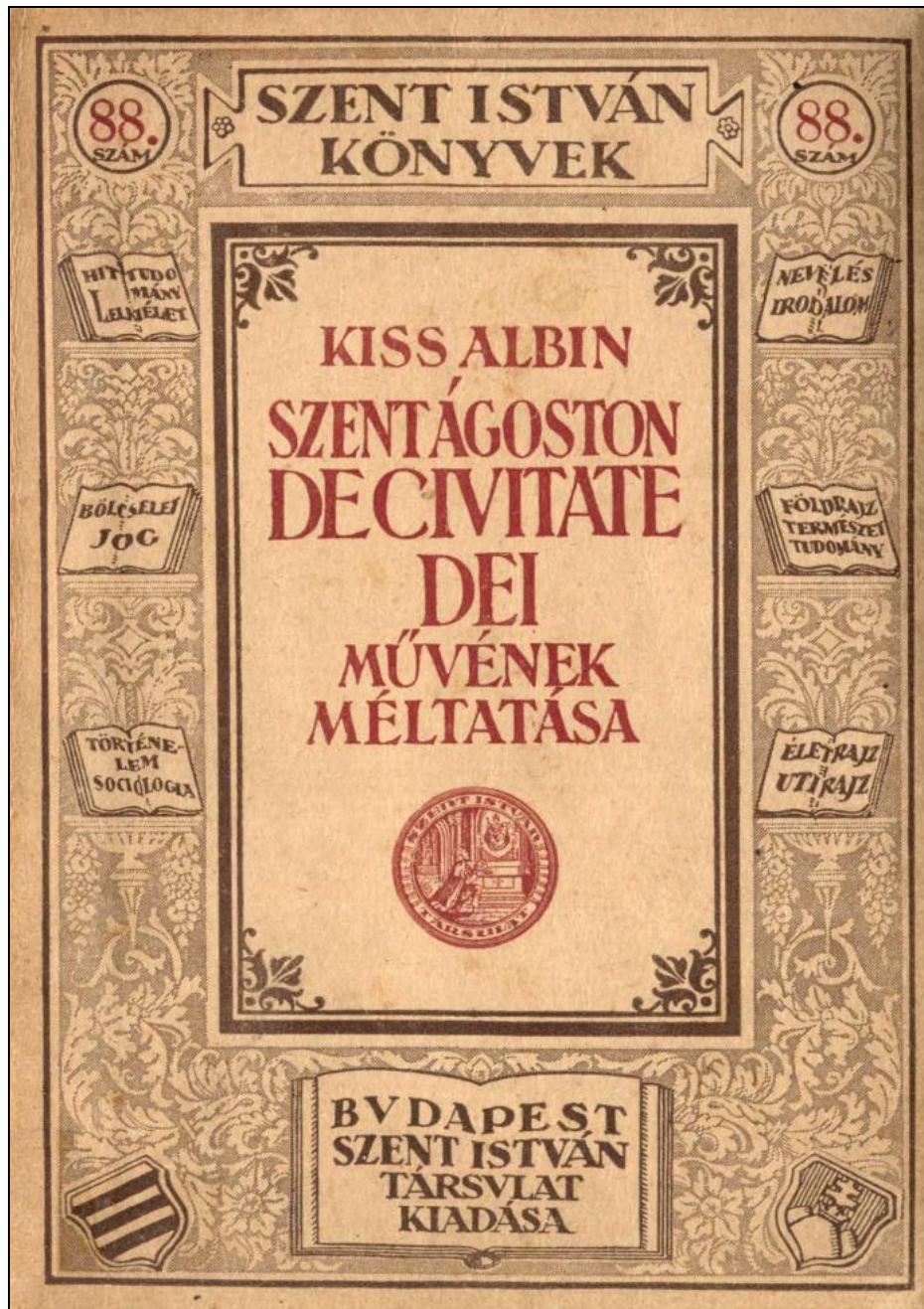


# Kiss Albin

## Szent Ágoston De civitate Dei művének méltatása

mű a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár (PPEK)  
– a magyarnyelvű keresztény irodalom tárháza – állományában.

Bővebb felvilágosításért és a könyvtárral kapcsolatos legfrissebb hírekért  
látogassa meg a <http://www.ppek.hu> internetes címet.



## Impresszum

**Kiss Albin**  
**Szent Ágoston De civitate Dei művének méltatása**

Szent Ágoston halálának másfélezredes évfordulójára

Nihil obstat.  
Dr. Nicolaus Töttössy  
censor dioecesanus.

Nr. 3354.  
Imprimatur.  
Strigonii, die 16. Sept. 1929.  
Dr. Julius Machovich  
vic. gen.

Nihil obstat.  
Dr. Blasius Czilek  
censor.

281/1929.  
Imprimatur.  
Zirc, die 29. Junii, 1929.  
Dr. Adolphus Werner  
abbas S. Ord. Cist. de Zirc.

---

### A könyv elektronikus változata

Ez a publikáció az azonos című könyv elektronikus változata. A könyv 1929-ben jelent meg a Szent István Társulat kiadásában. Az elektronikus változat a Szent István Társulat engedélyével készült. A könyvet lelkipásztori célokra a Pázmány Péter Elektronikus Könyvtár szabályai szerint lehet használni. Minden más szerzői jog a Szent István Társulaté.

## Tartalomjegyzék

Impresszum.....	2
Tartalomjegyzék.....	3
I. Bevezető rész.....	4
II. De civitate Dei gondolatvilága.....	20
1. Az „Isten kegyelme által biztosított magaslat”.....	20
2. Az erkölcsi élet racionális és irracionális tanújelei.....	21
3. A csapások a pogányság s a kereszténység szemszögéből tekintve.....	25
4. Róma nagysága s a politheizmus.....	26
5. Vélemény a sokistenű vallási rendszer szívós életének okairól.....	27
6. A római nagyság mechanikus és ideologikus magyarázata.....	29
7. A politheizmus „theológiája”.....	31
8. A bölcselek „theológiája”.....	33
9. Az Isten-fogalom.....	35
10. Az emberi lét három nagy kategóriája.....	36
11. A rossz problémája.....	39
12. A két szeretet tana.....	41
13. A két szeretet történelmi kristályalakjai.....	42
14. Az Isten civitásának áldásai.....	46
15. Eschatológia.....	47
III. A De civitate Dei diagnosztikája.....	51
1. A két civitas fogalma.....	51
2. Szent Ágoston s az államtan.....	54
3. Szent Ágoston s a pogány bölcselet.....	58
4. Szent Ágoston s a történetbölcselet.....	63
a) A De civitate Dei kritikusai.....	63
b) Szent Ágoston történetbölcseleti gondolatainak genezise s méltatása.....	71
Zárószó.....	86

## I. Bevezető rész

1. Egy régi, sokat vitatott műnek lényegi elemeiről kíván elszámolni a jelen tanulmány. Ez a mű Szent Ágostonnak De civitate Dei című, Kr. u. 413 és 426 között megírt munkája. Jelentőségét – igen jól tudjuk – manapság sokan tekintik problematikusnak. Részben azért, mert a benne foglalt megállapítások számos esetben halott kategóriákhoz fűződnek. Részben pedig azért, mert ez a mű nem méltányolja a modern tudományosságnak azt az igényét, hogy benne az alapfelfogás immanens természetű s laikus szellemű legyen. (Vö. pl. Fueter: *Geschichte der neueren Historiographie*, München–Berlin, 1911. passim.)

Akik azonban az ideák jelentőségét a kultúrfejlődés minden fokán értékelni képesek s a létkérdés boncolgatásánál a transzcendens jelenségekkel is számolni kívánnak, ma is eleven érdeklődéssel kísérik Szent Ágoston szellemének szárnyacsapásait. Becsülik benne a nyugati teológia megalapítóját és úttörőjét (vö. P. Batiffol: *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1920. 3.<sup>éd.</sup> p. 73; Rickaby, S. J.: *St. Augustines City of God*, London, 1925. p. 5.); a maga korában világszerte ünnepelel lelki nagyságot (In orbe celebraris ... S. Hieronymus, Ep. 141.), akinél az apostolok után közvetlen időrendben alig volt valakinek nagyobb tekintélye (G. Boissier: *Le fin du paganisme*, Paris, 1891. II. 357.); akiről egyesek ma is, mint a legnagyobb egyházdoktorról emlékeznek meg, aki csak valaha élt (vö. J. Tixeront: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1924. II. 354.; Dr. Otto Willmann: *Geschichte des Idealismus*, Braunschweig, 1907. II. Aufl. II. 236.).

Am az is kétségtelen, hogy Szent Ágoston a kegyeletre s méltánylásra nemcsak a nevezett szempontokból tarthat igényt. Értelme a létkategóriák azon mélységeibe tudott aláereszkedni, ahol a kultúrák és tudományok kolloid állapotban élnek s csak mint lehetőségek adnak hírt magukról. Az emberi létnek erre az ősi, szűzi talajára mindig újra és újra vissza kell szállania az emberiségnek, amikor az egyes művelődési ágak elfejlődést mutatnak a természetsugallta irányzattól; amikor nagy rázkódtatásokon megy át az emberi élet s pusztulni, omladozni kezd, amit eddig szolid értéknek tartottunk; amikor úgy érezzük, hogy elülről kell kezdeni az építés munkáját a tudomány, a művészet, az erkölcs, a világfelfogás színterein. Ilyenkor soha komoly okulás nélkül nem bolyonghatjuk be azokat az utakat, amelyeket egy nagyarányú értelem taposott ki a létformák őserdejében.

Ha valaki az egyetemes, nagyvonalú létkategóriák iránt kevésbé mutat érzéket s egész valójával az immanens értékek felé fordul, Szent Ágostonnak az ily egyéniség számára is bőséges a mondanivalója. Siebeck abban a nagyszerű akribiával megírt tanulmányában, amelyben Aristotelesnek s Szent Ágostonnak egymáshoz viszonyított szellemi világát méri fel, örvendezve állapítja meg, hogy Szent Ágoston a belső világ mélységeiben egészen új területeket tudott meghódítani a tudomány számára. Míg Aristoteles hideg, elemző szemlélődései a külső világra s annak analógiájára felfogott és módszere szerint kezelt belsőre vonatkoztak, Szent Ágoston a személyiség magvát alkotó lelkiismeretre s a vele kapcsolatos kedélyes akarátvilágra irányította figyelmét és jóllehet másfél évezreddel ezelőtt élt, mégis, mint első modern ember, tudja a személyes élet belső alakulásait, mint a külső világtól alapjukban független jelenségeket, szemléltetni (*Zeitschrift f. Philosophie und philos. Kritik*, 1898. S. 150. ff.). Harnack úgy látja, hogy ezt a munkát Szent Ágoston nem egy kezdő ember naiv tapogatózásával végzi, hanem szinte oly formában, mintha a modern fiziológiai pszichológia igényeit tekintette volna zsinórmértéknek – s Aristoteles ellenképe gyanánt egy új tudománynak vált Aristotelesévé. (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen, 1910. III. 104.)

