

KOVÁCS DÁNIEL ATTILA

Az angyalok és a semmi**A rossz helye Szent Ágoston metafizikájában**

Köztudott, hogy Ágoston szerint a rossz a jó hiánya (*privatio boni*).⁴ Az is ismeretes, hogy Ágoston – már ami a metafizikát illeti – az újplatonikus hagyomány örököse.⁵ Éppen ezért, nem meglepő, hogy mikor a rossz problémáját tárgyalja, jelentős mértékben támaszkodik Plótinoszra, akinek a munkásságával feltehetőleg Marius Victorinus fordításában találkozott.

James Wetzel, egy modern értelmező, így fogalmaz:

”Álláspontja, mely szerint a rossz kizárólag mint a „jó hiánya” (*privatio boni*) létezik, mely a nem-létező egy fajtája, egy újplatonikus közhely. Mindazonáltal Ágoston rányomja saját bélyegét a pusztá metafizikára. Az Isten Városában az angyali rendeken belüli szakadásról beszél azok között az angyalok között, akik önmagukhoz zuhannak le, és örökre elsötétítik elméjüket és azok között, akik szilárdan ragaszkodnak az isten fény kisugárzásához; beszél a sátánról, [...] beszél Ádámról, [...] aki átlát a kigyó cselén, de végzetesen alábecsüli azt a következményt, mellyel a zavaros motivációból eredő engedetlensége jár önmaga és fajtája számára.”⁶

Azaz Wetzel értelmezésében Ágoston – már ami a rossz problémáját illeti – nem tesz mást, minthogy az újplatonikus metafizikát a bibliai narratíva köntösébe öltözteti. Amint azt a továbbiakban meg fogom mutatni, ez a kijelentés csak igen erős megszorítások mellett lehet igaz. Bár a priváció-elmélet kétségkívül újplatonikus alapokon nyugszik, Ágoston a rossz problémáját lényegi vonásait tekintve – azaz filozófiai szempontból is – meglehetősen másképp oldja meg, mint Plótinosz. Elképzelése kevésbé platonikus, de – talán éppen emiatt – jóval koherensebb.

Dolgozatomban priváció tézis ágostoni változatát saját kontextusában – azaz metafizikája egészének tükrében – fogom elemezni, abból a célból, hogy beazonosítsam azokat a vonásokat, amelyekben Ágoston eltér a Plótinosztól örökölt újplatonikus felfogástól. Ennek során kitérek Ágoston elméletének két nehezen értelmezhető, ámde sarkalatos tételére, és megmutatom, hogy etézisek mi módon alkotják szerves részét a priváció-elmélet sajátosan Ágostoni változatának.

Az első szakaszban Ágoston ismertetem elméletének az imént említett két karakterisztikus, ám igen nehezen értelmezhető vonását. Egyfelől, Ágoston azt állítja, hogy nem tudjuk megadni az okát annak, hogy egyes értelmes teremtmények akaratlagosan elfordulnak Istentől. Másrészt, amellet is kitar, hogy a bukás bekövetkeztének van valami köze ahhoz,⁷ hogy Isten a teremtményeket a semmiből teremtette.

A második részben a rossz anyag plótinoszi elméletét vizsgálom, mely filozófiatörténeti szempontból az Ágostoni koncepció elődje. Ennek során rámutatok arra a belső feszültségre, amely a Plótinosz

⁴MATTHEWS 2005, 108; MACDONALD 1998, 114 – 115; MANN 2001, 44; TORCHIA 2006, 47; WETZEL 2005, 167.

⁵RIST 1994, 3 – 4; BROWN, P. R. L., 2000, 79-92; O'DONNELL 2005, 54 – 55.

⁶WETZEL 2012, 167. (Saját fordításom.)

⁷BROWN 1978. szerint Ágoston azt állítja, hogy semmiből teremtés elkerülhetetlenné teszi a bukást. CHAPPELL 1994. ezzel szemben amellet érvel, hogy a semmiből teremtés csupán szükséges, de nem elégséges feltétel. Hasonló véleményen van RIST 1994, 103–104; TORCHIA 2006, 56– 58.

elméletében egyaránt megtalálható monista és dualista tendenciák között áll fenn. Ezután, a harmadik szakaszban amellet érvelek, hogy azzal, hogy Ágoston különbséget tesz az anyag és a semmi között, alapjaiban tér el az előző szakaszban vizsgált Plótinosi felfogástól.

A negyedik szekcióban az Ágoston-féle metafizikai hierarchia különböző szintjeiről adok rövid áttekintést, hogy ezután a priváció-elméletet saját, szűkebb kontextusának tükrében vizsgálhassam. Az ötödik részben elhelyezem a priváció tézist az előző szakaszban felvázolt metafizikai keretben, és az ennek fényében értelmezem azokat az Ágostoni tételeket, melyeket az első részben mint nehézségeket ismertettem.

Végül, a konklúzióban azt a következtetést vonom le, hogy azokon a pontokon, ahol Ágoston eltér a rossznak attól a magyarázatától, melyet Plótinosznál láttunk, egy olyan elmélet irányába mozdul el, amely – bár kétségkívül vannak gyenge pontjai – mentes attól a nehézségtől, amely az előbbit a legsúlyosabban terheli. Mindemellett azt állítom, hogy Ágoston koncepciójának nehezen érthető elemei, azaz a semmiből teremtés jelentősége, és a bukás oksági magyarázatának lehetetlensége éppen azokból a metafizikai elköteleződésekből adódnak, melyek lehetővé teszik számára, hogy ne kelljen szembesülnie azzal a dilemmával, melyet Plótinosz nem, vagy csak nagy nehézségek árán tud megoldani.

Az *Isten Városáról* tizenegyedik és tizenkettedik könyvében Ágoston az angyalok két csoportjával, a jó és a bukott angyalokkal foglalkozik. Miután az első tíz könyvben a kereszténység pogány kritikusaiknak válaszolt, a mű második felében kifejti tanítását a két városról: Isten városáról (*civitas Dei*) és a földi városról (*civitas terrena*). Ez a konstruktív szakasz további három részre oszlik. Ágoston először a két város eredetét tárja fel, majd végigköveti történetüket – azaz az emberi történelmet –, végül pedig arról elmélkedik, hogy mi lesz a két közösség végső sorsa.⁸

Mivel minden értelmes teremtmény szükségképpen vagy az egyik vagy a másik város polgára, Ágostonnak – minthogy következetesen végigviszi gondolatmenetét – az angyalokról is szót kell ejtenie.⁹ A lázadó angyalok és az első emberpár vétke között nincs jelentős különbség, hiszen a sátánnak és Ádámnak egyaránt az a legfőbb bűne, hogy gögössé vált, és Istentől önmaga felé fordult.¹⁰ Az angyalok bukása ezért a bűn első, és paradigmátikus esete.¹¹ Mindemellett az emberek és angyalok helyzete nem egyszerűen analóg, hanem a jó angyalok és a szent emberek ténylegesen egyetlen közösséget alkotnak, melyet az tart össze, hogy valamennyi tagja Istenhez ragaszkodva részesül a boldogságból.¹²

Mikor Ágoston rákérdez, hogy mi az oka annak, hogy egyes angyalok elfordítják akarataikat Istentől, egy gondolatkísérlettel áll elő. Adott két ember, akik egy bizonyos pillanatban fizikai és mentális tekintetben is ugyanabban az állapotban vannak (*aequaliter affecti animo et corpore*). Annak ellenére, hogy ugyanazt a kísértést kell kiállniuk, csak egyikőjük bukik el.¹³

Olybá tűnhet, hogy ez a szituáció abszurd. Hogy lehetne két különböző ember minden tekintetben egyforma? Ha pedig elfogadjuk, hogy nincs köztük olyan különbség, amely a végkifejlet szempontjából jelentőséggel bírna, akkor nem világos, hogy miért cselekednek eltérő módon. Mindazonáltal, a

⁸ WETZEL 2012, 1–5; A műről részletesebben ld. BROWN 2000, 297–311.; CHADWICK 2009, 123–144.

⁹ Nem értek egyet Wetzellel abban, hogy Ágoston csupán azért foglalkozik az angyalokkal, mert bizonyos nehézségekbe ütközik, amikor az ember bűnbeesését a Genézis narratívájának keretei között próbálja magyarázni. vö. WETZEL 2012, 176.

¹⁰ CD XII. 1. 2 vö. XIV. 13 (Az *Isten Városáról* című műre az egész dolgozat során a CD rövidítéssel hivatkozom.)

¹¹ Ld. MANN 2001, 46. MACDONALD 1998, 1–2.

¹² *Vallomások*. XII. 16. 23; CD XII. 1. 1; XII. 9.

¹³ CD XII. 6 Fontos megjegyezni, hogy Ágoston ezzel a gondolatkísérlettel elsősorban nem a szabad akarat létezése mellett érvel, hanem amellet, hogy a rossz akaratnak nincs oka.

gondolatkísérlet valóban leképezi azt a problémát, mellyel Ágoston kénytelen szembenézni, amennyiben magyarázatot kíván adni arra, hogy egye angyalok elfordultak Istentől.

A két ember között – miután egyikőjük elbukott – akaratuk tesz különbséget. Egyikőjük akaratlagosan engedett a kísértésnek, azaz rossz akaratra (voluntas mala)¹⁴ tett szert, az állhatatosabbik ellenben kitartott kezdeti jó akarata mellett. Ágoston azt kérdezi, hogy mi ennek az oka. „Mi lehet az oka annak, hogy az egyikben létrejött, a másikban pedig nem jött létre rossz akarat?”¹⁵ Az okot nem találja meg sem a kísértés tárgyában – amely jelen esetben egy szép test –, sem az illető lelki vagy testi beállítódásában, sem a gonosz lélek valamely titkos sugallatában (occulta maligni spiritus suggestio), mivel ezek a dolgok a két ember esetében megegyeznek.

Miután sorra vette és elutasította az összes szóba jöhető jelöltet, a következő konklúzióra jut: „Tehát, akik meg akarják tudni, hogy miféle dolog idézett elő az egyikükben rossz akaratot, azok, ha alaposan megvizsgálják, semmit sem találnak.”¹⁶ Ágoston mégsem gondolja, hogy ezzel zsákutcába jutott, sőt, örömmel üdvözli a negatív eredményt, majd tovább fűzi a gondolatmenetet.

