezését is a tulajdonnal, az anyagi javakkal állítja kapcsolatba. Az erre irányuló állami aktivitását -- mint láttuk -- szükségesnek tartja, engedelmességre intve mindenkit e téren. Másrészt elismeri azt az állami tevékenységet is, amelynek célja a nyugalom, egyfajta béke fenntartása. Mindebből kitűnik, nála az állam abszolútértékében semleges kategória. Mint megállapítja: "Isten ad országot a jóknak

és a rosszaknak is..."³⁹, így az állam csak funkcionálása közben veszi fel az előjelet. Ebben különösen az a meghatározó, hogy feladatát teljesíti-e, s érvényesíti-e az igazságot. Az augustinusi rendszerben az igazi állam sine qua non-ja az igazságosság, ezért mondja ki a sokat idézett megállapítást: "Igazságosság nélkül az államok nem egyebek rablóbandáknál."⁴⁰ Az állami létet csak erkölcsi téren vitatja el az ilyen organizációktól, de a politikai valóság szemszögéből nézve, ezeket is államnak tekinti. Látván, hogy e fő kritériumot éppen általa mondottan nélkülöző alakulatokat is államnak nevez másutt, megkockáztatható a megállapítás, miszerint a "magnum latronicum" kifejezés a rossz állam irodalmi hevületű szinonimája. Azonban nem foglal el végletes elutasító álláspontot a hatalommal szemben. Az állami ismérv egyik legfontosabb elemének, a másik fölött gyakorolt hatalomnak metafizikai abszolút principiumaként a bűnt, a vétket jelöli meg. Viszont kitűnik, hogy ez csak genezisében bűnbeesés következménye, létezésében, működésében nem a megtestesült bűn, hanem lehet annak következményeit csillapító szerepe, ha betölti Istentől rendelt célját, s törekvéseit csak a földi béke megteremtésére redukálja. Augustinus az államok közötti viszony, a külpolitika legfőbb rendezőelvének is a békét és az igazságosságot tartja. Láthatóan a kis államok híve, elutasítja az öncélú területszerzést. A hódítást csak akkor tartja jogosnak, ha azáltal az isteni béke háborítóit, a rosszakat pacifikálták. Ily esetekben azonban szinte kötelezőnek mondja a háborút a békétlenkedő szomszéd ellen. Augustinus itt ismét igen szorító helyzetbe került. Elméleti síkon a kisterületű államok híve, de -- mint látszik -- szereti birodalomméretű hazáját, másrészt látja a jelen tendenciáját, az Imperium szét-töredezését kisebb regnumokra, s ugyanakkor azt szúrte le a történelemből, hogy a birodalomvá válás, szinte egyenes vonulatként mégis mindig kísért. Böleselők szeretné elkerülni a jövőben a hódító háborúkat, mert az - érzése szerint -- már az "evangélium hálójába" jutott népeket, s az egyházat pusztítaná, azonban mégis nyitva hagyja a területszerzés megideologizálásának lehetőségét.

Mint eddig láttuk, az állam tulajdonképpen a másodlagos emberi komponens, a test köré szerveződött. Ezáltal egyben alá is rendeltetett a legfontosabb emberi alkotórész, a lélek legteljesebb szolgálatának: plenipotenciás jellegét elvesztve, egyszerű ancillaként. A lélek ügyeinek és Is-

tennel való kapcsolatának irányítására hivatott intézmény ugyanis az egyház, a lelki ügyekben egyetlen illetékes lévén még az uralkodó lelke is felügyelete alá tartozik. Így a hatalomnak, a kormányzásnak a lélek segítségével van szerepe. Ez adja a kormányzásnak Platonra támaszkodó augustinusi értelmezését. Szerzőnk is hasonló tartalommal tölti meg ezt a "tekhnét"⁴¹, hangoztatva a jóra való kényszerítés szükségességét. Az ilyen célt szolgáló hatalomnak irányát az egyház jelöli ki. Itt is érződik Augustinus távolságtartása az államtól: nem vele analóg mintára képzelet el az egyházat, annak kezeibe nem viszi át az ilyen hatalmat. A megkülönböztetés igénye munkál akkor is, amikor a püspökségről értekezve kijelenti: az "... hivatalt és nem pedig méltóságot fejez ki" ... és "... az nem püspök, aki kormányozni szeret s nem használni".⁴² (Ezért nem tudjuk elfogadni, hogy az egyház a legtokéletesebb állam lenne.⁴³) Egy sajátos rendszer alakul így ki, amelyben az állammal szemben az egyházé a fennköltebb szerep. Itt láthatjuk tehát gondolati gyökerét annak a szemléletnek, melyet -- mint arra Váczy Péter rámutatott -- majd Gelasius pápa fog megfogalmazni a kormányzat, a hatalomgyakorlás szaknyelvén.⁴⁴

JEGYZETEK

1. Vanyó László: Az ókeresztény egyház és irodalma
Bp., 1980. 822-828. 1.
Félegyházi József: Az egyház a korai középkorban
Bp., 1967. 17-30. 1.
2. Somlyói Tóth Tibor: Augustinus történet szemlélete
(In: Világtörténet, 1980. 3. sz. 84-98. 1.)
3. Norbert Broz: Kirchengeschichte des Altertums,
Düsseldorf, Patmos, 1983.
4. Vidrányi Katalin: Megjegyzések Augustinushoz
(In: Világosság, 1982. 12. sz. melléklet 12-17. 1.)
5. Nyíri Tamás: Az ember a világban, Bp., 1981. 227-248. 1.
6. Sancti Aurelii Augustini Episcopi De Civitate Dei Libri
XXII. Lipsiae MCMVIII. XI. könyv XXXIII. fejezet
(A továbbiakban: De civitate...)
7. De civitate XI. 16.
8. De civitate XIX. 15.
9. De civitate XIX. 13.
10. De civitate XIV. 2.
11. De civitate XIV. 2.
12. De civitate XXII. 30.
13. De civitate XII. 7.
14. De civitate XII. 1.
15. De civitate XII. 8.
16. De civitate XIX. 14.
17. De civitate XIX. 13.
18. De civitate XIX. 17.
19. De civitate XIX. 17.
20. De civitate XII. 8.
21. De civitate XIX. 4.
22. De civitate XIX. 1.
23. De civitate XII. 27. és XIV. 27.

24. De civitate XIV. 27.
25. De civitate XII. 22. és XV.
26. De civitate XVIII. 67.
27. Kiss Albin: Szent Ágoston De Civitate Dei művének méltatása
Bp., 1930.
28. De civitate XV. 19.
29. De civitate XIX. 17.
30. De civitate XIX. 17.
31. De civitate XVIII. 54.
32. De civitate XIX. 17.
33. De civitate XV. 7.
34. De civitate XIX. 15.
35. Pais István : A görög filozófia. Bp., Gondolat, 1982. 397. 1.
36. De civitate XIX. 15.
37. De civitate XIX. 32.
38. De civitate XIX. 5.
39. De civitate IV. 32.
40. De civitate IV. 4.
41. Somogyi Zoltán: Az állampolgár szabadsága Platontól Hegelig
Bp., Kossuth, 1981. 48-49. 1.
42. De civitate XIX. 19.
43. Szemben Somlyoi i.m. 96. old. állításával.
44. Váczy Péter: A középkor története, Bp., 1936. 154-155. 1.