Közvetlenül a De civitate Dei jelentőségét megfokozza a rideg történettudományi érdek is. Grisar világitótoronyhoz hasonlítja ezt a művet, amely a 410-i gót betörés alkalmával halálos sebet kapott Rómának múltjába és jövőjébe hatalmas fénysugarakat lövell. (Rom

beim Ausgang der antiken Welt, Freiburg i. Br., 1901. I. 68.) Valóban az V. század történetére vonatkozó forrásmunkák között nincs egy sem, amely a vonagló Róma diagnózisát, a korszakban működő lelki mozgató erőket oly éles autopsziával s oly gazdag vonatkozásokban ismertetné, mint ahogy ezt Szent Ágoston cselekszi meg a De civitate Dei-ben.

Hogy a mű gondolatvilága alkalmas módon kapcsolódhassák bele a való élet jelenségeibe, a történeti milieu egy kissé részletesebb rajzolata mutatkozik szükségesnek.

2. Az a kulturális nagyság, amelyet Alarik gótgjai fenyegetnek, már csak halavány és reszkető árnyéka a réginek.

A római történetírók, akik a birodalom súlyos veszedelme idején a legélénkebben visszhangoztatják a lelkiismeret szavát, immár századok óta egyértelműleg keseregnek az ősi nemzeti erények pusztulása fölött. Livius egyenesen arról panaszkodik, hogy az államszervezet sem a bűnöket nem bírhatja már soká, sem az orvos-szerekre nem képes többé reagálni.

A népek közszellemének gyökerei végelemzésben az életről ápolt metafizikai fogalmakba, röviden szólva a vallásba szoktak beleágyazódni. A két kategória szoros összefüggése szempontjából, amint látni fogjuk, a Római birodalom története klasszikus példatár gyanánt jelenik meg előttünk. Amíg a kezdeti naiv hit korszaka tartott, a benne foglalt és reális tisztelettel ápolt tekintélyi gondolat nagyon jótékonyan hatott a jellemek s a közösség életformáinak kifejlődésére. Midőn azonban az ősi vallást nyers politheizmus váltotta fel, a korábbi, ösztönszerű sejtelemből eredő, szublimis tartalom kihamvadt belőle s az élet magasabb hatalmait illető s földi salakkal erősen befertőzött fogalmak lényegileg alig tarthattak többé számot a vallás előkelő nevezetére. A császárok korában körülbelül 600 úgynevezett vallás nyert honossági jogot Rómában. Az adoptio okai igazában nem is a hitben, hanem az állampolitikában keresendők. A belső világ szubjektív képzeteinek nyújtott kedvezmények ugyanis ideig-óráig kiváló eszközöknek látszottak a meghódított népeknek a Római birodalom szervezetébe való beolvasztására.

A vallás kérdése kivált a kereszténység terjedésétől kezdve vált kínzó problémává. Hiszen a pogány lelkeknek fájdalmasan kellett tapasztalniuk, hogy a politheisztikus rendszerben a világfelfogás irányítására alkalmas dogmatikai és erkölcsi tartalom jóformán tökéletesen hiányzik. Meg is kísérlettek több ízben, hogy valamely formában kipótolják ezt a súlyos fogyatkozást. Az Antoninusok Stoa bölcséletével, Julianus a Mithras-kultusz bevezetésével s Platon tanaival, mások Plotinus tételeivel szerették volna galvanizálni a politheizmust. Mindhiába. Elméletileg az istenek eleven élete megszűnt, még mielőtt oly kiváló szellem, mint Szent Ágoston, széttiporta volna a kultusz minden értelmi elemét.

Gyakorlatilag azonban más volt a helyzet. A római nép, miként a bölcséletben, úgy a vallásban is készséggel játssza tovább az ő receptív szerepét. De sajátos módon az emelkedettebb szellemek is, akik pedig nagy lelki gyötrődéssel hordozták a sokistenű rendszerben rájuk nehezedő értelmi ballasztot, a később megjelölendő pszichológiai okokból makacs hűséggel tartanak ki a régi hagyományok mellett.

Így a vallás, amelynek az lett volna az eredeti hivatása, hogy a lelkek megernyedése idején erőt kölcsönözzön a megújulásra, segítőtársává szegődik a nemzeti energiák szétporlasztására törő, világtörténeti tényezőknél.

Az úgynevezett aranykorbeli Róma életfelfogását a legmagasabb szinten Cicero bölcsellete képviseli. (Vö. Aug.: Contra Acad. I. 2. u. 8.) Szorgalmas méh módjára kutatja fel azokat az elméleti tételeket, amelyeket a görögök és rómaiak irataiban a legjobbaknak s az emberhez legméltóbbaknak talál az életprobléma valamelyes megoldására. Néha szinte meglepő magasságokban lebeg. Elutasítja magától az epicureusok esetlegességi tanát csak úgy, mint a stoikusok fatalizmusát. A világegyetem célszerű berendezéséről, az Istenről s a lélekről szóló tanaiban közel jár a keresztény felfogáshoz. (De deorum nat. I. r.; II. 37. stb.)

Egynémely erkölcsi tételét, amelyeket a természetes ész követelményeiképp állapít meg, a keresztény ethikusok is sokra becsülik. (Vö. Baumgartner: Die griechische und lateinische Litteratur, Freiburg i. Br. 1902. 403–4.) Az erkölcsi törvényt öröknek tartja. (De leg. II. 4.) A legfőbb jót az erényben és tökéletességben keresi.

Ámde gyakorlati tételeiben megalkuszik a korszellemmel (vö. Pro Coelio, 18.) s nagy általánosságban inkább felszínen nyugvó illemszabályokat nyújt, mint szorosán vett ethikai értékítéleteket. A régi pogány világ bilincseitől számos szempontból nem tud szabadulni. Az egyetemes embert alárendeli a polgárnak. Nagyobb becsű megállapításait elerőtleníti a szkepszis, amely műveinek számos helyén felszínre bukkan. (Vö. Ad fam. V. 16.; Ad. Attic. IV. 10.; Pro Cluent. 41., stb.)

Senecának számos ontológiai s ethikai tétele ugyancsak kiváló értelmi elmélyedésről tesz tanúságot. A politeisztikus rendszert teljesen elveti. Előtte a magasabb hatalmak képviselőjében egyedül az Isten áll, akit a legtisztább idealizmus szellemében fog fel. Az emberek hivatását abban keresi, hogy az Isten képmását alakítsák ki a maguk életanyagán. (Ep. 18. 12.; 31. 11. etc.)

Vannak, akik azt állítják, hogy a keresztény vallás képezte a közvetlen forrását az ő bölcséletének. Ámde ez a feltevés az ő elméleti tételeire nézve sem igazolható. Még kevésbé az ő gyakorlati életére, amely a keresztény tanoknak, de a saját szubtilis tételeinek is cáfolata. Ez a körülmény maga is megmagyarázza, hogy tanai miért nem verhetek erősebb visszhangot a közszellemben. De másrésről ő, aki tanúja volt a nérói korszak borzalmainak s aki úgy érezte, hogy a világ egy új káoszba sülyed vissza, ereje javát arra fordította, hogy a kortársakat stoikus méltósággal való meghalásra tanítsa. Pusztán ez a cél, kivált a tömegek szemében, semmiképp sem tudta megokolni azt a hősiességet, amelyet egyetlen pillanat múló díszéért az emberektől egész életükre kiterjedőleg megkívánt.

Az elméleti bölcsélet igen kevés kiváltságolt embernek szokott a lelki tápláléka lenni. Annál szélesebb horizontú társadalmi rétegek olvasták a költők műveit, hogy az élet finomabb vonatkozásai iránt érzett ösztönös vágyakozásukat kielégítsék.

A régi római néphit igen magas fogalmakat ápol róluk. A költő „vates”, akinek az a hivatása, hogy a szellemi és erkölcsi világ magasztos igazságait juttassa az átlagos emberek látótávlatába. A költőnek tehát az élet esztétikai elemeinek megéreztetése mellett némiképp a bölcselő s a pap szerepkörét is be kellett töltenie.

A római költészet remekeire gondolva úgy érezzük, hogy a bennük felcsillámló értékek ma is sok igazi gyönyörűséget tudnak szerezni lelkeinknek. Gazdag színváltozatú, kedves lelemények, az egyetemes emberi vonások találó rajzolatai, eszmei és érzelmi klenódiumok, finoman megkonstruált élet- és ismeretkategóriák sorakoznak ott a szemünk elé. Még akkor is, ha időnkint az élettenger felszínének fodrozódásait festik; vagy az előadásbeli formák kiképzésében; tüntetnek fel bizonyos mesteri ügyességet, tanulságaik elvitathatatlanok. Hiszen szinte örök példákat állítanak elénk a rideg, reális élet nuance-aiban jelentkező aestheticum ellesésére s ezen a réven az átmeneti létnek egy-egy kellemes sugárral történő megenyhítésére.

Ha azonban a történetbölcsélet szemszögéből pillantunk át rajta, észre kell vennünk, hogy a költők mindegyre erőteljesebben kiesnek abból a magasztos vates-szerepből, amelyet a római nép nemes ösztönös érzése szabott eléjük követendő zsinórmérték gyanánt.

Számosan közülük valósággal diapasonjai lettek az alacsony közszellemnek s a tárgyaikat illető, eszményi discretio elhanyagolásával minden egyes költeményükkel egy-egy szeget vernek bele az erkölcsi s így a nemzeti életerők koporsójába. Kellemes kivételt képez Vergilius, akit Szent Ágoston a leghíresebb és legjobb római költőnek nevez (De civ. Dei, I. 3.) s akiben Dante a régi költők díszét és fényességét látja. (Inf. I. 82.) A maga vallási és nemzeti lelkesülttségében eleven reményeket táplált nemzete életerőinek megújítása iránt s

írói munkásságát ennek a gondolatnak szolgálatába tudta beállítani. (Vö. Baumgartner, i. m. 426–77.)