Végül, a rossz akaratot nem hogy a vágy tárgya, de még maga a bűnös ember sem hozhatta létre, hiszen – mielőtt elbukott –, maga is egy teljességgel jó természet volt, mivel Isten – azaz a legfőbb jó – teremtette. Ezek után váratlanul a következőt állítja:

„Tehát aki azt állítja, hogy az ember, aki engedett a kísértésnek és rábeszélésnek, hogy tiltott módon éljen a szép testtel (miközben ebbe a másik nem egyezett bele, holott mindketten egyformán látták azt, és e látás és kísértés előtt lélekre és testre nézve egyformák voltak), maga hozta létre a saját rossz akaratát, minthogy a rossz akarat előtt valóban jó volt, nos az keresse csak azt, hogy miért hozta létre azt: azért-e mert egy természet, vagy azért, mert a semmiből alkotott természet. Rá fog jönni, hogy *nem azért tett szert rossz akaratra, mert természet, hanem azért, mert a semmiből alkotott természet.*” (Földváry Antal fordítását módosítottam.)¹⁷

Az, hogy Ágoston a bűnös akaratot a creatio ex nihilo tanával hozza összefüggésbe, több okból is zavarba ejtő lehet. Egyrészt, ez a kapcsolat egyáltalán nem evidens.¹⁸ Másrészt, jogosan tehetjük fel a kérdést, hogy vajon megoldja-e ezzel Ágoston azt a problémát, melyet felvetett. Elvégre az ágostoni univerzumban magán Istene kívül mindenre érvényes, hogy Isten teremtette a semmiből. Hogyan lehet a teremtmények közti bárminemű különbség alapja egy olyan adottság amely, minden egyes teremtmény számra közös?

A gondolatot már Ágoston kortársa és utolsó nagy vitapartnere, Eclanumi Julianus is igen problémásnak találta. Julianus szerint a semmi álcája alatt a manicheusok rossz princípiuma rejtőzik. Ágoston ezt a vádat persze könnyedén visszautasítja, mégpedig oly módon, hogy felhívja

¹⁴ A „rossz akarat”(voluntas mala) és a „jó akarat”(voluntas bona) Ágostonnál egyaránt terminusok. Magyarul ezt minden esetben a tagok különírásával jelzem.

¹⁵ Ibid. „[Q]uid putamus esse causae, ut in illo fiat, in illo non fiat voluntas mala?”(Földváry Antal fordítását módosítottam.)

¹⁶ Ibid. „[...] propriam igitur in uno eorum voluntatem malam quae res fecerit, scire volentibus, si bene intueantur, nihil occurrit.”(Földváry Antal fordítását módosítottam.)

¹⁷ Ibid. (kiemelés tőlem) Qui ergo dicit eum qui consensit tentanti atque suadenti, cui non consensit alius, ad illicite utendum pulchro corpore, quod videndum ambobus pariter adfuit, cum ante illum visionem ac tentationem similes ambo animo et corpore fuerint, ipsum sibi fecisse voluntatem malam, quia utique bonus ante voluntatem malam fuerit; quaerat cur eam fecerit, utrum quia natura est, an *quia ex nihilo facta est*: et inveniet voluntatem malam *non ex eo esse incipere quod natura est, sed ex eo quod de nihilo natura facta est.*”

¹⁸ Ezt a kérdést feszegeti TORCHIA 2006. CHAPPELL, 1994, 880–881. szerint Ágoston nem ad választ a kérdésre. Amint a továbbiakból kiderül, ebben nem értek vele egyet.

Julianus figyelmét: a semminek – igen következesen – semmiféle aktív szerepet nem tulajdonít.¹⁹

Plótinosz

Nem volna tehát alaptalan, ha e sajátosságok alapján Ágoston „semmijét” a Plótinosi anyaggal hoznánk kapcsolatba.²⁰ Plótinosz szerint az emanáció során szükségképpen létrejön egy olyan valami, ami már semmi mást nem képes létrehozni.²¹ Mivel ez minden formát és mértéket nélkülöz, és teljességgel tehetetlen,²² ellentétes a Jóval, amely minden rendezettségnek és tevékenységnek a forrása.²³ Ez az első és önmagától való rossz (πρῶτονκαὶκαθ'αὐτὸκακόν),²⁴ amely – valamilyen értelemben – minden egyéb rossz kezdete. Ezt a gyökeres rosszat ugyanakkor Plótinosz az anyaggal azonosítja, amely – mint alapul szolgáló valóság (ὑποκειμένηουσία) – lehetővé teszi, hogy a formák megjelenjenek az érzékelhető világban.

Noha az anyag végső soron maga is az Egytől származik, az a tény, hogy ugyanezen anyag egyben minden rossz forrása is, némelykor már-már dualista vonásokkal ruházza fel Plótinosz metafizikáját.

„De hát mi lehet a valóság, mint olyan és egyáltalán, az elsődleges létezők ellentéte? A valóság ellentéte az, ami nem valóság, a jó természetének pedig a rossz természete, illetve kezdete az ellentéte. Mindkettő kezdet ugyanis, az egyik minden rossz kezdete, a másik minden jó kezdete, és mindannak, ami az egyik természet alá tartozik, a másik természet alá tartozó dolgok között találjuk meg az ellentétét.” (Horváth Judit és Perczel István fordítása.)²⁵

Azaz, a rossz jelenlétéről – amely valamiféle hiányosság –, Plótinosz meglehetősen hasonló módon ad számot, mint magáról a dolgokban megtalálható pozitív valóságról. Ez jól kivehető, ha megnézzük két további érvét, melyek amellettszólnak, hogy az anyag mint első rossz szükségképpen fennáll.

Az első érv a következő:²⁶ Tegyük fel, hogy nincs mértéktelenség a mértéktelen dolgoktól függetlenül. Ha a mértéktelenség ekkor is fennáll valamely dologban, akkor az a dolog önmagában vagy mértéktelen, vagy mértékkel bír. Ha már önmagában mértéktelen, akkor semmiben sem különbözik az anyagtól, amelyet el akartunk vetni. Ha azonban a dolog természeténél fogva mértékkel bír, akkor nem lehet egyszersmind természeténél fogva mértéktelen is. Tehát kell, hogy legyen valamiféle eredendő hiányosság, azok a dolgok pedig, amelyek nem minden tekintetben hiányosak, ebből részesednek.²⁷

¹⁹ Ld. *Opus imperfectum contra Julianum* V, 31–39. A kérdés részletesebb tárgyalásához ld. TORCHIA 2006, 56–59. A pelagiánus vitához általában ld. BROWN 2000, 340–377; CHADWICK 2009, 145–168.

²⁰ A rossz problémát Plótinosznál röviden ismerteti O'MEARA 1993, 79–87.

²¹ *Enn. I. 8, 7. 18–24* Az anyag eredetéről részletesebben ld. GERSON 1994, 98–100; O'MEARA 1993, 81–83; O'BRIEN 1981. O'BRIEN 1996, 181–183; Néhány ettől eltérő értelmezés felsorolásához ld. O'BRIEN 1996, 171.

²² *Ibid.* 3. 13–17.

²³ *Ibid.* 6. 16–59.

²⁴ *Ibid.* 3. 40.

²⁵ *Ibid.* 6,31–35. „Ἀλλὰ τί τῆ καθόλου οὐσίας εἴσται ἐναντίον καὶ ὄλωστος πρῶτος; Ἡ τῆ μὲν οὐσίας ἡ μὴ οὐσίας, τῆ δὲ ἀγαθοῦ φύσει τῆ εἴστικα καὶ ἀρχὴ ἀρχαὶ γὰρ ἀμφω, ἡ μὲν κακῶν ἡ δὲ ἀγαθῶν καὶ πάντα τὰ ἐν τῆ φύσει ἐκατέρωθεν ἀντία.”

²⁶ *Ibid.* 3,25–35.

²⁷ „[...] καὶ εἵτι μετ' ἐκεῖνο τοιοῦτον, ἡ μεμιγμένον ἔχει τοιοῦτο ἢ βλέπον πρὸς αὐτὸ ἔστι τοιοῦτον ἢ ποιητικὸν ἔστι τοιοῦτου. („Ha pedig még utána is van, ami ilyen, az vagy azért ilyen, mert ez belékeveredik, vagy azért, mert erre tekint, vagy pedig azért, mert valami ilyesfélét hoz létre.” Horváth Judit és Perczel István fordítását módosítottam.) Plótinosz három módját

A másik érv, mely tulajdonképpen alesete az előzőnek, szintén a *reductio ad absurdum* érvelési sémájára épül.²⁸ Ha a rossz hiányosság (στέρησις), akkor – legalábbis első ránézésre – nem szükséges, hogy azon a dolgon kívül is fennálljon, amely híján van valamely olyan formának, amely alapesetben hozzá tartozik. Ha azonban feltesszük, hogy a rossz elsődleges székhelye az lélek, amely bizonyos erényeknek híjával van, ellentmondáshoz jutunk. Az a jó, amely a lélek formája, és amelyet nélkülözne, ha önmagától lenne rossz, az élet. A lélek azonban definíció szerint étellel bír.²⁹ Nem lehet elsődlegesen rossz sem a lényege szerint, sem úgy, hogy az elsődleges rossz a járuléka, mivel ez esetben híján volna az életnek. Ami azonban nem él, azt léleknek sem nevezhetjük.

Felmerül az ellenvetés, hogy a lélekben található rosszat nem úgy kell felfognunk, hogy minden rá jellemző jó hiányzik belőle, hanem elég, ha azt mondjuk, hogy bizonyos tekintetben jó, más tekintetben pedig rossz. Plótinosz válasza az, hogy ez esetben nem találtunk rá az első és vegyítetlen rosszra (πρῶτονκαὶἄκρατονκακόν).³⁰

Sok minden szól tehát amellet, hogy Plótinosznál a rossz – annak ellenére, hogy negatív entitás –, mégis hasonlóan működik, mint jó, amely minden pozitív valóság forrása. Ahogyan a szellem és a lélek hiposztázisai, valamint az érzékelhető világban megjelenő formák ontológiailag függenek valamitől, ami önmagától jó, úgy a rossz különféle fajtái sem állhatnak fenn, ha nem lenne valami, amit úgy jellemezhetünk, hogy maga a rossz.³¹

Ez az analógia a megfogalmazások terén is érvényesül. Plótinosz, bár jelzi, hogy ezt nem szó szerint kell értenünk, de mégis beszél a „rossz lényegéről” (οὐσία).³² Az anyag a rossz kezdete és oka (ἀρχήκαὶαἰτία).³³ A másodlagos rosszak részesednek (μεταλαμβάνειν, μετέχειν) az elsődleges rosszból, éppen úgy, ahogy az alacsonyabb szinteken megjelenő jók a magasabbakból.³⁴

Amikor Plótinosz a forma hiányát úgy kezeli, mintha maga is valamiféle forma volna, úgy tűnik, nem teljesen következetesen jár el. Ennek talán az lehet az oka, hogy a platóni hagyomány, melyre egész filozófiáját építi, nem mondható következetesen monistának; Plótinosz ellenben az szeretne lenni.³⁵

A *Theaitétosz*-ban Szókratész kijelenti, hogy a rossz egyrészt szükségszerű, mivel kell, hogy legyen a jónak ellentéte, másfelől ez a rossz az istenek között nem tud fennállni, így a székhelye csak ez a táj lehet.³⁶ Plótinosz mind a két tézis mellet kitart. Hogy a rossz miért szükségszerű, a fentiek alapján világos. Azt, hogy a rossznak ne legyen helye az istenek körében, azzal biztosítja, hogy az elsődleges és szükségszerű rossznak nem a három hiposztázis – azaz az első, második, és harmadik isten – szintjén, hanem az emanáció legvégső produktumában, az anyagban talál helyet. Így, ha az emanáció megállna

sorolja fel annak, ahogyan a dolgok a rosszból részesedhetnek. A keveredés az érzékelhető tárgyakra vonatkozik, a ránézés és létrehozás pedig a lélekre. Az érzékelhető tárgyokban a formák az anyag formátlanságával keverednek. (4,1-6; 8,13-28) Ha a lélek a keletkezés felé tekint, hitvánnyá válik. (4,18-23) Az anyagot magát szintén a lélek hozza létre. (14,51-55 vö. III. 9,3,10-14)

²⁸ *Enn I.* 8, 11,1–20. Vö. O'BRIEN, 1996, 183–5.

²⁹ Vö. *Phaidón* 102a10–107a1

³⁰ *Enn I.* 8, 12.

³¹ *Ibid.* 3,23–25.

³² *Ibid.* 3,17–19; 3,35–40.

³³ *Ibid.* 4,13–15.

³⁴ *Ibid.* 3,18–20; 4,1–6; 8,38–40; 15,9–13.

³⁵ A rossz eredetéhez Platónnál ld. CHERNISS, 1954.

³⁶ *Theaitétosz*, 176a5–8.

léleknél – azaz csak istenek léteznének –, egyáltalán nem lenne rossz.³⁷

Továbbá, a *Timaios*-ban a mintakép, a démiurgosz, és ἀχῶρα – melyre Plótinosz saját anyagfogalmát építi –, a valóság független princípiumai. Nem meglepő tehát, hogy Plótinosz – akinek a filozófiáját akár egy sajátos Platón-interpretációként is felfoghatjuk – dualisztikus megfogalmazásokkal él, amikor a rosszról és az anyagról beszél.

A nehézséget az okozza, hogy Plótinosz nem vonja kétségbe, hogy az anyag maga is az emanáció terméke, és mint ilyen, közvetetten az Egytől, közvetlenül pedig a lélektől származik. Hogyan lehet az, hogy bár az anyag mint elsődleges rossz, ontológiailag megelőzi azt a rosszat, amely a lélekben áll fenn, magát az anyagot a lélek hozza létre? A probléma nem kerüli el Plótinosz figyelmét, de nem is veszteget rá túl sok szót.

„Hiszen egyébiránt, ha maga a lélek szülte az anyagot az által, hogy engedett a szenvedélyeinek, majd egyesült vele és így lett rosszá, akkor is csak az anyag jelenléte az oka a lélek megromlásának.”³⁸

Rist értelmezése szerint³⁹ az anyag – valamilyen értelemben – potenciálisan megvan a lélekben, némileg hasonlóan ahhoz, ahogyan a lélek a szellemben, vagy a szellem az Egy-ben. Az anyagot az egyéni lelkek hozzák létre, amikor önmaguk felé fordulnak.⁴⁰ A másodlagos rossz akkor jelenik meg a lélekben, amikor belemerül az anyagba, melyet alkotott. Ennek a morális rossznak, azaz az erények hiányának, melyet Plótinosz a lélek gyengeségének (ἀσθένειαψυχῆς) nevez, az anyag jelenléte szükséges, de nem elégséges feltétele.⁴¹

Kell, hogy legyen azonban a lélekben egy másik fajta gyengeség is. Ez abban áll, hogy lehetséges önmaga felé fordulnia és létrehoznia az anyagot, azaz az elsődleges rosszat. Mivel meghatározatlanabbá (ἀοριστοτέρα) válik, amikor létrehozza az anyagot,⁴² az anyag létrehozásának lehetősége a léleknek nem valamely pozitív jellemzője, melyet lényegileg, vagy járulékként birtokol, hanem valamiféle negatív potencialitás. Ezért mondhatja Plótinosz, hogy az elsődleges rossz nem állhat fenn a lélekben, annak ellenére, hogy a lélek olyan valami, amely képes létrehozni azt.⁴³

Plótinosz tehát két ellentétes tendenciát próbál összebékíteni, amikor a rosszról ad számot, Egyrészt, mivel a rosszat távol szeretné tartani a három hiposztázistól, a metafizikai hierarchia legtávolabbi sarkába, a formátlan és tehetetlen anyagba számúzi azt. Ez a rossz mint valamiféle ellen-princípium, ontológiailag elsődleges minden olyan rosszhoz képest, ami valami másban áll fenn.

Mindazonáltal, Plótinosz nem dualista. Az anyag és az Egy nem független princípiumok, hiszen az anyagot a lélek hozza létre. Plótinosz mégis el akarja kerülni, hogy a léleknek valamiféle olyan rosszat tulajdonítson, amely – mivel megelőzi anyagot –, független tőle. Mindebből tehát az következik, hogy bár minden másodlagos rosszat az elsődleges rosszra vezethetünk vissza, magát az elsődleges rosszat

³⁷ *Enn. I. 8, 2,25–32.*

³⁸ *Ibid.* 14,51–55. „καὶ γὰρ εἰ αὐτὴ ἡ ψυχὴ τὴν ὑλὴν ἐγέννησε παθοῦσα, καὶ εἰ ἐκοινωνήσεν αὐτῇ καὶ ἐγένετο κακὴ, ἢ ὑλὴ αἰτία παροῦσα οὐ γὰρ ἀνέγενετο εἰς αὐτὴν μὴ τῆ παροῦσῃ αὐτῆς τὴν γένεσιν λαβοῦσα.” (Horváth Judit és Perczel István fordítása.)

³⁹ RIST 1974, 495–504.

⁴⁰ *Enn. III. 9, 3,10–14.*

⁴¹ O'BRIEN, 1996, 185–187.

⁴² *Enn. III. 9, 13.*

⁴³ RIST 1974, 502–503.

mégis valami jó dolog, a lélek hozza létre.⁴⁴

Úgy tűnik tehát, hogy a rossz plótinوسي metafizikájában meglehetősennehezen feloldható belső feszültség munkál. Azzal hogy Plótinosz maga vajon milyen módon és mértékben tudja ezeket feloldani, most nem foglalkozom.⁴⁵ A következő szakaszban visszatérek Ágoston metafizikájához. Ágoston anyag fogalmát az imént tárgyalt Plótinوسي elgondolás tükrében vizsgálom, és megmutatom, azzal, ahogyan különbséget tesz az anyag és a semmi között, jelentősen eltávolodik attól.

Anyag és Semmi

Korai írásaiban Ágoston még nem különítette el egymástól élesen az anyagot és a semmit.⁴⁶ A *Boldog Életről*-ben, miután a lélek hitványságát (nequitia) etimológiailag a semmire (nequidquam) vezette vissza, a következő meghatározást adja: „A Semmi az, ami teljességgel elfolyik, feloldódik, felolvad, és mintegy szüntelenül veszít önmagából”⁴⁷ Ez a semmi tehát valami meghatározatlan, de ugyanakkor valamiképpen – hogy pontosan hogyan arról az etimologizáló érv nem ad felvilágosítást – kapcsolatban áll a lelki hitványsággal. Mindazonáltal világos, hogy a „semminek” ez a jellemzése közeli rokonságban áll azzal, amit Plótinosz az anyagról mond.

Egy bő évtizeddel később, a *Vallomások*-ban Ágoston már egymásik, az imént ismertettől jelentősen eltérő álláspontot képvisel, amely mellett élete végéig kitart. A *Vallomások* hetedik könyvében nyíltan kritizálja a rossz anyag (materies mala) elméletét.⁴⁸ Azzal érvel, hogy ha Isten mindenható és jó, aligha lehetséges, hogy az anyag rossz legyen. Mivel az előbbi alapvető keresztény igazság, Ágoston arra jut, hogy a rossz forrása nem lehet a „rossz anyag”.

Hiszen – írja Ágoston –, még ha lett is volna valamiféle rossz anyag, a mindenható Istennek akkor is számtalan lehetősége adódott volna, hogy megszüntesse a rosszat. Először is, megtehetné volna, hogy miközben az anyagot elrendezi és megformálja, teljes egészében jóvá alakítja azt. Másodszor, elpusztíthatta volna az anyagot, és megmaradhatott volna ő maga mint egyedüli jó. Harmadszor – hogy a teremtről se kelljen lemondania –, miután megsemmisítette a rossz anyagot, teremthetett volna helyette egy másik anyagot, amely kezdettől fogva jó, hogy aztán ebből formálja meg a jó teremtményeket.

Mindazonáltal Ágoston később sem rekeszti ki az anyagot metafizikájából, hanem megkülönbözteti a semmitől, és pozitív szerepet tulajdonít neki. Amikor a teremtés könyvét magyarázza, az anyagot azzal a „láthatatlan és rendezetlen földdel” azonosítja, melyet Isten „kezdetben teremtett”.⁴⁹ Bár ez az anyag önmagában semmiféle formával nem rendelkezik, mégsem hívhatjuk semminek. Szükség van ugyanis

⁴⁴ Ld. O'MEARA 1993, 83.

⁴⁵ Egy lehetséges megoldáshoz ld. SCHÄFER, 2005.

⁴⁶ Vö. RIST 1974, 505.

⁴⁷ *A Boldog Életről*, 8. (Tar Ibolya fordítását módosítottam) "[...] nihil est enim omne quod fluit, quod solvitur, quod liquescit et quasi semper perit."

⁴⁸ *Vallomások* VII. 5. 7.