A többiek azonban, kisebb-nagyobb mértékben kénytelenek hordozni a felelősséget a római karakterben benne rejlett, sok nemes tulajdon meghervasztásáért. Lucretius az epicureusi materialista tanokat önti versformába s irtogatja a régi természeti vallás maradványait. Catullus a dísztelen érzések egész sorozatát vonja be a költészet színpompás zománcaival s költői ízlését elvileg is mentesíteni törekszik az erkölcsi normáktól. Sok gyakorlati bölcsesség és józan természeti életszabály kristályosodik meg Horatius költeményeiben. Hitelüket azonban részben az elmélyedés hiánya, részben az ő lelkületének felszínre törő rozsdafoltjai meglehetősen lemérséklük. Tibullus és Propertius az elégia palástjába burkolózva lépdelnek Catullus nyomdokain. Ovidius az ő költői munkássága első húsz esztendejében egyenesen a Venus Vulgivaga szolgálatába állítja a lantját s a kicsapongások és házasságtörések propagálására valósággal költői kathedrát teremt. Augustusnak külön törvényekkel s deportációkkal kellett védenie az államot a „vates” által terjesztett s futótűzként elharapódzó lelki ragály ellen. Petronius Arbiter szatíráinak durva érzékisége még a nérói korszak alacsony erkölcsi szintjéhez mérten is kirívó botrány számába megy. Martialis epigrammái a kor hibáinak ostromozása címén rengeteg rejtett bűnt lepleznek le s a józanabb életfelfogás szolgálata helyett csak a Catullus óta kifejtett erotikus érdeklődés tüzeire vetnek új égőanyagokat.

A képzőművészetek terén Róma igen kevés eredeti vonással tudta csak gazdagítani a nagyobbára a görögöktől átvett örökséget. (Vö. A. Kuhn: Roma, Einsiedeln, 1887. 5. 414.) Ide vonatkozó állománya jelentékeny részben rablott kincs, vagy idegen mesterek műve. A dekadens Róma ízlése testesedik meg bennük s így világnézeti szempontból jelei is, eszközei is a római nép erkölcsi elsekélyesedésének.

Mikor Vergilius az ő költeményei egyikében (Aen. VI. 847. ss.) egybeveti a római kultúrát az idegenekével, könnyű szerrel átengedi az utóbbiaknak az elsőséget a szépművészetek terén. Mindenért kárpótolja nemzetét az ő szemében az a dicsőség, amelyet a Római birodalom a hódító háborúkban s a törvényhozás munkájában vívott ki a maga számára.

Ha a külsőleg szembeszökő tényezőkre gondolunk, Rómát valóban ezen a két téren kifejtett fizikai s szellemi energiája tette naggyá.

Háború által növekedett a Tiberis-parti város három világrészre kiterjedő, hatalmas birodalomná. Hadi erényekre nevelték az ifjúságot. A fegyvertényekről folynak szüntelen a szenátus s a népgyűlések tanácskozásai. A csatatereken megmutatkozó kiválóság ad népszerűséget, rangot az államférfiaknak és katonáknak. Minthogy a jelen lelki fegyelmező munkának gazdag értelmi őserő s a római karakter sok értékes tulajdona képezte a nyersanyagát, nem csoda, ha az ide-oda röppenő római sasokat fényes diadalok kísérik mindenüvé.

Ám a személyes bátorságnak s az összhangzatos harci készségnek ezernyi példáját tünteti fel a világtörténelem más népek élete-folyásában is. Azt a politikai bölcsességet azonban, amely a meghódított területek szervezésében s a birodalom számára történő biztosításában nyilatkozik meg, az ókori népek között szinte egyedül a római nép privilégiumának kell tekintenünk.

Mindenekelőtt az örök városban teremtettek rendet. A patríciusok és plebeiusok között kitört egyenlenségben az alkotmányos életnek szilárd egyensúlyát tudták létrehozni, amely egyesítette magában a népgyűlések szabadságát, a szenátus bölcsességét s a legfőbb vezető hatalom egységét és erejét. (Vö. Gibbon: History of the decline and fall of the Roman empire, London, ed. 1840. 641. ss.)

Évszázadokon keresztül kitartó hűséggel ragaszkodnak az örök város központi souverainitásának gondolatához. A teljes polgári jogokat csak itt lehetett élvezni és

gyakorolni. Azon eljárásuk, hogy a maguk, nagy emberi érték számába menő kiváltságait fokozatosan s a nekik tett szolgálatok arányában terjesztették ki a meghódított területek lakosaira, imponáló erkölcsi köteléket teremtett amazoknak a Római birodalom varázskörébe való bevonására.

Minthogy Róma nem rendelkezhetett elég hatalommal arra, hogy a maga központi állását vitás esetekben a harcmezőkön is tudja biztosítani, a kolonizáló rendszerben megtestesedő genialitásával igyekezett kipótolni erői fogyatékoságát. Megszállta a meghódított területeknek földrajzilag s stratégiaileg fontos állomáshelyeit, rómaiak vezetése alatt álló gyarmatokká szervezte s nagyszerűen kiépített úthálózzal kapcsolta azokat Rómához. Így minden egyes kolóniában a központi hatalomnak egy-egy előbástyája örködhett az új hódítmányok hűsége fölött. A mintaszerűen kiképzett fegyveres erő félelmet, a telepések által képviselt magasabb kultúra tiszteletet gerjesztett a szívekben s előbb az itáliai törzsek, utóbb a Földközi-tenger mellékén lakó népek – egy ideig tartó, tisztes ellenállás után – életerős szervekként fűződnek a birodalom testéhez. (Vö. Geréb József: A rómaiak története, Budapest, 1899. 97. s köv. ll.)

Mikor Necker, XVI. Lajos francia király pénzügyminisztere, az ő nagy Compte Renduja után visszavonult a közügyektől s a magányban elmélkedett fölötte, vajon a birodalmi kormányzat minő feltételek mellett szolgálhatja a legsikeresebben a polgárság javát, a többi között ezeket a szavakat vetette papírra: „A szenvedélyekben, a fellángolásokban mindenkor csak pillanatokra mutatkozik tiszta idealizmus. Ha a nagyarányú érdekek vagy a kormányrúdnál álló férfiak kiváló erényessége nem kötik le azokat – szinte erőszakkal – a közjó szolgálatára, a szellemeket csakhamar tespedés fogja el s a társadalom nem látszik többé egyébként – a különböző érdekek zűrzavaros halmazánál”. (De l’importance des opinions religieuses, Liège, 1788. pp. 6–7.) Ha a mélyebben fekvő okokat kutatjuk, amelyekben Róma nagysága felépül, az útjaink bizonyos imponderabilitásokhoz vezetnek, amelyek lényegükben földik a kiváló francia államférfi megállapításait.

Polybios szerint az ősi Rómának a becsületesség, az erényesség volt a lelki fundamentuma. Ebben a kérdésben igen kellemes az összhang a régi Róma történetével foglalkozó írók felfogása között. A családi élet nemes és tiszta. Az alkotmányos berendezkedés amannak megnagyobbított formája gyanánt tűnik a szemekbe. A nagy tiszteletben tartott atyai hatalom előbb a királyokban, utóbb a királyságból elágazódó kormányhatóságokban testesedik meg. Eleven életet él a tekintély elve, de despotikus hajlandóságok nélkül.

A magánélet szigorú ellenőrzése alatt áll. Ebben is megtetszik az államszervezet természetes szereteten nyugvó, patriarchális jellege. A hivatalos kormányforma demokratikus, de finoman arisztokratikus gondolkodás és érzület hullámozza át. Kineas, Pyrrhus követe szerint a szenátus királyok gyülekezetének tetszik. Mikor Scipiót a hispániai fejedelmek királlyá akarják tenni, azt a feleletet adja, hogy inkább jellemében, mint hivatalában törekszik a királyi diadémra. (Vö. Geréb, i. m. 155.) Nem hiányzott tehát az erkölcsös kormányzat, amely szisztematikus gonddal kötözgeti az értelmet is, a fel-fellángoló érzelmi világot is a közösség ügyeinek szolgálatára. De – ami ennek a ténykörülmenyek előfeltételül tekinthető – nem hiányzott az üdvös, az öntudatos jóakarát és áldozatkészség a római polgároknak sem az alkotmány szegletköveinek a maguk egyéni erejéből történő megcsiszolására. Azért vallotta Cato, hogy a római alkotmányos élet nem egy-két politikai génie, nem is egy-két korszak, hanem szinte minden római polgár művének tekintendő. A Rómát fenyegető veszedelmekben pedig állandóan működésben volt a nemzeti életösztönnek nagy tettekre nevelő hatóereje, amely a római köztársaság első századaiban segített komollyá tenni az életfelfogást s a szenvedések s küzdelmek tüzeiben megacélozni a jellemet.

Mindezeket a legnagyobb készséggel elismerjük. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy a nemes erkölcsi érzület még mindig nem a végső ok az ősi Róma közelismert nagyságának



megmagyarázására. Az erkölcs ugyanis már maga is gyümölcs az életről ápolts transzcendens fogalmak sokágazatú fáján.

Amikor a politikai társadalmak megjelennek a történelem színpadán, mondja Necker, mindig ott találjuk a vallásos gondolatokat a rend, a fegyelem őrei, sugalmazói gyanánt. „Ezek a vallásos ideák azok, amelyek az eskü erejével odafűzik a népet előljáróihoz, az előjárókat a maguk ígéreteihez; ezek ébresztenek bizonyos szent tiszteletet a souverainek között létrejött megállapodások iránt; ezek tartják meg – a legkeményebb disciplinánál is hatalmasabb erővel – a katonákat a hadvezérek iránt való hűségükben; ezek produkálják – a magánosok erkölcsi érzületére gyakorolt befolyásukkal – azt a végtelen számú szép cselekedetet és karaktervonást, amelyek emlékét megőrizte számunkra a történelem”. (I. m. 26–7.) A vallást Bacon is az emberi társadalom legelső rendű összekötő kapcsának vallja. (Religio praecipuum humanae societatis vinculum. Sermones fideles.) Ugyanezt a tételt Burckhardt nem habozik minden vita fölött álló, egyetemes igazságnak elfogadni. (Weltgeschichtliche Betrachtungen, hg. von Oeri, Stuttgart, 1921. s. 106.) Ugyanő az általános kultúrával szemben is igen magasra tartja a vallás befolyását. „Hohe Ansprüche haben die Religionen auf die Mutterschaft über die Kulturen; ja die Religion ist eine Vorbedingung jeder Kultur, die den Namen verdient”. (S. 97.) Igen jellegzetesek a következő szavai: „Eine mächtige Religion entfaltet sich in alle Dinge des Lebens hinein und färbt auf jede Regung des Geistes, auf jedes Element Kultur ab”. (Uo.) Ítéletében a következő, a modern időkre kevésbé kedvező tételekhez jut: „Die jetzige profane Kultur lebt davon, dass es heilige Stile gegeben hat und noch gibt”. (S. 105.)

Nos, az az egyszerű, üde hit, amelyet a rómaiak indogermán őshazájukból hoztak magukkal, s amely az ő történetének egy naiv stádiumánál, amelyről Plinius és Varro értesítenek bennünket, megállott: jelölhető meg végelemzésben ama hajtóerő gyanánt, amelynek révén a római történelemben feltűnedező, sok tiszteletreméltó jelenség kisarjadozott.

Mommsen a római államrend alapját képező polgári egyenlőség kialakulását egyenesen a vallásos élet folyamányának tekinti. (Römische Geschichte, Berlin, 1865. I. 27–28.) Kissé túloz azonban, amikor az itáliai törzsek ősvallását kalmárjellegűnek tartja, melynél fogva szinte cserekereskedés fejlődött ki az égiektől remélt kegyek s az ellenérték gyanánt odakínált földi áldozatok között. A transzcendens fogalmak eredményeként előálló jellembeli vonások nem erre utalnak. A Kuhn diagnózisa a reális történeti emlékekkel pontosabb összhangot árul el. Szerinte az ősi Róma istenei szigorúak és igazságosak, de sok jóindulat is nyilatkozik meg bennük. A pogányok rendszerint félelemmel és remegéssel szoktak feltekinteni az ő isteneikre és sok sötét aggályossággal végzik az ő imáikat s hozzák meg áldozataikat: de az ókori és középkori római történelem elég sok példát mutat fel arra nézve, hogy a hívő lakosság bizalommal, sőt szerető, gyermekies lelkülettel is tudott közeledni az általuk elismert, magasabb hatalmakhoz. Így a vallásnak a római polgár életére nézve igen nagy a gyakorlati jelentősége. Követte a jót, mert hite szerint ezt az istenek úgy akarták. Kerülte a rosszat, mivelhogy emiatt az istenek büntetésétől tartott. „In das Gewebe seiner irrthümlichen und falschen religiösen Vorstellungen war noch mancher Faden eingewoben, welcher an die ältteste, wahre, göttliche Überlieferung des Menschengeschlechtes anknüpfte. Diese Saatkörner der Wahrheit keimten und trieben Jahrhunderte lang und brachten schöne Früchte zur Reife ... Die Geschichte der sittlichen und religiösen Entwicklung der Römer ist ein Beweis, dass die letzte religiöse Wahrheit, wenn sie mit gläubigem Sinne erfasst wird, den grössten Lohn und Segen in sich trägt. Ihr hatten die Römer ihren hohen sittlichen Wert in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte zu verdanken”. (Roma, Einsiedeln, 1887. S. 411.)

Sokan felvetették már azt a kérdést, hogy a római nép miért nem fejlesztette ki rendszeres teológiává és erkölcstanná a maga vallási fogalmait. Renan azt hiszi, hogy politikai és szellemi superioritásuk gátolta őket ebben. (Apôtres, p. 264.) Mintha talán az eszmei

rendszeralkotás az értelmi inferioritásnak volna a kiváltsága. Ranke helyesebb nyomokon jár azon tételével: éppen az a titka a történelemnek, hogy nem minden kor – s hozzátehetjük: nem minden nép – képes minden művelődési elem felkarolására. Az emberi nem élete az összes korszakokból tevődik össze, és sehol sem lép elénk a maga teljes mivoltában. (Weltgeschichte, VIII. 3.) Egy oly nép, amely nagyarányú külső aktivitásban éli ki a maga erőit, kevésbé lehet alkalmas a nyugodt életberendezkedést igénylő kontemplációkra.

Meddig őrizte meg a római nép a maga ősi hitén nyugvó, eredeti karaktervonásait, pontos dátumokkal bajos volna számot adni róla. Egy körülmény meglehetősen siettetta a kedvezőtlen irányú átalakulás folyamatát. A szinte szünet nélkül folyó háborúk s a meghódított népek jogi helyzetének szabályozása csak a római élet külsőleges arányainak és kereteinek gondozását revelálják: a belső világ ezernyi erőcsírája, közöttük a vallási s egyetemes kultúrára vonatkozó érzék, alkalmas ápolás és táplálószerrel marad. Pedig a vágyak az élet csendes óráiban ezen tereken is egyre fakadoznak s minthogy a hazai szellemi életben kielégítést nem nyerhettek: a római lélek szinte fékezhetetlen mohósággal fordul a hellenizmus felé.

A Dél-Itáliával, Magna Graeciával, való érintkezés jó korán előkészíti már a görög szellem térfoglalásának útjait. A Balkán-félsziget bekebelezése után pedig a hódító Róma egyenesen a leigázott Görögország szellemi rabszolgaságába kerül. A görög nyelv rohamosan terjed. Augustus korában már Itáliában épp oly otthonossá lett, mint a latin. A nevelés görög rabszolgák és szabadosok kezébe kerül. A görög tudósok mind egyre sűrűbben telepednek át Itáliába s alapítanak ott tanintézeteket. A görög bölcsélet buzgó művelőkre talál az előkelők soraiban. A római szónoklat és költészet meg egyenesen görög minták szerint fejlődik.

Georg Weber úgy látja, hogy a görög szellem érintetlenül hagyja a rómaiak nemzeti jellegét s a külföldi művelődési elemek kellemesen asszimilálódnak a honi talajhoz és levegőhöz. (Allgemeine Weltgeschichte, Leipzig, 1883. IV. 45.) Vannak mindenesetre olyan kulturális értékek, amelyek a római lélek gazdagodását segítették elő s amelyeket a maga ősi integritásának sérelme nélkül tehetett a magáéivá. Ám a rafinált és szkeptikus görög világfelfogás átvétele semmiképp sem sorozható ebbe a kategóriába.

Ezért a nyereségért a mélysegebb és súlyosabb nemzeti karaktervonások megfakulásával kellett megfizetnie. Az ideálisabb római lelkeknek a görög szellemmel szemben tanúsított riadozása elég kézzelfoghatóan igazolja Weber álláspontjának optimisztikus jellegét. A Floralia-ünnep erkölcsstelenségei egy Marcus Porcius Catót a szíve mélyéig megbotránkoztatták. Mikor a Bacchanaliákat meghonosították Rómában, a szenátus egész Itáliára kiterjedő tilalmat hirdetett ki a vallás mezébe burkolózó orgiákra s az ünnepségben való részvételért hamarosan mintegy 10.000 embert állított a bíróság elé. Az ősi veretű római érzék elevenen megsejtette, minő magas értékei forognak veszedelemben s hatalmi intézkedésekkel törekedett útját szegni a baj terjedésének.

Teljesen igazoltnak tekintjük Geréb azon ítéletét, amelyet – mint látni fogjuk – Szent Ágoston is megerősít: „Bármennyire különösen hangzik, akkor volt a római nép a legderekabb, amidőn még nem hatott rá mélyebben a görög műveltség ... s amikor nem volt irodalma”. (I. m. 107. l.)

A vallásos fogalmak elhalványodásával a tekintélyi gondolatok lehanyaglása szokott együttjárni. Ilyenkor azután a fejlődés az ellenkező pólusnak, az önös felfogásnak csillagjegye alá kerül.

A római hatalom expanzív politikájában – körülbelül a második pún háború befejezése után – az erejük tudatában levő, modern közösségek pszichológiai vonásaira ismerünk. Nem valljuk Burckhardttal, hogy az állam lényegét bizonyos szisztematizált erőszak képezi. (I. m. 29. l.) Schlosser véleményét sem osztjuk, amely szerint „Die Macht ist an sich böse”. A társadalmi formációk az ember természetéből fakadnak s módot nyújtanak a magasabbrendű létlehetőségek kialakítására. A tételek, amelyekre hivatkoztunk, csak akkor állanak, amikor a

közszellem az egoizmus bilincseibe kerül. Az is kétségtelen, hogy a nagyhatalmak nem mindig hódítási vágyból sodródnak bele a szomszédos népekkel való küzdelmekbe. Vannak esetek, amikor bizonyos morális sérelmek megtorlása céljából jogosultan törnek a maguk presztízsének megvédésére. Ámde a magasabb, elvi fékező hatalom hiánya – az általános tapasztalatok szerint – ezernyi kísértő alkalmat teremt annak a kegyetlen ultima rationak érvényesítésére, amelyet háborúnak nevezünk. Az állam kifelé mindenkor „a jog felségének megtestesítője” gyanánt szerepel. (Vö. Guizot: Histoire de la civilisation en Europe, Paris, 1868. p. 252.) A transzcendens gondolatok befolyása alól emancipálódott lelkiismeret is megérzi, hogyha a jog nem ragyog fennen a maga szűzi tisztaságában, a birodalmak a kardok élére s nem a lelkek szolid fundamentumára építődnek.

Épp ezért az egoista szellemű államok is nagy gondot fordítanak az esztétikai formák megőrzésére, de az első szempillantásra felismerhető, hogy a háborús jogcímek csak palástot képviselnek az igazi szenvedelmek elburkolására. Néha jelentéktelen határsértések provokálnak sok vérbe és könnybe kerülő háborús beavatkozásokat. Máskor azért tetszik kívánatosnak a szomszédos népek bekebelezése, hogy a részükről feltett háborús veszedelmek elháríthatok legyenek. Egyéb alkalmakkor a világ egyensúlyi helyzete az ürügy. Ismét más viszonyok között megfelelőnek tűnik fel annak a cinikus elvnek érvényesítése, amelyet II. Frigyes alkalmaz Sziléziával szemben, hogy ti. a „jogosulatlan exisztenciák” eltüntetendők a föld színéről. Teljesen approbálnunk kell Burckhardt szavait: „Die spätere, wirklich erreichte Amalgammierung des Geraubten ist keine sittliche Lossprechung des Räubers, wie überhaupt nichts gutes Folgendes ein böses Vergangenes entschuldigt”. (I. m. 34.) Valóban a világtörténelmi, akármily nagyarányú események érdemi jelentőségének elbírálásánál ugyanazok az egyszerű valláserkölcsei posztulátumok szerepelnek értékmérő, minősítő eszköz gyanánt, amelyek szerint egy, a nagyvilág művelődési szférájából messze kieső, falusi anyóka rendezgeti a maga gyakorlati életét; mint ahogy a legnagyobb robajjal járó válságok kulcsát is végelemzésben hasztalan keressük egyebütt, mint az egyéni világ talaján megvívott s egy vagy más irányban eldöntött lelkiismereti tusákban.