⁴⁹ Az a Ter. 1,1–2 az Ágoston által használt latin szöveg szerint: „In principio fecit Deus coelum et terram. Terra erat invisibilis et incomposita. Tenebrae erant super Abyssum. Et Spiritus Dei superferebatur super aquam.” Ágoston a szentírási szakasz három különböző magyarázatát is elfogadja. 1. Az ég és a föld együttesen az érzékelhető mindenséget jelentik. 2. Az érzékelhető dolgok anyagát. 3. Az érzékelhető és szellemi teremtmények összességét. 4. A föld az érzékelhető teremtmények anyagát jelenti, az ég pedig a szellemi teremtmények szellemi anyagát (spiritualis materis). Saját egzegézisében Ágoston a 4. értelmezés mellett teszi le a voksát. Ld. *Vallomások*. . XII. 17. 24–26. Vö. *De genesi ad litteram* I. 1. 2.

valamire, ami a változások során állandó marad és felveszi a különböző formákat.⁵⁰ Az anyag tehát nem más, mint a változó dolgok változékonysága, amely képes felvenni bármely formát.⁵¹

Az anyagot, mely, ha formával nem is, de potencialitással mindenképpen rendelkezik – tehát nem lehet teljességgel semmi –, Ágoston a metafizikai hierarchiában a dolgok és a semmi között helyezi el. Miután arra jut, hogy a „valami semmi”(nihil aliquid) és „van-nincs”(est non est) kifejezések szétfeszítenék a latin nyelv kereteit,⁵² majdnem semminek (prope nihil, paene nulla res) nevezi.⁵³ Ezzel a lépéssel egy alapjaiban módosítja azt a metafizikát, amelyet Plótinosznál láttunk.

Plótinosznál a hierarchia két végpontján az Egy vagy Jó, minden valóság forrása, illetve ennek távolabbi ellentéte, a formátlan és tehetetlen anyag foglalt helyet. Annak ellenére, hogy az anyag maga is az emanáció szükségszerű produktuma és végpontja, mégis mindentnélkülöz, ami a magasabb rendű valóságokat jellemzi.

Ágoston világában az anyag szintén a hierarchia legalacsonyabb rangú tagja, de nem a végpontja. Éppen ezért, az anyag Istennel, a legmagasabb jóval nem mint annak ellentéte – azaz mint a rossz – áll szemben, hanem úgy viszonyul hozzá mint a legalacsonyabb jó. Éppen csak annyira hasonlít rá, hogyha ennél akár csak egy hangyányival is nagyobb mértékben különbözne tőle, már egyáltalán nem hasonlítana. Ekkor azonban semmilyen értelemben sem létezne.

Azzal, hogy Ágoston a hierarchia végpontját a hierarchián kívül helyezi el, elhárítja a dualizmust veszélyét. Mivel – bizonyos fokig – mindenteremtény hasonlít Istenre, minden teremtmény jó. Ezt a hasonlóságot az biztosítja, hogy mindent Isten teremtett. Ágoston itt ismét hivatkozik a teremtés könyvére. „Isten szólt: »Legyen világosság«, és lett világosság. Isten látta, hogy a világosság jó.”⁵⁴ Ez és azt követő szentírási szakaszok három – a teremtményekkel kapcsolatos – kérdésre adnak választ.⁵⁵ Ki teremtett (quis), mi által (per quid), és miért (quare)? A teremtményeket Isten teremtette, az ige által – hiszen szólt (dixit) –, azért mert jók.⁵⁶

Isten és a teremtmények

Mivel tehát Ágoston a rossz magyarázatát nem az anyag fogalmában találja meg, ahhoz, hogy a priváció elméletet megérthessük, szemügyre kell vennünk metafizikájának egyéb részleteit is. Amellett, hogy Isten minden teremtménye – az anyagot is beleértve – jó, Ágoston számára legalább annyira lényeges az is, hogy Isten minden teremtményt a semmiből (de nihilo, ex nihilo) teremtett. Mit jelent ez, és miért fontos? Mivel azzal a kijelentéssel, hogy Isten a teremtményeket a semmiből teremtette,

⁵⁰ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Fizika* I. 7–9.

⁵¹ „mutabilitas enim rerum mutabilium ipsa capax est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles.” *Vallomások*. . XII. 6. 6.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid. ; XII. 7. 7; 8. 8. Vö. *A szabad akaratról* II. 20. 54. Ágoston az anyagot itt a forma kezdetének (inchoatio formae) nevezi.

⁵⁴ Gen, 1,3– 4. Magyar szöveg a SZIT fordítása szerint. Ágoston szövege: „Deus dixit, Fiat lux, et facta est lux. Et vidit Deus lucem, quia bona est.”

⁵⁵ Ágoston azért a világosság teremtését emeli ki, mert a világosság szerinte az angyalok rendjét jelenti, amelynek a létrejöttével éppen foglalkozik. Az értelmezés azonban érvényes a többi teremtményre is.

⁵⁶ CDXI. 21. Ágoston később felveti, hogy ha a Szentlelket Isten jóságának nevezzük, a teremtési aktusnak ebben a leírásában a Szentháromság mindhárom személyére utalás történik. Ez az értelmezés összhangban állna azzal a törekvésével, hogy a teremtményekben felfedezze a – teremtő – Szentháromság nyomait. (vestigia trinitatis). Mindazonáltal nem biztos benne, hogy a Szentlelket és a jóságot jogosan azonosíthatjuk. CD XI. 23– 24.

Isten és a teremtmények viszonyáról állítunk valamit, ahhoz hogy választ kaphassunk ezekre a kérdésekre, érdemes egy pillantást vetnünk arra is, hogy mit mond Ágoston Istenről illetve a teremtményekről.

A *Vallomások* hetedik könyvének elején Ágoston elmeséli, hogy már akkor biztos volt benne, hogy Isten változhatatlan, amikor még azt sem tudta elgondolni, hogy léteznek testetlen dolgok is.⁵⁷ Az érv egyszerű: ami változhatatlan (incommutabilis), az jobb, mint ami változékony, Isten pedig – per definicionem – mindennél jobb, tehát csakis változhatatlan lehet. A későbbiekben Ágoston filozófiai istenképe számos vonatkozásban árnyaltabbá válik, a változhatatlanság attribútumának azonban mindig központi jelentőséget tulajdonít.

Az *Isten városáróltizenegyedik* könyvében⁵⁸ kitér arra is, hogy mi minden következik abból, hogy Isten – mint legfőbb jó –, változhatatlan. Mivel változhatatlan, teljességgel egyszerű, más szóval azonos saját tulajdonságaival. Mivel minden tulajdonságával azonos, egyetlen egy tulajdonságát sem veszítheti el. Élete, bölcsessége és akarata, és hatalma nem más, mint ő maga.⁵⁹ Ebből az is következik, hogy tulajdonságai nemcsak vele magával, hanem egymással is azonosak, azaz elválaszthatatlanok egymástól.⁶⁰

Ezzel szemben a teremtmények még akkor sem volnának azonosak valamennyi tulajdonságukkal, ha ezeket ténylegesen sohasem veszítenék el. Ágoston példája a feltámadt test és annak romolhatatlansága. Ugyan ez a test már örökre romolhatatlan marad, a romolhatatlanság és a test mégsem azonos, mivel a test osztható, a romolhatatlanság pedig nem az.⁶¹

Ahogy tehát Isten szükségképpen változhatatlan, úgy minden teremtmény szükségképpen változékony, még akkor is, ha egyik-másik – valamilyen okból – megússza azt, hogy ténylegesen változást kelljen elszenvednie. Isten azért változhatatlan, mert egyszerű, a teremtmények pedig azért változékonyak, mert összetettek, és azért összetettek, mert Isten a semmiből teremtette őket.

„Csak egyetlen jó egyszerű tehát, és ennél fogva változhatatlan, mégpedig Isten. Ez a jó teremtett minden jót, melyek azonban nem egyszerűek, és ennél fogva változékonyak. Teremtette tehát, mondom, ami azt jelenti, hogy alkotta, nem pedig nemzette. Amit ugyanis az egyszerű jó nemz, az szintén egyszerű, és azonos azzal, ami nemzette.”(Földváry Antal fordítását módosítottam.)⁶²

Ágoston különbséget tesz Isten két produktív tevékenysége, a nemzés (gignere) és a teremtés vagy alkotás (creare, facere) között. Amit Isten – a saját szubsztanciájából – nem azonos Istennel, így maga is egyszerű és változhatatlan. Ez nem más, mint az egyszülött fiú, a Szentháromság második személye.⁶³

⁵⁷ *Vallomások*. . VII. 1. 1 Ahogyan arra Ágoston a fejezet végén reflektál is, a változhatatlanság és a testiség valójában kizárják egymást. Ami változhatatlan, az egyszerű, a testeket viszont fel lehet osztani.

⁵⁸ CD XI. 10.

⁵⁹ Vö. *Vallomások*. VII. 4. 6. „[...]voluntas enim et potentia dei Deus ipse est.”;

⁶⁰ Ld. *De genesi ad litteram* I. 5. 10 „[...]Verbum Filius, cui non solum hoc est esse quod vivere, sed etiam hoc est vivere, quod est sapienter et beate vivere.” („Isten ígje a fiú, akinek nem csak hogy ugyanaz létezni mint élni, hanem ezen felül ugyanaz élni, mint bölcsen és boldogan élni.” Saját fordításom.)

⁶¹ CD XI. 10. 2. Ágoston ugyanazt az érvet használja, amit a *Vallomások*. . VII. 1. 1-ben, amikor arra világít rá, hogy milyen képtelenségek következnek abból, ha Isten testi létezőnek képzeljük el. Vö. 49. jegyzet.

⁶² CD XI. 10. 1 Vö. Ibid. XII. 1. 3; ”Est itaque bonum solum simplex, et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia, et ob hoc mutabilia. Creata sane, inquam, id est facta, non genita. Quod enim de simplici bono genitum est, pariter simplex est, et hoc est quod illud de quo genitum est.”

⁶³ A szentlélekre, aki Ágoston szerint az atyától és a fiútól származik, ugyanez vonatkozik. A szentháromság egyes személyeit a közöttük fennálló aszimmetrikus relációk különböztetik meg. pl. Az atya nemzi a fiút, a fiú pedig az atyától származik, de ez fordítva nem igaz. Ld. CD XI. 10. 1

Amikor Ágoston valamire azt mondja, hogy Isten a semmiből teremtette, valójában egy tagadó állítást tesz. Amit Isten nem önmagából nemz, azt a semmiből teremti, hiszen a teremtést megelőzően⁶⁴ csak Isten volt. Amit létrehozott, azt a vagy önmagából, vagy nem önmagából, azaz – kizárásos alapon – a semmiből hozta létre.⁶⁵ Feltehetjük azonban a kérdést, hogy miért kell szükségképpen összetettnek – azaz változékonyak – lennie mindennek, amit Isten a semmiből teremt. Miért ne teremthetne valamit, ami nem azonos saját magával, de mégis egyszerű?