Róma nagyjában Sicilia elfoglalásával lépi át a maga állampolitikai közszellemváltozásának Rubiconját. Corsicának és Sardinianak hamarosan következő elfoglalása már minden szolidabb jogcím nélkül történik. Minthogy a fenyegetett államok részben a példa hatása alatt, részben a maguk nemzeti érdekeinek megóvása végett maguk is a hódító politika terére lépnek, a féltékenykedő Róma egyik súlyos háborút a másik után indítja ellenük. Csillogó eredményekben nincs hiány a csatatereken s az örök város látszólag sikeresen tölti be a maga, Vergiliustól megjelölt katonai hivatását. Ám a nagy nemzeti megmozdulásoknak macchiavellisztikus alapjellegét a római történétírók is csak pirulással emlegetik. (Vö. Liv. XLII. 47.)

A római közlelkületnek mindegyre fokozódó egoista szellemét a birodalom berendezésének számos instanciája tanúsítja.

Gondoljunk csak a provinciák helyzetére. Igazoltnak tekinthetjük Róma hódító politikáját mindaddig, amíg az állam létéért s biztonságáért folynak a küzdelmek; amíg a háborúk célja gyanánt nem a pusztaszerzés szerepel, mint ahogy pl. Aristoteles vallja s a kezdeti patriarchális erkölcsöktől kivetkőző régi népek szokták tekinteni. A meghódított barbár népekre nézve is üdvös lehetett, míg új uraik bizonyos atyai érzéseket tudtak tanúsítani irántuk; míg az ő magasabb kultúrájuk emlőin egy előkelőbb szellemi és erkölcsi életnemre akarták reánevelni őket; míg a mindenkor nagy fájdalommal nélkülözött függetlenségért a béke, a rendezett élet áldásaival, szociális vagy egyéb jótéteményekkel törekedtek kárpótolni őket.

Midőn azonban azt kellett tapasztalniuk, hogy a proconsulok a maguk zsákmányterületének tekintik a provinciákat s szinte felelőtlenül fenyegetik a személy- és vagyonbiztonságot; hogy a hódítók a római kultúra köntösében a réginel is nyomasztóbb

barbárságot inaugurálnak: nem csodálandó, ha ezt a békés uralmat átkosabbnak tekintik önmagukra nézve a háborúnál. A római nagyságot lelkesen hirdető Livius is kénytelen elismerni, hogy a birodalmi impérium a tartományi jogok és szabadságok temetője lett. (XVIII. 18.) Tacitus meg egyenesen arról panaszkodik, hogy az állam a pacifikáció nevében egyes tartományokat igazi pusztaságokká változtat.

Itália területén nem kevésbé siralmas a helyzet. Róma jelesebb fiai a csatatereken foglalkoznak, vagy elvérzettek a szinte állandóan tartó küzdelmekben. Otthon a hatalmat az értéktelenebb polgárok ragadják magukhoz, akiket alacsony szenvedélyek tüzelnek s akik nyíltan is áruba bocsátják a hivatalokat. A régi, nemes arisztokratikus érzésekről tanúskodó jelszó: *salus rei publicae suprema lex esto* (az állam üdve legyen a legfőbb törvény) mindegyre idegenebbül cseng a fülekbe.

Találóa mondja Belliot: az egoizmus izolál, demoralizál és sterilizál. Megbontja a természetes életközösségeket. A korporatív alakulatokat csak érdekből és számításból karolja fel. A magasabb elvek értékét gúnyjával s megvetésével porlasztja széjjel. (Vö. Manuel de Sociologie Catholique, Paris, 1911. 1–3.)

Ennek a lélek mélységeiből hódító útjára induló, depraváló erőnek egyik riasztó szimptomája az ambíciónak, a hivatalkeresésnek azon módja, amely a hanyatló Rómában szinte hivatalos szentesítéssel megy át a gyakorlatba s amely szerint a gabonakiosztás s a költséges ünnepi játékok rendezése (*panis et Circenses*) szerepel az állami tisztségek tarifája gyanánt.

Ám ugyanez a szellem a Rómát fenyegető szociális válságokban is igen élénken hírt ad magáról. A meghódított területekkel szemben kezdettől fogva az az eljárás lépett életbe, hogy a földbirtokok egy részét lefoglalta az állam s művelés, gyümölcsözés céljából római gyarmatosokra bízta. A köztelkek birtoklására vonatkozólag megvoltak a hivatalosan kötelező állami törvények, ámde ezeket a gyenge, vagy az engedélyesektől befolyásolt tisztviselői kar nem hajtotta végre. Ilymódon egyes polgárok hatalmas földterületekhez jutottak, amelyeknek az állam csak névleges ura volt; valósággal minden akadály nélkül szállhattak azok apáról fiúra. A jogbitorlás – az erkölcsi károk mellett, amelyeket a tömegek lelkében okozott – igen sok igényjogosult egyént fosztott meg a tisztas megélhetés lehetőségétől. 104-ben Kr. e. minden ismert közbirtok 2000 római polgár kezében van. Néro korában az afrikai provincián hat tulajdonos osztozkodott.

Kapcsolatosan azonban más bajok is jelentkeztek. A hosszas háborúk áldatlan hatása abban is megnyilvánult, hogy a római polgárok szinte csak az előkelő állami tisztségek viselését és a katonaszolgálatot tekintették magukhoz méltó foglalkozásnak. A földművelést a háborúk folyamán szerzett nagyszámú rabszolgákra bízta. Ez az eljárás magában véve is súlyos nemzetgazdasági süllyedésnek lett kiindulópontja. Az a körülmény pedig, hogy az olcsó termelési mód a kispolgárokat leszorította a versenyterekről, csak a szociális bonyodalmakat növelte, amennyiben a földönfutóvá lett lakosság Rómába sereglett s a proletariátus lelkében izzó elégedetlenség tüzeit élesztette. Minthogy pedig Itáliát a provinciákból hozott, olcsó gabonával élelmezték, lassankint a földművelés is mellőzhetővé vált és sokan a birtokosok közül legelőkké alakították át szántóterületeiket.

Érthető tehát az a szociális feszültség, amely a római állam belső szervezetét nyugtalanította. Hiszen a helyzet az volt, hogy a birodalmi lakosság ijesztő arányszáma egyenesen az államhatalom, vagy a Rómában dőzsölő földbirtokos urak kegyétől remélhette pusztán a maga életproblémáinak megfejtését. Tűrhetőbb volt a helyzet addig, amíg a provinciák gabonaráktárai bőségben tudták árasztani az élelmiszereket. Mikor azonban a provinciák jóléte a kormányzók zsarolásai folytán kiapadt (Vö. Cic. De lege Manl. 22–23.), az éhínség réme fenyegeti Rómát s minden gyűlékony anyag együtt van az anarchia kirobbanására.

Igen tanulságos dolog volna, ha valami magasabb hatalom bepillantást engedne nekünk ezen hanyatló korszak egyedtípusának lelkületébe. Az egyén a tekintélyi gondolat elvesztésével elszigetelt monasszá válik. Mint ilyen, praktikus tagadása a társadalomnak is, a civilizációnak is. Valami chaotikus vallási fogalmak derengenek előtte. Hiszen Kelet és Nyugat minden metafizikai tévelygése ott kavargat a római világ levegőjében. (Juv. Sat. VI. 314–35.) Ám a perverz irányban nevelődött lélek kivált azt ragadja meg bennük, ami a szédült emberideálból megmaradt egyetlen pozitív értéknek, a materiális jónak jellegét hordozza. Az állam immár századok óta politikai eszközzé tette az auguriumokat és auspiciumokat. (Polyb. VI. 56.) Az egyedek csak a megadott példa nyomán indulnak – a tekintélyi gondolatoknak a maguk szenvedelmei javára történő kiaknázásában. A műveltebbek Epicurus tanaiban keresik a maguk érzéki élvezeteinek igazolását. A csiszoltabb szellemek Stoa bölcséletéből remélik a bátorítást a világ nyomorúságaitól akár öngyilkossággal történő szabadulásra. A kevésbé képzetek nagyobbára asztrológiai fatalisták, vagy a rengeteg istenség tárlataiban természetszerűleg szkeptikusok. A tömegek a Keletről behurcolt kicsapongó vallási szertartásokban keresik az örömet. (Plin. Hist. nat. XIII. 14., Liv. XXXIX. 6, 7, stb.) s találják meg végelemzésben azt az életundort, amely az ily természetű élvezeteknek gyümölcse szokott lenni.