Ágoston ezt a lehetőséget határozottan tagadja. Ami nem Isten, az összetett, és változékony.⁶⁶ Ennek oka, hogy míg maga Isten azonos a tulajdonságaival, a teremtmények azonban Istentől kapják a tulajdonságaikat. A teremtmények tulajdonságainak ősképei Isten bölcsességében állnak fenn,⁶⁷ így semmi sem lehet azonos velük, ami nem azonos Istennel. A teremtmények ezért szükségképpen összetettek, hiszen tulajdonságaik származtatottak s így nem lehetnek azonosak velük.

A teremtmények legfőbb jellegzetessége tehát az, hogy elkülöníthetjük bennük a tulajdonságot és a hordozót, azaz a formát és az anyagot. A teremtmények különböző rendjeinek esetében azonban ez mást és mást jelent. A szellemi teremtmények szellemi anyaga (spiritualis materies)⁶⁸ nem azonos azzal az anyaggal, amely az érzékelhető teremtmények alapjául szolgál. Ennek megfelelően, a két különböző szférához tartozó teremtmények formájukra sem ugyanazon a módon tesznek szert.

Az érzékelhető szubsztanciák helyzete viszonylag egyszerű. Isten szimultán teremti meg az anyagot, és formálja meg belőle a teremtményeket⁶⁹ melyek a továbbiakban folyamatosan változnak, romlást szenvednek, keletkeznek és pusztulnak. Ezek a folyamatok azonban Isten gondviselő terve szerint harmonikus rendben mennek végbe. A rend a keletkezés és pusztulás világnak sajátos – bár alacsonyabb rendű – szépséget kölcsönöz, még akkor is, hami – a saját szűk perspektívánkból – ezt nem mindig vesszük észre.⁷⁰

Ahogy a teremtés könyvének első versében szereplő földet Ágoston az érzékelhető teremtésre illetve annak anyagára érti, úgy az eget, a szellemi teremtményekhez, illetve ahhoz a valamihez társítja, amely ez esetben az anyag szerepét tölti be. A szellemi teremtmények összességét az egek egének (caelum caeli) illetve teremtett bölcsességnek (creata sapientia) nevezi.⁷¹

⁶⁴ Mivel az időt a formák váltakozása konstituálja, a teremtés előtt nem beszélhetünk időről. Isten tehát az első teremtményeket nem időbeli, hanem ontológiai értelemben „előzi meg”. Ld. *Vallomások*. . XII. 8. 8; XII. 12. 15

⁶⁵ „fecisti enim caelum et terram non de te [...] et aliud praeter te non esset unde faceres ea, [...] et ideo de nihilo fecisti caelum et terram[...]” *Vallomások*. . XII. 7. 7 („Ugyanis az eget és a földet nem önmagadból alkottad [...] és nem volt más dolog rajtad kívül, hogy abból alkossd meg őket [...] ezért a semmiből alkottad az eget és a földet” Városi István fordítását módosítottam.)

⁶⁶ „[...]verum tamen quia non de ipsa substantia Dei sed ex nihilo cuncta facta sunt, quia non sunt idipsum quod Deus, et inest quaedam mutabilitas omnibus, sive maneat, [...] sive mutentur[...].” *Vallomások*. . XII. 17. 25 („Mivel azonban nem Isten szubsztanciájából, hanem a semmiből jött létre minden, mivel nem ugyanazok ami Isten, és mindegyik tartalmaz valamiféle változékonyt, akár állandó marad[...] akár megváltozik[...]” Városi István fordítását módosítottam)

⁶⁷ CD XI. 10. 3 Vö. XI. 32.

⁶⁸ A szellemi anyag tanához, mely egyértelműen Plótinosztól származik ld. ARMSTRONG 1979

⁶⁹ *Vallomások*. . XIII. 33. 48 Nem is tehetett volna másképpen, hiszen a formátlan anyag önmagában még nem konstituálja az időt. Vö. 56. jegyzet

⁷⁰ CD XI. 4. vö. *Vallomások*. . VII. 13. 19; *De genesi ad litteram* I. 17. 34

⁷¹ Mindkét kifejezést a szentírásból származik. Az előbbihez ld. Zsolt 113,24. a vulgata szerint: „caelum caeli Domino terram autem dedit filiis hominum” az utóbbihoz Sirák, 1,4 „prior omnium creata est sapientia.” Az egek ege elnevezéssel a látható égtől, a teremtett bölcsességgel pedig a teremtetlen bölcseségtől, azaz az igétől szeretné megkülönböztetni a szellemi teremtmények összességét.

A szellemi teremtés anyaga azonban nema „majdnem semmi”, amelyből az érzékelhető szubsztanciák jönnek létre, hanem valamiféle „formátlan élet.”

„Vagy talán a „föld és ég” mind a két megformátlan anyagot jelöli: Tudniillik a szellemi életet, ahogyan önmagában képes lenni, úgy, hogy nem fordul a teremtő felé; az efféle fordulat által ugyanis formát nyer, és teljessé válik; ha azonban nem fordul oda, formátlan marad.” (Saját fordításom.)⁷²

A szellemi létezőket Isten szintén két, időben nem elválasztott fázisban teremti meg.⁷³ Először létrehozza a formátlan életet, amely akkor nyeri el formáját, amikor visszafordul Isten felé, és kontemplálni kezdi őt.⁷⁴ Ezt a két mozzanatot Ágoston szerint a szentírásban a „sötétség a mélység felett”, illetve a „legyen világosság” kifejezések írják le.⁷⁵ Isten tehát mind a két fázisban aktív szerepet vállal. A visszafordulás nem történhetne meg, ha Isten nem hívná vissza magához teremtményét.

A szellemi teremtmény, melynek az élet elválaszthatatlan tulajdonsága (*hoc est ei esse quod vivere*),⁷⁶ miközben Istent szemléli, maga is mentes minden változástól, mert részesül Isten örökkévalóságából. Mégsem Istennel együtt örökkévaló (*coaeterna*), mivel a bölcsességet és a boldogságot – azaz azokat a tulajdonságait, melyeket a kontempláció során nyer el –, elveszítheti, ha elfordul Istentől.⁷⁷ A szellemi létező tehát mindenképpen él, de az, hogy bölcsen és boldogan, vagy ostobán és nyomorultul él, attól függ, hogy milyen viszonyt ápol Istennel.

Figyelemre méltó, hogy Ágoston a szellemi teremtményről néhol mint egységről, máshol pedig mint sokaságról, szellemek közösségről beszél. Amikor a teremtés könyvét magyarázza – igazodva annak szóhasználatához –, majdnem mindig az egységet hangsúlyozza, de eközben világossá teszi azt is, hogy ez az egység egy közösség egysége.⁷⁸ Amikor viszont a *Isten városáról*-ban arról beszél, hogy a bukott angyalok hogyan váltak ki a kezdeti egységből, inkább sokaságról beszél. Mindazonáltal itt sem felejtí megemlíteni, hogy valójában egyetlen városról (*civitas*) van szó.⁷⁹

A gondolat hogy a szellemi létező egy olyan sokaság, melynek az ad egységet az és örökkévalóságot,⁸⁰ hogy közös eredetét szemléli, Plótinostól ered. Ágoston angyalai és a voűç közé azonban mégsem

⁷² *De genesi ad litteram* I. 1. 2. ”An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est[...].”

⁷³ Idő híján a két fázis – természetesen – egyszerre történik meg.

⁷⁴ Ez a leírás igen közel áll ahhoz, amit Plótinosz az Egy és a szellem, valamint a szellem és a lélek viszonyáról mond. A párhuzamhoz ld. ARMSTRONG 1979.

⁷⁵ Ter. 1,2–3.

⁷⁶ *De genesi ad litteram* I, 5. 10

⁷⁷ Ibid. „Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est.” Vö. *Vallomások*. . XII. 15. 21. („Ha elfordul a változhatatlan bölcsességtől, balgán és nyomorultul él, és ez az ő formátlansága.” Saját fordításom.)

⁷⁸ *Vallomások*. . XII, 11. 12. „nec invenio quid libentius appellandum existimem ‘caelum caeli domino’ quam domum tuam contemplantem delectationem tuam sine ullo defectu egrediendi in aliud, mentem puram *concordissime unam stabilimento pacis sanctorum spirituum, civium civitatis tuae* in caelestibus super ista caelestia.” (kiemelés tőlem) („Semmit sem találok, amiről véleményem szerint inkább mondhatnánk, hogy „az egek ege az úré”, mint a házadról, amely a boldogságot szemléli, és semmiféle fogyatkozás által nem hagy el téged másvalamiért. Az egyetlen békés tiszta értelmet a szent szellemek, városod polgárainak legegységterőbb kitarításában, az egekben melyek ezek fölött az egek fölött vannak” – Városi István fordítását módosítottam.)

⁷⁹ CD XI. 24.

⁸⁰ *Enn. III. 7, 6.*

tehetünk egyenlőségjelet. Ágostonnál az angyalok rendje nem tartalmazza az ideákat – hiszen az ideák magában Istenben vannak –, és az alacsonyabb rendű valóságok létrehozásában sem vállal szerepet, amelyeket – akárcsak magukat az angyalokat – közvetlenül Isten teremt.

Nyilvánvaló, hogy Isten, a szellemi és az érzékelhető létezők hierarchikus viszonyban állnak egymással. Nem lényegtelen azonban, hogy mi az a rendező elv, amely alapján – még ha természetesnek is vennénk, hogy a hierarchia csúcsán Isten áll – az egyik teremtményt értékesebbnek ítéelhetjük a másiknál.⁸¹

„Minthogy pedig Isten a legfőbb létező, azaz ő létezik a legfőbb módon, ezért változhatatlan. A dolgoknak, amiket a semmiből teremtett, létet adott, de nem a legfőbb létet, ahogyan ő maga létezik. Egyeseknek többet, másoknak kevesebbet adott, és ezzel elrendezte a természeteket a létezés fokozatai szerint.” (Földváry Antal fordítását módosítottam.)⁸²

Ágoston szerint egy dolog annál jobb, minél inkább létezik. Az, hogy egy dolog „mennyire létezik”, attól függ, hogy mennyire állandó. Istenről ugyanazon mérce alapján mondja, hogy a legjobb, amely mérce alapján egymáshoz képest rangsorolja a teremtmények rendjeit.

Mivel Isten szükségképpen változhatatlan, ő a legfőbb jó. A teremtmények – mivel nem azonosak Istennel – változékonyak, azaz kevésbé léteznek.⁸³ A különböző teremtmények azonban nem egyformán vannak alávetve a változásnak. A szellemi teremtmények, akik – ha nem fordulnak el tőle – részesülnek Isten örökkévalóságban, bölcsességében, és boldogságában, inkább léteznek, mint az értelmetlen létezők, melyek nem egyszerűen változékonyak, hanem ténylegesen és folyamatosan változnak, azon rend szerint, melyet Isten meghatározott.

Máshol Ágoston attól teszi függővé, hogy valami mennyire jó, hogy mennyire rendelkezik mértékkel (modus), formával (species) és renddel (ordo).⁸⁴ Ez azonban nem áll ellentétben az előbbi megfogalmazással, hiszen minél kevésbé változik egy dolog, annál inkább mondhatjuk róla, hogy rendelkezik egy bizonyos formával. Az osztályzásnak ez a formája erős megszorításokkal ugyan, de azonban Istenre is alkalmazható. A teremtményekkel ellentétben ő nem kívülről nyer formát és mértéket, hanem minden forma és mérték eredete. Éppen ezért alaptalanul állítja Ágoston, hogy éppen ezért Isten az, aki a leginkább rendelkezik ezekkel.⁸⁵

⁸¹ MANN szerint Ágoston nem ad egyértelmű választ erre a kérdésre. Ahogy az alábbiakból kiderül, nem értek vele egyet. Ld. MANN 2001, 44.

⁸² CD XII,2 „Cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit; rebus quas ex nihilo creavit, esse dedit, sed non summe esse, sicut se ipse est; et aliis dedit esse amplius, aliis minus; atque ita naturas essentiarum gradibus ordinavit.”

⁸³ Vö. *Vallomások*. . 7. 11. 17 „et inspexi cetera infra te et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. id enim vere est quod incommutabiliter manet.” („Megvizsgáltam a nálad alacsonyabbrendű dolgokat és láttam, hogy nem teljesen léteznek de nem us teljesen nemlétezők. Hiszen vannak, amennyiben tőled vannak, nincsenek azonban, amennyiben nem azok ami te vagy. Ugyanis csak az van valóban, ami változhatatlanul megmarad” Városi István fordítását módosítottam.)

⁸⁴ *De natura boni contra Manicheos* 3.

⁸⁵ Ibid. ; MANN tehát indokolatlanul aggódik, amikor ezt írja: „A mérték szám és rend hármassága azt sugallja, hogy a jóság szerkezetileg integritással és komplexitással arányos. Mivel azonban a szerkezeti integritás és komplexitás paradigmikus példáit sokan a fizikai tárgyak körben találjuk meg, sokunknak segítségre lesz szüksége, hogy hogyan alkalmazzuk ezt a hármasságot úgy, hogy az alátámassza Ágoston a szellemi és anyagi létezőket összehasonlító ítéletét. A helyzet különösen is zavarba ejtő, hiszen Ágoston úgy véli, hogy Isten, a legfőbb szellemi lény, mivel a leginkább egyszerű, egyáltalán nem bír metafizikai komplexitással.” MANN 2001, 44. (Saját fordításom.) Ha Ágoston mércéjét úgy értelmezzük, ahogy javasoltam, a probléma nem merül fel.

Mindazonáltal Ágoston ahhoz is ragaszkodik, hogy bár nem minden teremtmény egyformán értékes, a magasabb és alacsonyabb rendű teremtmények összessége mégis értékesebb, mint a legjobb teremtmények önmagukban.⁸⁶ A teremtés egésze – a legalsó szinttől a legfelsőig – egy rendezett egészet alkot. Ágoston példája az emberi test. Ha lenyírjuk az ember szemöldökét, kétségkívül veszít szépségéből, holott a szemöldök önmagában – minden bizonnyal –nem tartozik a legjelentősebb szervek közé.⁸⁷

A bukás

Hogyan veti meg a lábát a rossz ebben a jól rendezett univerzumban, melynek – a saját pozíciójának megfelelő módon és mértékben – minden lakója jó? Ágoston szerint az, hogy a rossz a jó dolgok körében áll fenn, egyáltalán nem vezet ellentmondáshoz, sőt, ez az egyetlen koherens álláspont.

„Az is nyilvánvalóvá vált számomra, hogy jók azok a dolgok, amik megromlanak, mivel sem akkor nem romolhatnának meg, ha a legfőbb jók volnának, de akkor sem, ha nem volnának jók. Hiszen ha legfőbb jók volnának, romolhatatlanok lennének, ha pedig nem volnának jók, nem volna bennük semmi, ami megromolhatna. A romlás ugyanis árt. Ámde semmit sem ártana, ha nem a jót csökkentené. Tehát vagy semmit sem árt a romlás, ez azonban lehetetlen, vagy – és ez kétségtelenül bizonyos – minden, ami megromlik, jóságából veszít.”(Városi István fordítását módosítottam.)⁸⁸

A rossz tehát akkor jön létre, ha valamely dolog veszít a jóságából, azaz romlásnak indul. Éppen ezért, ahhoz, hogy a rossz fennállhasson valamely létezőben fennállhasson, két feltételnek kell teljesülnie. Annak a dolognak, amely megromlik, eredetileg jónak kell lennie – méghozzá ugyanabban a tekintetben, melyben később megromlik –, és egyszersmind változékonynak is. Isten tehát szükségképpen mentes minden rossztól, a teremtmények körében azonban – az eddigiek alapján – bárhol megjelenhet.⁸⁹

Érdemes ezt az álláspontot összevetnünk azzal, amit fentebb Plótinosznál láttunk. Plótinosz azt állítja, hogy a legfőbb és gyökeres rossz szükséges feltétele minden egyéb rossznak. Ennek megfelelően, az érzékelhető dolgokban és a lélekben fellelhető hibákról – *reductio ad absurdum* alapú érveléssel – következtethetünk az elsődleges rosszra.

Ágoston szerint azonban az elsődleges és gyökeres rossz fogalma két okból is önellentmondásos. Egyrészt, semmi sem lehet rossz, ami azelőtt, hogy romlásnak indult, ne lett volna jó. Másrészt, ha valami minden jóságát elveszítette, az már semmilyen értelemben sem létezik, hiszen – mint láttuk – valamilyen értelemben még a megformálatlan anyag is rendelkezik formával.⁹⁰ Amikor tehát valami rosszal találkozunk, ennek létéből nem következtethetünk a gyökeres rosszra. Éppen ellenkezőleg, a rossz jelenléte az adott teremtmény, és így közvetve a teremtő Isten jóságáról tesz tanúbizonyságot.⁹¹

Mindebből úgy tűnik, hogy Ágoston igen következetesen végiggondolja, hogy mi mindennel jár az,

⁸⁶ *Vallomások.* . VII. 13. 19.

⁸⁷ *CD XI.* 22.

⁸⁸ *Vallomások.* . 7. 12. „et manifestatum est mihi quoniam bona sunt quae corrumuntur, quae neque si summa bona essent neque nisi bona essent corrumpi possent; quia si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur non esset. nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret. aut igitur non nocet corruptio quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia quae corrumuntur privantur bono.”

⁸⁹ *CD XII.* 3.

⁹⁰ *Id.* 45. jegyzet.

⁹¹ *CD XII.* 1. 3.

hogyan a rossz nem pozitív valóság, hanem annak hiánya. Mivel az anyagot – mint a potencialitás letéteményesét – pozitívan értékeli, nem kényszerül arra, hogy az első princípiumtól legtávolabb fekvő el-lentétként a legfőbb rosszal azonosítsa.⁹² Hovatovább, megszabadul attól a platonikus jellegű feltevéstől is, hogy amint az egyes jó dolgok magától a jótól, az egyes rossz dolgok magától a rossztól függenek.

Ágoston tehát ebben a tekintetben a priváció-elmélet egy erősebb változatát képviseli, mint Plótinosz. Mivel a jó és a – hiányként felfogott – rossz között, amely mintegy a jón „élősködik”, aszimmetrikus-viszony áll fenn, a rossz létrejöttéről sem adhatunk úgy számot, hogy a jó dolgok keletkezésének modelljét egyszerűen tengelyesen tükrözzük. Az alacsonyabb rendű jók a legfőbb jótól függenek, a rossz dolgok azonban nem a legfőbb rosszat, hanem éppen ezeket az alacsonyabb jókat feltételezik. A rossznak tehát – közvetve – szükséges feltétele a legfőbb jó.

Ez utóbbi állítást persze – valamilyen formában – feltehetőleg Plótinosz is aláírná. Mint láttuk, nála az emanáció során az anyag szükségképpen jön létre. Ez azt jelenti, hogy a legfőbb jó a rossznak nem csupán szükséges, de egyszersmind elégséges feltétele is. Ágoston ebben a kérdésben is az aszimmetria mellett teszi le a voksát. A teremtmények valamennyi rendje éppen így fennállhatna, akkor is, ha a rossz egyáltalán nem jelent volna meg közöttük.⁹³ A rossz tehát Ágostonnál – mint priváció – esetleges, a jótól függ, és semmilyen tekintetben sem önálló kozmológiai princípium.

De hogy kerül a rossz az a világba? Először is, Ágoston szerint, annak ellenére, hogy minden rossz priváció, nem minden priváció rossz. A keletkező és pusztuló dolgok körében a priváció mindennapos jelenség. Amikor azonban az egyes dolgok romlásnak indulnak, majd elpusztulnak, az azért történik, hogy – Isten rendelése szerint – más teremtményeknek adják át a helyüket. Ezeket a privációkat tehát, mivel hozzájárulnak a teremtmények alacsonyabb rendjének a saját szépségéhez – és közvetve az egész teremtés jóságához –, nem nevezhetjük rossznak.⁹⁴

Azt a priváció tehát, amely valóban rossz, sem a metafizikai hierarchia legfelső szintjén nem találjuk meg – hiszen Isten szükségképpen változhatatlan – sem pedig a legalsó szintjén. Bár – mint láttuk – az alacsonyabb rendű teremtmények a nagyobb jó érdekében időnként romlásnak indulnak, ezt a folyamatot aligha nevezhetjük rossznak. Ennek megfelelően, a rossz kizárólag az értelmes teremtmények között ütheti fel a fejét, akik annak ellenére, hogy – mivel különböznek Istentől – szükségképpen összetettek és hajlamosak a változásra, bár jobban tennék, ha nem változnának.