Az elvi kalauz hójával hanykolódó lelket a római élet külső keretei is csak depraválni tudják. Az erkölcsi kérdésekben éppenséggel nem kényes Ovidius is arról panaszkodik, hogy a szűzies lelkek az ő integritásuk sérelme nélkül nem léphetik át a pogány templomok küszöbeit. A hasonló lelkibeállítottságú Propertius megütközve beszéli el, hogy a családi házakban is mindenfelé a legszemérmertlenebb képek izgatják az érzéki képzeletet. Még az asztali edények is becsstelen alakokat ábrázolnak. A templomokból, a családi házakból megfertőzve indulnak ki az egyének a maguk hivatásának útjaira. A nemtelen cirkuszi élvezetek, a durva gladiátori játékok s állatviadatok, a minden finomabb érzülettől kivetkőzött pantomimusok valósággal szisztematikusan irtogatják a szívekből a régi római virtust, a nyilvános élet hivallgó visszaélései pedig a jogérzetet, a prudentiát. Az előkelők a fényűzésben, a Trimalchio-lakomák rendezésében, a pathologikus elpuhultságban szinte a világtörténelemben is egyedül álló arányokat érnek el. Kiáltó pendantjuk az a rettentő nyomor, amely a proletárok lakásaiban tanyázik. Közöttük a nivellációt valamiképpen az erkölcsi elaljasodásnak ugyanazonos mértéke teremti meg. Úgy gondoljuk, a modern vallási türelem zsinórmértéke lebeg számos történetírónak lelki szeméi előtt, amikor rokonszenvük jeleivel halmozzák el a pogány Rómát azon eljárásáért, hogy a meghódított népek összes isteneit felvette a maga pantheonjába. Ezek feledik, hogy a modern Európa fölött immár 2000 esztendeje lebeg a keresztény vallás szelleme, amely idők folyamán a gyakorlati életbe átszűrt elvei révén bizonyos homogén alapot vetett meg az életközösségi formák kifejlődésén. Az egyéni lélek a maga külön szférájának igényeit zavartalanul honorálhatja bennük s a közintézmények nagy általánosságban nem akadályozzák a benne megfogamzott emberideál kiépítését. Az egyetemes türelem végelemzésben a keresztény erkölccstan keretei között élő türelem. Hogy mennyire nem egyéb, a keleti szellemi ragály ellen való kétségbeesett védekezésünk tanúsíthatja legjobban. A római nép – nem is a maga türelme, hanem inkább az eredeti természeti vallás lehanyatlásával beállott indifferentizmusa révén – lassankint bocsátja be azt a mérget a szervezetébe, amelynek világnézeti mása hatalmas robajjal törtetett a mi megrontásunkra. Ott tehát az államhatalom – elhanyagolva a maga népcsaládjával szemben az atyai érzület kötelel óvóintézkedéseit – mint valami pessimus mercator közvetítette a római nép számára az akkori világ összes metafizikai tévelygéseit s az egyén ítéletére bízta, hogy válogasson azokban. Oly értelmezése ez a lelkiismereti szabadságnak, amely a reális életben egyértelmű volt a nemzeti öngyilkossággal.

Velleius Paternulus azzal dicsekedett, hogy az ősi Rómában polgárként polgárért nem ontott (II. 3.). Nos, a hanyatló Rómában – az előre bocsátottakból könnyen érthetőleg – annál

gazdagabb patakokban öntözi a polgárkéz által kiontott polgárvér a haza talaját. Az egyedi szenvedelmek milieujében az egyeduralom mutatkozott a létezés egyedüli lehetőségének, amely legalább a félelem s erőszak hatalma által teremtett viszonylagos nyugalmat.

A történetírók közül igen számosan sok magasztalással emlegetik a császári uralomnak két első századát, de kivált azon időszakát, amely Nervától Marcus Aurelius haláláig eltelt. Vannak mindenesetre történelmi jelek, amelyek a nevezett korszakot igen rokonszenvenné tudják tenni a szemlélődő lélek számára. A rettentő polgárháborúk elcsendesedtek. Külső ellenség is csak időközönként fenyegeti a határokat. Habár itt-ott súlyos megaláztatások érik is a birodalmat, egészben véve még fennáll a *nominis umbra*, bizonyos visszfénye a régi dicsőségnek s a nemzeti létet fenyegető veszedelmek közvetlen formában még nem vetik fel az élet-halál kérdését a birodalom lakossága számára. A fegyverzaj csillapultával a múzsák is megszólalhattak. A költészet s a tudományok egyenesen virágkorukat élik. A kereskedelem és ipar erőteljesebb lendületet vesz. A pompás lakóházak s a népes városok a külső boldogság benyomását keltik. Az építészetnek s a szépművészeteknek a birodalom minden részében felszínre került emlékei magas művészi ízlésről s a kultúrának nagyfokú, szinte egyetemes kiterjedtségéről tanúskodnak.

Amde, miként Tacitus leírásaiból értesülünk, a despotikussá vált központi hatalom legvisszataszítóbb visszaélései éppen a szóban forgó időszakhoz fűződnek. Ha a Rómáról megfestett komor jellemrajzot talán nem is általánosíthatjuk az egész birodalomra, távolról sem állíthatjuk, hogy a római lélek régi sebei behegedtek volna. Az egoisztikus hajlandóságok tovább örlik a nemzeti energiákat. „Da diese Bildung – mondja G. Weber – nur auf kalter und knechtischer Nachahmung beruhte, so mangelte ihr die beseelende und erhebende Kraft; sie streifte und glättete nur die Oberfläche – ohne ins Herz zu dringen. Sie diente nur zum Schmuck und zur Bereicherung des gesellschaftlichen Lebens – ohne eine innere Veredlung zu erzeugen... Sittlichkeit und Familienleben waren aus allen Schichten der Gesellschaft verschwunden: Geld und sinnliche Genüsse waren die Götter des Tages, denen man die Ehre, Tugend und Gewissen zum Opfer brachte” (I. m. 311 ff.).

Nagyon fájdalmasan érint bennünket az a tapasztalat, hogy igen sokszor a legfényesebb kultúrák a legsúlyosabb erkölcsi elcsúszással jelentkeznek együtt a történelem folyamán. Pedig úgy érezzük, a két fogalom nem rejt magában egymást kizáró ellentéteket, hisz éppen a kultúra legértékesebb s legmélyebbre hatoló képviselőiben vesszük észre a legfinomabb elméleti s gyakorlati valláserkölcsei érzéket. A szellemi ragyogásnak az erkölcsi eklipszissel való találkozását talán a véges emberi erőknél egyirányú lekötöttsége okolja meg. Am kétségtelenül ott szerepel az ítélőképességnek bizonyos perverz irányú beállítottsága is, amely az ércbe, kőbe belémerevített gondolatokat többre értékeli az eleven életanyagból lelki nemesség, jellemesség formájában kiképzett monumentumoknál; de valamiképpen az elemi bölcsesség hiánya is, amelynél fogva az emberek akkor szentelik a legnagyobb buzgalmat az életépület felcicomázására, amikor annak alapjai megrendültek s szinte minden pillanatban katasztrófával fenyegetnek.

A császári kormányzat részben a régi baj, az erkölcsi fundamentum meglazulása, részben a maga friss berendezettsége miatt is kezdettől magában hordozza a pusztulás csíráit. A császár istenített méltóságként lebeg az ő nagyszámú alattvalói fölött. Abszolút törvényhozó. Maga semmiféle törvénynek alávetve nincs. A birodalom lakói *à merci et à misericorde* ki vannak szolgáltatva a hízélgés és intrikák révén magasba kapaszkodott tisztviselői karnak. A kormányzók és kormányzottak természetjogellenes távolságba történt eltolódása egymagában is nagy csapása volt a császári államszervezetnek. Ehhez járult a Diocletianus által részekre osztott birodalomban a kormányzati apparátus nehézkes működése, a bírói testületeknek a politikai hatóságoktól való függése s megvesztegethetősége, a polgárságnak a mindegyre erősödő kapitalizmus által történő kizsákmányolása s a római közszellemnek két ellenséges

szociális táborra való szakadása. (Vö. Schilling: Die Staats- und Sociallehre des hl. Augustinus, Feriburg i. Br., 1910. Ss. 5. ff.)

Hogy a zűrzavar még teljesebb legyen, a nagynehezen megteremtett egységes kormányzati hatalom is kockára kerül.

Commodus ideje óta Róma belső államszervezetében egy új hatalmasság iktatódik a kormányzók s a kormányzottak közé. A birodalom igazi parancsolója a hadsereg leszen. Ennek pedig az őserő és megbízhatóság révén a legsúlyosabb elemét az idegen légiók képezik. Tehát olyan szociális csoportok, amelyek a római nemzeti lélek aspirációit nem értik, s amelyek a maguk egyéni előnye érdekében könnyedén gázolnak a polgárok vérében s tiporják el a Római birodalom szenteknek tartott hagyományait. Kezdetben a császárok a maguk önös céljaira igyekeznek kizsákmányolni őket. Utóbb a viszony megváltozik közöttük, s eme heterogén népelemek a maguk szeszélyei szerint osztogatják a bíborpalástot, vagy vetik le a trónról az uralkodókat – többnyire az orgyilkosság fegyvereivel.

Salvianus így ír a hanyatló Róma közállapotairól: „Pusztulnak a szegények, sírnak az özvegyek, keseregnek az árvák. Sokan – előkelő származású és gondosan nevelt egyének – az ellenségekhez menekülnek, hogy a nyilvános üldözések zaklatásai miatt nyomorultan el ne vesszenek. A barbároknál emberszeretetet keresnek, minthogy a kultiváltak embertelenségét elviselni nem tudják ... Inkább akarnak foglyok neve alatt szabadon élni, mint a szabadság címe alatt raboskodni. A római polgári jog, amelynek valamikor oly nagy volt a becse, megvetés tárgya lett... S mi csodálkozunk rajta, hogy honfitársaink nem győzedelmeskednek a gótok felett. Hiszen minden vágyuk arra irányul, hogy velük s közöttük élhessenek. (De gubern. Dei, 4, 5, 8.)

A rabszolgák sorsát – a szabadoké mellett – igen banális dolog volna felemlenünk. Ha a Cod. Theodosianus szerint a törvényhozás felőlük „aljas állapotuk miatt” nem tartja szükségesnek az intézkedést (IX. 77, 1.); ha a tudós Ulpianus „servus et aliud animal”-ról beszél: a hivatalos jogi felfogás igen élénken szemléltetővé teszi előttünk a fényes római civilizáció legsötétebb árnyékát, amely egy modern racionalista ítélete szerint a leglesújtóbb kritikáját képezi a pogány életfelfogásnak.

Vannak nemzetek – mondja Jean Guiraud – amelyek csak látszólag roskadnak össze a külső csapások súlya alatt: valósággal belső meggyőződéseik viszik őket a nyaktiló alá.

Valamiképp ilyennek kell tekintenünk az egykor oly hatalmas Római birodalmat is.