A rossz tehát priváció az értelemmel rendelkező teremtmények körében. Ahhoz azonban, hogy ez a kijelentésből egy átfogó alapja elmélet alapja legyen, Ágostonnak választ kell adnia néhány további kérdésre is. Mit veszítenek el ezek a teremtmények, hogyan, és miért?

Ahhoz, hogy választ kapjunk erre a kérdésre, vissza kell térnünk az angyalok státuszának kérdéséhez. Amikor egy értelmes teremtmény elfordul Istentől, elveszti a változhatatlan igazság fényét (*incommutabilis veritatis luce privatur*).⁹⁵ Ez az a fény, mellyel Isten formát ad a szellemi anyagnak, azaz a formátlan életnek. Amikor valaki ezt elveszíti, egyszersmind elillan minden olyan tulajdonsága is, amelyre az által tett szert, hogy Istent szemlélte.

⁹² Vö. RIST 1974, 504.

⁹³ CD X. 23. „Et vidit Deus omnia quae fecit, et ecce bona valde” Nullam aliam causam faciendi mundi intelligi voluit, nisi ut bona fierent a bono Deo. *Ubi si nemo peccasset, tantummodo naturis bonis esset mundus ornatus et plenus.* („És látta isten, hogy minden, amit teremtett, íme, igen jó.” A világ teremtésével kapcsolatban sem enged más okot feltételezni, mint azt, hogy a jó Isten jó dolgokat teremtett. Ha tehát senki sem vétkezett volna, akkor világ csak jó teremtményekkel lett volna felékesítve és benépesítve.” Földváry Antal fordítását módosítottam.)

⁹⁴ CD X. 4. Vö. 62. jegyzet.

⁹⁵ CD XI. 22.

[...] s ezért a magasabb rendű, egyetemes boldogító jótól önmagukhoz süllyedtek le. A legfönségebb örökkévalóságot gögös büszkeséggel, a legbiztosabb igazságot álnok hazugsággal, az osztatlan szeretetet részleges törekvéssel felcserélve gögösökké, hazugokká és gyűlölködőkkel lettek. Földváry Antal fordítását módosítottam.)⁹⁶

Először is, boldogokból nyomorulttá lesznek, mivel „az eszes avagy értelmes lénynek nincs más boldogító java, csak egyedül Isten.”⁹⁷ Elveszítik az örökkévalóságot is, amellyel ha nem is lényegileg, de ténylegesen rendelkeztek. Kiszakadnak a szellemi teremtmények azon közösségből is, melyek egységét a közös jó, Isten adja. Végül, bölcseségből balgákká váltak, hiszen a helyes és biztos megismerést szintén az Isteni világosság szavatolja.⁹⁸

Amikor Ágoston arról ad számot, hogy hogyan veszítik el az értelmes teremtmények a világosságot, elsősorban két fogalomra támaszkodik. Az egyik a kevélység (superbia), a másik az akarat (voluntas). Ez a két dolog azonban nem független egymástól. A kevélység az akarat helytelen beállítódása, amelyről akkor beszélhetünk, ha a teremtmény úgy viszonyul saját magához, ahogyan Istenhez kellene viszonyulnia.⁹⁹ Amikor a teremtményt úgy fordul maga felé, ahogy Isten felé kellene fordulnia – mintegy lecseréli Istent saját magára –, alkalmatlanná válik arra, hogy befogadja a világosságot, és előáll a priváció, azaz a rossz.

Az akarat – ebben az értelemben – egy olyan intencionális aktus, melynek tárgya jó esetben Isten, rosszabb esetben valami más. Ezt az aktus az jellemzi, hogy – per definitionem – a hatalmában áll annak, akihez tartozik. Éppen ezért – történjék bármi –, akaratunkért szükségképpen felelősek vagyunk.¹⁰⁰

„Az emelt fel engem világosságodba, hogy olyan biztos voltam benne, hogy van akaratom, mint abban, hogy élek. Ha valamit akartam, vagy nem akartam, kétségtelenül bizonyos voltam, hogy nem más valaki, hanem én akarok, vagy nem akarok. Így már-már ráeszméltem, hogy a bűneimnek itt van a gyökere.”(-Városi István fordítását módosítottam)¹⁰¹

Amikor tehát Ágoston arról beszél, hogy a kevélység és a megmaradás Istenben egyaránt az akarat működései, azt első sorban úgy kell értenünk, hogy ezek a relációk oly mértékben elválaszthatatlanok az adott individuumból, hogy megfelelő alapul szolgálhatnak a morális megítélés számára.

Ágoston tehát a szabad akaratot nem úgy határozza meg, mint egy olyan képességet, mellyel bármely pillanatban alternatív lehetőség közül választhatunk, hanem mint egy olyan intencionális aktust, amely szükségképpen a hatalmunkban áll. Ennek megfelelően – annak ellenére, hogy többen is ezt az álláspontot

⁹⁶ CD XII. 1. 2. „[...]a superiore communi beatifico bono ad propria defluerunt; et habentes elationis fastum pro excelsissima aeternitate, vanitatus astutiam pro certissima veritate, studia partum pro individua charitate, superbi, fallaces, invidi effecti sunt.”

⁹⁷ Ibid. „non est creaturae rationalis vel intellectualis bonum, quo beata sit, nisi Deus” ?”(Földváry Antal fordítását módosítottam.)

⁹⁸ CD XI. 27; XI. 29.

⁹⁹ CD XI. 13; XI. 33, XII. 1; XII. 6; *A szabad akaratról* II. 19. 53. Az Ágostoni 'superbia' és a Plótinosi 'τόλμα' fogalmának összehasonlításához ld. TORCHIA 1993, 139–151.

¹⁰⁰ A szabad akarat és felelősség témájához Ágostonnál ld. STUMP 2001.

¹⁰¹ *Vallomások*. VII. 3. 5 „sublevabat enim me in lucem tuam quod tam sciebam me habere voluntatem quam me vivere. itaque cum aliquid vellem aut nollem, non alium quam me velle ac nolle cerissimus eram, et ibi esse causam peccati mei iam iamque animadvertebam.”

tulajdonítják neki – Ágoston nem gondolta, hogy Isten megtehetette volna, hogy olyan értelmes lényeket teremtsen, akik nem rendelkeznek szabad akarral, és éppen ezért a boldogságukat sem veszíthetik el, de nem tette, mivel a szabadság valamiképpen értékeesebb a pusztá boldogságnál.¹⁰² Ezek az értelmezések – többek között – a következő kijelentésen alapulnak:

„Mert miként egy eltévedt ló értékeesebb a kőnél, amely azért nem téved el, mert önmagában véve nem mozog és nem érzékel, az a teremtmény, amely szabad akaratából vétkezik, szintén előbbre való, mint amelyik azért nem vétkezik, mert nincs szabad akarata.” (Tar Ibolya fordítását módosítottam)¹⁰³

Ebből azonban nem következtethetünk arra, hogy Isten teremthetett volna olyan embert, aki – szabad akarat híján – nem vétkezhet. Minden értelmes lény szükségképpen rendelkezik akarral, más szóval képes olyan intencionális aktusokra, melyeknek a tárgyai szintén szellemi dolgok.

Ahhoz, hogy egy ilyen teremtmény potencialitásai aktualizálódjanak, azaz elnyerje az örökkévalóságot, a bölcsességet, és a boldogságot, arra van szükség, hogy akaratát Isten felé fordítsa. Az akarat nélküli szellemi lény ezért – Ágoston szemében – önellentmondófogalom volna, legalább annyira, mint a nem szabad akarat. Amit valójában mondani akar, az pusztán annyi, hogy a szellemi teremtmények, akik – még a legrosszabb esetben is – potenciálisan boldogok, bölcsék és örökkévalók, még akkor is jobbák az alacsonyabb rendű dolgoknál – melyeknek ilyesmire lehetőségük sincs –, ha ezeket a javakat – mivel elfordultak Istenről – éppen nélkülözik.¹⁰⁴

Ezek után ismét feltehetjük a kérdést, hogy mire gondol Ágoston, amikor egyrészt azt mondja, hogy a rossz akaratnak nincs oka, miközben amellet is kitart, hogy valami köze van a dolognak ahhoz is, hogy Isten a semmiből teremtette az értelmes ágenseket. Az előbbi tézist van, aki úgy értelmezi, hogy az értelmes teremtmény akaratának éppen úgy nincsen külső előidéző oka, mint Isten akaratának.¹⁰⁵

¹⁰²Ld. TORCHIA 2006, 63. „Isten akár úgy is megteremthette volna az embereket, hogy egyáltalán ne legyenek képesek vétkezni. De a tény, hogy szabad akarral ruházott fel minket aláhúzza az Isteni szeretet végtelen távlatait, amely szabad morális cselekvőkké tett minket.” (Saját fordításom.) Vö. MANN 2001, 46. „A valódi szabad akarat szükségképpen magával hordozza a bűn lehetőségét. De a választás szabadsága és így a bűn velejáró lehetősége nélkül az emberek nem volnának képesek amellet dönteni, hogy helyesen élnek.” (Saját fordításom.)

¹⁰³A *szabad akatról* III. 5. 15. 56. „Sicut enim melior est vel aberrans equus, quam lapis propterea non aberrans, quia proprio motu et sensu caret; ita est excellentior creatura quae libera voluntate peccat, quam quae propterea non peccat, quia non habet liberam voluntatem.”

¹⁰⁴Vö. CD XII. 1. 3. „Non ideo haec caetera in hae creaturae universitate meliora sunt, quia misera esse non possunt. Neque enim caetera membra corporis nostri ideo dicendum est oculis esse meliora, quia caeca esse non possunt. Sicut autem melior est natura sentiens et cum dolet, quam lapis qui dolere nullo modo potest: ita rationalis natura praestantior est etiam misera, quam illa quae rationis vel sensus est expertis, et ideo in eam non cadit miseria.”

(„E világ több teremtményei nem jobbák azért, mert nem lehetnek boldogtalanok. Ugyanis testünk többi tagjait nem mondjuk a szemünknel jobbnak csak azért, mert azok nem vakulhatnak meg. Amint azonban jobb az érzékelő természet még fájdalom esetén is a kőnél, mely semmiféle fájdalmat nem érezhet, éppen úgy az értelmes természet még boldogtalanságában is értékeesebb az értelem és érzékelés nélkülénél, amely éppen ezért nem is lehet boldogtalan” Földváry Antal fordítását módosítottam.)

Figyelemre méltó, hogy Ágoston a szemet hozza fel mint példát. Ezzel is utal rá, hogy az értelmes teremtmények legfőbb erénye éppen az, hogy képesek befogadni a testetlen fényt, amellyel Isten megvilágosítja őket.

¹⁰⁵MANN 2001, 46. „A következő párhuzamot vonhatjuk meg. Ahogyan Isten a teremtésben megnyilvánuló akaratának nincs oka, úgy az ember a bűnben megnyilvánuló akaratának sincs oka.” (Saját fordításom.)

Ez azonban több okból is tarthatatlan. Egyrészt, Ágoston nem állítja, hogy a teremtmények akaratának általában ne lenne létrehozó oka. A jó akaratot Isten teremti.¹⁰⁶ Másrészt, Isten akaratának azért nincsen külső oka, mert Isten akarata azonos magával Istennel, aki – mint első princípium – értelemszerűen semminek sem okozata.¹⁰⁷ A teremtmények természetesen egészen más helyzetben vannak.¹⁰⁸

Egy másik értelmezési lehetőség, hogy az önkéntes elfordulás Istentől, egy teljességgel irracionális tett, melyet hiába is próbálnánk megérteni.¹⁰⁹ Ebben kétségkívül van némi igazság. Mindazonáltal – bizonyos tekintetben – mégis megérthetjük az elfordulást Istentől. Amikor a kevélységről beszél, Ágoston érzékletesen le tudja festeni a lázadó angyalok pszichológiai állapotát, amelyet abban az értelemben, hogy el tudunk képzelni valami hasonlót – úgymond –, meg is érthetünk.

Mindazonáltal a kevélység nem oka az elfordulásnak, mivel ez a két fogalom ugyanazt a dolgok ragadja meg két különböző szempontból. A kevélység egy morálszociológiai, az elfordulás pedig egy metafizikai jellegű leírás része. Ágoston ez utóbbi leírás keretei között kívánja megmutatni, hogy a rossz akaratnak nincs, és nem is lehet oka.

Ez azért van, mert a rossz akarat – mint láttuk – priváció. Előidéző okról akkor beszélhetünk, ha egy pozitív létező, egy másik pozitív létezőt hoz létre. Erre példa maga a jó akarat, melyet Isten teremt. Ágoston szerint – mivel ami létezik, azaz jó, nem lehet oka privációnak, azaz a rossznak – elvileg lehetetlen, hogy a rossz akaratnak bármiféle – metafizikai értelemben vett – okára bukkanjunk.¹¹⁰

Az, hogy Isten a semmiből teremtette a dolgokat, természetesen szintén nem ok. Ez pusztán arra ad magyarázatot, hogy a dolgok változékonyak, azaz nem kizárt, hogy megromoljanak. Ágoston – szemmel láthatóan – úgy gondolja, hogy ez a legtöbb, amit a privációról elmondhatunk.

Konklúzió

A priváció-elmélet Ágostoni változata tehát alapjaiban különbözik Plótinosz elgondolásától, és egyszersmind – mivel Ágoston megszabadul a dualista tendenciáktól – mentes marad attól monizmus és dualizmus között fennálló feszültségtől, amely ez utóbbit jellemzi.

Ezt az teszi lehetővé, hogy Ágoston megkülönbözteti egymástól az anyagot és a semmit. Mivel nála az anyag, ha máshogy nem is, de potenciálisan rendelkezik formával, nem áll tökéletes ellentétben Istennel, aki a legfőbb jó, és minden forma eredete. Ebből következik, hogy az anyag nem teljességgel rossz, sőt, egyáltalán nem az. Azzal, hogy az anyag nem a legfőbb jó ellentéte, azaz a legfőbb rossz, ezt a szerepet a semmi veszi át. Érthetőbben fogalmazva, azt is mondhatjuk, hogy a gyökeres rossz szerepét semmi sem tölti be. Minthogy azonban Ágoston nem követeli meg, hogy az egyes rossz dolgok úgy fűgjenek a legfőbb rossztól, ahogyan az egyes jók a legfőbb a jótól, elmélete az eredendő rossz – amely fogalom elmélet keretein belül inkonzisztens – feltételezése nélkül is működőképes.

¹⁰⁶ CD XII. 9.

¹⁰⁷ Ágoston Isten akaratáról: *De Genesi contra Manicheos* I. 2. 4.

¹⁰⁸ Isten és a teremtmények akaratának analógiája ellen általánosságban érvel FREDE 2011, 151–2.

¹⁰⁹ FREDE 2011, 172. "Aki ebben az eredeti állapotban önként dönt a helytelen cselekvés mellett, ezzel a cselekedetével kívül helyezi magát a dolgok érthető, racionális rendjén, és valami olyat tesz, amely érthetetlen és teljességgel irracionális." (Saját fordításom.) Hasonló vonalon halad CHAPPELL 1994, 870–72.

¹¹⁰ CD XII. 9.

Az a kijelentés, hogy a rossznak nincs oka, nem más, ugyanez a meggyőződés tömörebb megfogalmazásban. Ha azt a módszert, amellyel a jó dolgok okát keresve a legfőbb jóhoz jutunk, a rosszra alkalmazzuk, semmit sem találunk, hiszen nincs eredendő rossz. Amikor pedig Ágoston a rossz létrejöttét azzal hozza kapcsolatba, hogy Isten a teremtményeket a semmiből teremtette, egyszerűen azt hangsúlyozza, hogy ahhoz, hogy valami romlást szenvedhessen, változékonyak kell lennie. Mint láttuk, minden, amit Isten a semmiből, és nem önmagából teremtett, szükségképpen változékony. Ágoston tehát a semmiből teremtés kiemelésével sem valamiféle eredendő rosszra utal, ahogyan azt Eclanumi Julianus gondolta, hanem arra, hogy teremtmények olyanok, hogy – legalábbis elvben – veszíthetnek jóságukból, anélkül, hogy ezt a tényt valamiféle gyökeres rosszra kellene visszavezetnünk.

Mindezek fényében azt mondhatjuk, hogy Ágoston priváció-elmélete egy árnyalt és koherens megoldást nyújt arra a problémára, hogy hogyan adhatunk számot egy platonikus jellegű metafizikai keretben arról, hogy a világban jelen van a rossz, oly módon, hogy a rossz anyag tézisének, és a „fordított ideaelmélet” logikáját – azaz a Plótinuszi elgondolás jellegzetes tételeit – elvetjük. Mint láttuk, ez a törekvés olyannyira fontos Ágoston számára, hogy elméletének legjellegzetesebb vonásai abból erednek, hogy minden akár a legkisebb mértékben is dualista jellegű elköteleződéstől távol kíván maradni.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom:

Eredeti nyelven:

ARMSTRONG, A. H. 1966–88. Plotinus. 7 volumes. Loeb Classical Library. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.

AUGUSTINI Sancti Aurelii opera omnia, In: Patrologiae cursus completus. Series latina, Tomi 32–47. (Ed. J. P. Migne) Paris, 1841–49.

Magyarul:

AURELIUS Augustinus, 1982. Vallomások. (Városi István ford.) Budapest, Gondolat.

PLÓTINOSZ, 1986. Az egyről a szellemről és a lélekről, válogatott írások. (Horváth Judit és Perczel István ford.), Budapest, Európa

SZENT ÁGOSTON, 2006. Isten Városáról. III. kötet (Földvári Antal ford.) Budapest, Kairosz

SZENT ÁGOSTON, 1989. A boldog életről; A szabad akaratról. (Tar Ibolya ford.) Budapest, Európa.

Másodlagos irodalom:

ARMSTRONG, A. H. 1979. „Spiritual or intelligible Matter in Plotinus and St. Augustine”: Plotinian and Christian Studies. London, Variorum Reprints, 277–283.

BROWN, P. R. L. 2000. Augustine of Hippo: A Biography (A new edition with an epilogue) University of California Press

BROWN, Robert F. 1978. „The First Evil Will Must Be Incomprehensible: A Critique of Augustine.”: Journal of the American Academy of Religion Vol. 46, no. 3. 315–329.

CHADWICK, Henry 2009. Augustine of Hippo: A life. Oxford University Press.

CHAPPELL, T. J. D. 1994. „Explaining the Inexplicable, Augustine on the Fall”: Journal of the American Academy of Religion vol. 62, no. 3. 869–884

CHERNISS, Harold 1954. „The Sources of Evil according to Plato”: Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 98, no. 1. 23–29.

FREDE, Michael, 2011. A Free Will, Origins of the Notion in Ancient Thought. (A. A. Long szerk.) University of California Press.

MATTHEWS, Gareth B., 2005. Augustine. Blackwell Publishing.

GERSON, Lloyd P. 1998 Plotinus. London, Routledge.

MACDONALD, Scott 1998. „Primal Sin”: The Augustinian tradition. (Garreth B. Matthews szerk.) University of California Press. 110–139.

MANN, W. E. 2001. „Augustine on evil and original sin”: The Cambridge Companion to Augustine. (Eleonore Stump és Normann Kretzman szerk.) Cambridge University Press. 41–48.

O'DONNELL, James, 2005. Augustine: A New Biography. HarperCollins Publishers.

O'BRIEN, Dennis, 1981. „Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter”: Neoplatonism and Early Christian Thought. (H. J. Blumenthal és R. A. Markus szerk.) London, Variorum Publications

O'BRIEN, Dennis, 1996. „Plotinus on Matter and Evil”. The Cambridge Companion to Plotinus. (Lloyd P. Gerson szerk.) Cambridge University Press. 171–195.

O'MEARA, Dominic J, 1993. Plotinus, An introduction to the Enneads. Oxford, Clarendon Press.

- RIST, J. M. 1974. „Plotinus and Augustine on Evil”: Plotino ed il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente. Róma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- RIST, J. M. 1994 Augustine, Ancient thought baptized. Cambridge University Press.
- SCHÄFER, Christian 2004. „Matter in Plotinus’s Normative Ontology”: *Phronesis* Vol. 49., no. 3. 266–294.
- STUMP, Eleonore 2001 „Augustine on free will”: *Cambridge Companion to Augustine*. (Eleonore Stump és Normann Kretzman szerk.) Cambridge University Press.
- TORCHIA, J. 1993. Plotinus, Tolma, and the Descent of Being: An exposition and analysis. Peter Lang Publishing, New York.
- TORCHIA, J. 2006. „Creation, Finitude, and the Mutable Will: Augustine on the Origin of Moral Evil”: *Irish Theological Quarterly* 71. 47–66.
- WETZEL, James 2012. „introduction”; „Augustine on the origin of evil: Myth and metaphysics”: *Augustine’s City of God, A critical guide*. (James Wetzel szerk.) Cambridge University Press. 1–13; 167–185.