S mégis, mit tapasztalunk ebben a belső pszichológiai vonásainál fogva halálra szánt országban? A sötét erkölcsi milieu-n keresztülragyog benne egy megindítóan szimpatikus vonás, amely némi ellensúlyt ad a szörnyű bűnök azon halmazának, amellyel az emberi méltóságot lealacsonyította. S ez a római népnek a haza iránt érzett lelkes szeretete s kegyelele volt. (Vö. Kuhn, i. m. 387.) Cesare Cantu szinte a vallás egy nemének tekinti Rómának ezt a magasztos érzületét (Világt. IV. 481.); amely a sokistenű rendszer ingadozásaiban s zűrzavaraiban egyedül mutat következetes állandóságot. A történetírók, akik valósággal egy Jeremiás viharzó keserűségével ostorozzák honfitársaik bűneit, szinte reszketnek a gondolattól, hogy a dicsőségben oly gazdag Római birodalom kipusztulhat a létformák sorából. A költők minden erkölcsi süllyedtségük ellenére sem tudnak kitérni a régi nemzeti értékek varázshatása alól, habár azok – a világegyetem kilobbant csillagainak mintájára – csak hideg fényüket tudják reávetíteni a kései nemzedékekre. Rutilius Namatianus római prefektus, aki az V. században is még rajongó himnuszokban éneklie meg Róma nagyságát, nem tudja rövidebb időre sem elhagyni az örök várost anélkül, hogy meg ne csókolja annak falait. Symmachus, ez a pogánysága ellenére is igen rokonszenves államférfiú, lehetetlennek tartja, hogy a ragyogó, magas római civilizáció ne tudna fölényesen megküzdeni a barbár népek nyers, brutális áramlataival.

Még inkább meglepő az ősi Rómához való ragaszkodás a keresztényekben, akik számára az „örök város” s a „világ feje” több évszázados üldözést s még a milánói edictum kiadása

után is annyi keserves megpróbáltatást hozott. Szent Jeromos az ő betlehemi magányában azon idő tájt fejezte be Isaiáshoz írt magyarázatait s Ezechiellel óhajtott foglalkozni, amikor megérkezett hozzá a hír, hogy Róma Alarik hatalmába került. Lelkének háborgása hosszú időre megbénítja minden munkaerejét. Maga írja: „A fájdalom súlya elnyomott... Fogolynak éreztem magam a szentek börtönében, s hogy szólhassak, újabb tudósítást vártam. Remény és kétségbeesés között gyötöröm magam. Az emberi nemzedék lobogó fáklyája ki van oltva s egyetlen városban az egész világ el van temetve”. (Ad Ezech. Praef.)

A hatalmas államszervezet bomlásának jelei Szent Ágoston lelkét is erősen foglalkoztatták. A honfíúi bánatban tökéletesen egybeforradt a pogányokkal éppúgy, mint a keresztény vallás szellemi előkelőségeivel. Róma bevételéről értesülvén, a következőket írja: „Borzasztó dolgok jutottak tudomásunkra: csatavesztés, gyűjtogatások, rablások, gyilkosságok, emberkínzások. Igaz mindez. Sokat hallottunk, minden a szívünkbe markolt, gyakran sírtunk s vigasztalást alig találtunk”. (De urbis excidio, n. 3.)

Bánatának őszinteségéről egész lelki berendezettsége tanúskodhatik. Eleven tisztelettel viselkedett a régi Róma nagysága iránt. Csodálta a birodalom vezérférfiainak kiválóságát, kitartását s céltudatos munkáját, amellyel az ország határait kiszélesítették s bölcs törvényeikkel belsőleg mintaszerűen szervezték. Az elért nagyszerű eredményekben az Isten jutalmazó munkáját fődözte fel azért az odaadásért s áldozatkészségért, amelyet a közügyek szolgálatában kifejtettek. (Vö. De civ. Dei, V. 15.)

De emellett egy hatalmas birodalom eszményi képe lebegett szüntelen a szemei előtt, amely a régi kultúra örök elemeiből s a keresztény vallás friss életet lehelő tanításaiból alakulna, s amelyet a birodalmi egység fenntartásával a római jogar alatt képzelt a legtermészetesebben megvalósíthatónak. (Vö. Grisar, i. m. 67. l.)

Ebben az értelemben törekszik fenntartani a reménységet kortársaiban is: „A tapasztalás azt bizonyítja, hogy rázkódtatások akkor is érték a Római birodalmat, amikor Krisztus neve még nem csendült fel a prédikációkban. Ha ezek után újra erőre tudott kapni, jelen napjainkban sem kell kétségbeesnünk feltámadása felől. Mert hát ki ismeri az Isten akaratát?” (De civ. Dei, IV. 7.) Szent Ágostonnak a birodalom jövőjére vonatkozó alapgondolatai kellemes harmóniát mutatnak a kor keresztény szellemi nagyságainak vélekedésével. (Vö. Boissier, i. m. I. 305–38.) Ugyanennek az eszmének készit propagandát a De civitate Dei gazdag vonatkozású fejtegetéseiben.

\*

Szent Ágostonnak igen élénken kellett éreznie vállalkozása nagyarányú nehézségeit. Nagy Konstantinnak 313-ban kiadott milánói rendelete véget vetett ugyan a keresztények üldözésének; Constans (341.), Constantius (353.), Gratianus (382.) s Theodosius is (391.) szigorú intézkedéseket tesznek a pogány vallás megtörésére: ám a több mint egy évezredes, inveterált lelki vonásokat nem egykönnyen lehetett kiirtani a római nép belső világából. A IV. századból fennmaradt feliratok tanúsága szerint igen virágzó élete van a Mithras-kultusznak. Az előkelő családok sok sarjadéka áll a perzsa Napisten szolgálatában. Cybele tiszteletére még a IV. században is mutatnak be véres áldozatokat. Áll még a Vesta-szüzek átriuma, ahova Róma drága pénzen s pazar kiváltságok osztogatásával tudja csak összetoborozni azt a hét szüzet, akik az örök tüzet ápolják. Érintetlenül állanak a pogány templomok és szobrok, amelyekről Claudianus pogány költő még 403-ban is dithirambokat zeng. Konstantin 325-i tilalma ellenére a kegyetlen gladiatori játékok is fennmaradnak s Honorius 403-i rendelete csak olyértelmű parancsot foglal magában, hogy emberek emberek ellen többé ne viaskodjanak az arénán. Hogy a bálványok, miként Szent Ágoston mondja, továbbra is ott élnek a szívekben (Enarratio in Ps. 98, 2.), igen szembeütően tanúsítja az Eugenius ellencsászár érdekében megindított mozgalom a 394. esztendőből, amelynek



Flavianus Nicomachus volt a lelke. A szenátus pogány pártjával egyetértőleg fanatikusan hitte, hogy a római állam élete a pogány vallás fennmaradásától függ. (Vö. Grisar, i. m. I. 3.) Kiadott jelszavára újra kigyulladnak a tüzek az istenek oltárain s hatalmas hadsereg várta az Alpok hágóiban N. Theodosius katonáinak érkezését. Az aquileai csata azonban véget vetett a reménysegeinek s a labarum győzedelmeskedik a „legyőzhetetlen Hercules” zászlói alatt küzködő pogány erők felett.

A római állam e mellett – sok, kereszténnyé vált tagjaiban is – sokáig magával hurcolta még a pogány idők riasztó örökségeit. A templomok tele vannak látszatos megtértekkel. Sok a gyenge keresztény, akik ezerfajta engedményeket tesznek a pogány életfelfogásnak. Hatalmas áradatban hömpölyög tovább az erkölcstelenség, amely a színházakban s a fürdőkben privilegizált talajt teremtett a maga számára. Ammianus Marcellinus szerint a plebeusok ideáljai: a korcsma, a kockajáték, a cirkusz s a büntanya. Semmittevésben élnek az államilag kiosztott kenyéren, boron, szalonnán és olajon. Éhség fenyegette Rómát. Az idegeneket el kellett onnan távolítani. Az államhatalom azonban nem volt elég erős arra, hogy 3000 féktelen táncosnőt a hozzájuk tartozó színpadi személyzettel kiutasíthatott volna a városból. (Hist. 14. c. 5–6.)

Szent Ambrus s Szent Jeromos hasonló jellegű képeket festenek a közállapotokról. Az előkelők orgiákat ülnek, mialatt a provinciák vérzenek a barbárok támadásai alatt. „A mi bűneink tették a barbárokat erősekké”. (S. Hieron. Ep. Co. ad Heliod. n. 17.) Salvianus szerint „Roma moritur et ridet” (De gub. Dei, 1. 7. e. 1.) „Haldoklik s ennek ellenére sem hagy fel féktelen örömeivel”.

Szent Ágoston nagy gyengédséggel és kímélettel érinti a pogányság érzelmi világát a nemzeti gyász napjaiban: de ő sem tudja magába fojtani a keserőséget annak a megbotránkoztató ténynek szemléleténél, hogy még a Rómából elmenekült egyének is a színházak erkölcstelen előadásaiiban keresik az ő gyönyörűségüket. (De civ. Dei, I. 33.)

Ennek az erkölcsi elsőkélyesedésnek lett a közvetlen következménye Róma pusztulása is. Hisz a pogányok és áriánusok árulása nyitotta meg 410. augusztus 24-én Róma kapuit a nyugati gótok s a zsoldjukban álló hunok, alánok és skirek előtt, hogy Attalust, a trónra törekvő városi prefektust, a császári diademhez juttassák. (Sozom. Eccl. hist. ed. Vales, 1668 IX. 9.)

A titáni harc azonban, amelyet a keresztény világfelfogás vívott a pogányság ellen, lassankint a régi szellem szimbolikus jelenségeinek fokozatos tünedezését eredményezte. Gratianus leteszi a pontifex maximus (főpap) címet s megvonta az anyagi támogatást a politheisztikus vallási kultusztól. Ezen időtől fogva az állam hivatalosan nem vesz részt az áldozatokban. 394-ben örökre kialudt a tűz, amelyet Róma védőasszonyának tiszteletére ápoltak. Az utolsó Vesta-szűz, mint Zozimus említi, sírva bolyongott az elhagyott átriumban, s átkot szórt azokra, akik a templomot megszenteltetésük. Az olympiai játékokról ugyancsak 394 óta hallgatnak a hírek. Honorius tartotta a császárok közül az utolsó diadalmenetet az örök városban 403-ban, a gótok fölött kivívott pollentiai győzelem emlékére. Ám az áldozatok s a pogány papok már itt nem jutottak szerephez. A díszmenet, miként régen, a Via Sacra felvonult a Capitoliumra, de elment Szent Péter sírjához is, hogy a győzedelmes uralkodó ott az egykori szegény halász emlékének mutassa be szívbeli hódolatát. (S. Aug. In Ps. 140. n. 21.)

A szimbolikus jelek meghervadása mindenestre a pogány lélek megtorpanásáról adott számot. Ámde Szent Ágoston analízáló tekintete a legnagyobb örvendezéssel azokat a tüneteket vizsgálta, amelyek a keresztény tanok csendes, zajtalan munkájának eredményeként villódtak a rómaiak lelkeiben. „Tekints mélyebben az idők futásába! – mondja. – Nem látod-e, mily sokan követik Krisztusnak az önmegtágadásra, a lemondásra vonatkozó utasításait?” (In Ps. 80. n. 1.) Valóban, a történelmi emlékek igen eleven színekben rajzolják ki tekintetünk előtt az új eszmerend derengő perspektíváját. Megértjük

innen, hogy a régi gens Valeria, Ceionia, Claudia, a Gracchusok s Scipiók stb. leszármazottjai minő megindító formában ejtik meg az ősi pogány értékek átméretezését s miként töltenek be a kereszténység diadalrajuttatása érdekében semmivel sem kisebb dicsőségű szerepet, mint aminőt őseik a Római Birodalom nemzeti energiáinak megfokozása kedvéért megjátszottak. Külsőleg még benne élnek az akkori rafinált élet csillogó kereteiben, de az arannyal áttört selyemruhák, az egyiptomi lenből készült, bíborszegélyes tunicák alatt megjelennek a ciliciumok. Kezdi vesztetni varázserejüket a pompás paloták, amelyekről Vitruvius és Olympiodorus leírásaiból értesülünk s amelyekben a patriciusi nemzetség együtt találhatta mindazt, ami csak az élet kényelmét szolgálhatta. Porladoznak a pszichológiai alapjai a bármely vonatkozású testi kultúrának s megnyiladozik a hajlandóság az anyagi értékeknek lelkiekre történő átváltására. Ott van Pammachius római szenátor, aki a maga fényes ruháját egyszerű, durva tunicával cseréli fel s aki – mint Szent Jeromos írja – gyöngyeit, klenódiúmainak a szegények kenyerévé változtatja s az általa 398-ban Portus Romanusban alapított első kórházban személyesen szolgálja ki a betegeket. (S. Hier. Ep. 66. n. 5.) Ott van Paulinus, a nemes consularis férfiú, aki 392-ben Nolába költözik, hogy itt Szent Félix sírja közelében a szegények gondozásában, a keresztény erények gyakorlásában tölthesse napjait. Ott van egy Asella, Marcella, akik az Aventinuson a maguk varázskörébe vont szüzek s özvegyek társaságában zsoldozással dicsérik az Istent s Szent Jeromos lelki vezetésével a hitközségnek egy ősi típusát alakítják meg. Ott van Laeta, Szent Jeromos levelezőtársa, Paula, Fabiola, csupa előkelő családok sarjadékai, akik lemondva a világ örömeiről, az Úr szülőföldjén élnek a maguk szigorúan aszketikus életét. Az új szellem gyönyörű típusát tárja elénk egy Melánia lelki világa. Hatalmas palotája volt a Mons Coeliuson. Nagy uradalmi területek el a Via Appia mentén s Afrikában, Tagaste közelében. Egy görög életrajzírója számokkal ki nem fejezhetőnek mondja a vagyont, amelyet magáénak mondhatott. Mindezen értékek egyik a másik után kerültek eladásra, hogy tulajdonosnőjük azt a drágagyöngyöt, amelyről az evangélium beszél, megszerezhesse. (Vö. Goyau: Sainte Mélanie, Paris, 1908.) Mögéjük nagyszámú prozelita-sereg sorakozik, akiknek lelki világáról a saját öntudatuk mellett igazában a nagy Isten emlékezete adhat számot s akiknek élete – a szent ideálok vonzereje mellett – pszichológiai szükségesség gyanánt hatott azon magasztos erkölcsi bátorság kialakulására, amelyet a keresztény eszmerend heroikus és történelmileg ellenőrizhető képviselőiben csodálhatunk.

Az azonos eszmények szeretete bizonyos, a vérségi, nemzetiségi s állami kereteken kívül álló, szociális közösségeket teremtett. Ezeknek, az idők méhéből mintegy önkéntelenül felsarjadozó társadalmi létformáknak keresett és talált Szent Ágoston alkalmas összefoglaló nevezetet az „Isten civitása” s ellentéteiknek az „emberek civitása” kifejezésben.

Amikor Róma szellemi s erkölcsi életén futólag áttekintünk, nem akarunk igazságtalanok lenni azon kultúrvívmányokkal szemben, amelyeket neki köszönhet az emberiség. Szívesen elismerjük Duruy-vel, hogy mesterileg kifejlesztett nyelve hosszú időre összekötőkapcsa lett a tudós világnak, s a róm. kath. Egyháznak immár 2000 esztendőn keresztül igen fontos szolgálatokat teljesített; hogy jogtudománya inspirálólag hatott a modern törvényhozás kifejlesztésénél; hogy katonai útjai, hídjai, vízvezetékei nemcsak megismertették a társadalmakkal a közmunkák szükségességét, hanem azok az érdemi kivitel szempontjából is iskolapéldák gyanánt szerepelhetnek; hogy kormányformáiban szinte a lehetséges államszervezetek minden típusát bemutatta az utókornak, ahol is a megtetsző erények is, fogyatkozások is üdvös okulást nyújthatnak számunkra. (Vö. Histoire générale [abrévée], Paris, 1891. p. 205.) Abban azonban nem érthetünk egyet sem Duruy-vel, sem E. Gibbonnal (i. m.), sem Gregoroviusszal (Geschichte der Stadt Rom, 3. Aufl. 1875), hogy a kereszténység bomlasztó csírákat vetett volna a római állam szervezetébe s végelemzésben ez lett volna az oka a Római Birodalom elbukásának. Hogy bizonyos megosztást valóban eredményezett, nem lehet tagadnunk. A tény azonban a szélesebb horizontú történeti adatok

mérlegelésével oly módon lehet formuláznunk, hogy Rómával szemben a kereszténység szellemében rejtőző orvosi segítség immár megkésétt s legfeljebb annyit eszközölhetett, hogy a birodalom még menthető elemeit megóvta az egyetemlegesen fenyegető, eleven rothadástól.

3. A jelen kis tanulmány technikai beosztását illetőleg a következő eljárást tartottuk megfelelőnek.

Mindenekelőtt egybe kívántuk foglalni a De civitate Dei kimagaslóbb alapgondolatait. Az első tíz könyv kiváltképp apológiái fejtegetéseket foglal magában, amelyek a pogány kultúra elméleti alkotó elemeit veszik bonckés alá. Minthogy a bennük felvetett problémák sokhelyütt egyetemes jellegű tételekké szélesednek, mellőzésük a mű gondolatrendszerének megcsonkítását jelentette volna, épp azért – az itt-ott szükségeselemeknek mutakozó megvilágosítások közbeszövésével – ezekről is megemlékeztünk.

A tanulmány következő részében Szent Ágoston életfelfogásának polémikus jellegű vonatkozásait törekedtünk megvilágítani.

A De civitate Dei gondolatvilágának áttekintésénél a Vives-féle kommentárokkal ellátott, 1622-iki genfi, a Maurinus-kongregációtól közrebocsátott 1764-iki velencei s a Dombart-féle lipcsei kiadásokat (v. I. 1908., v. II. 1905.) használtuk. (A De civitate Dei szövegtörténetét illetőleg vö. B. Dombart: Zur Textgeschichte der Civitas Dei Augustins seit dem Entstehen der ersten Drucke, Leipzig, 1908. A kérdéses művet magyarra fordította a pesti növendékpapság Magyar Egyháziroldalmi Iskolája: Szent Ágoston hippói püspöknek Isten városáról írt XXII. könyve címmel, Pest, 1859–61.)

## II. De civitate Dei gondolatvilága

### 1. Az „Isten kegyelme által biztosított magaslat”

Szent Ágoston a lét jelenségeinek szemléleténél kettős adottságra utal. Az egyik az élet változó, a másik az állandó elemeinek csoportja. Az előbbi kategória nem szorul igazolásra. Hiszen az élet ezernyi szembeszökő ténye tesz tanúbizonyságot mellette s bizonyos tekintetben túlzásra is ragadja a szellemeket – alkalmat adva a *παντα ρει* bölcséletének kialakítására. A másoknak felismerése már nagyobb akribiát igényel. Szent Ágoston kívált erre kívánja függeszteni a tekintetét. Állítja, hogy van a létnek egy isteni kegyelem által ajándékozott magaslata (De civ. Dei, I. 1.), amely az élet áramlásaiban sziklaszigetként pihen s amelyre az emberi lélek az élet félelmes változataiban bármikor felkapaszkodhatik.

Első pillantásra meglephet egy kissé bennünket a megoldásra kitűzött probléma, ha azt a kor milieju-ében vesszük szemügyre. A gót betörés szinte romhalmazzá tette Itáliát. A kegyetlen háborús események eleven emlékezetű, az egyéni és állami sors fölött való kétségbeesés, a nyers erők nyomasztó hatalmának érzete, a finomabb lelki élmények bizonyos mérvű hitelvesztettsége képezik a hanyatló Róma uralkodó gondolati és érzelmi tartalmát. Azt gondolhatjuk, mindenestre jó lehet a bölcselkedés a csendes órák nemes kedvtelésének: ám akkor, amikor a belső világban alig marad talpon egyéb aktív tulajdon, mint az életöszön, nehezen számíthat egyéb fajta sorsra, mint hogy a pusztában kiáltónak szava legyen.

Kívált azon igénynek érvényesíthetése tetszik reménytelennek, hogy az adott viszonyok között a lelkek bizonyos állandóságot vegyenek észre a létben. Hisz az emberi élet egy vihartól űzött falevélhez lett hasonlónak. Az életviszonyok szeszélyes játéka alanyilag a tehetetlenség érzetét, tárgyilag egyenesen a konstancia cáfolatait látszottak sugalmazni.

Ha azonban figyelembe vesszük, hogy Szent Ágoston a De civitate Dei első könyvében per excellentiam a hitsorsosokhoz kíván közeledni az irgalmas szeretet olajával, a nehézségek egyszerre megenyhülnek. Hisz itt Szent Ágoston nem arra vállalkozik, hogy talán valami új bölcséleti szisztéma tanításait proklamálja, hanem egyszerűen csak arra, hogy a hívők lelkében már benne levő szellemi kincseket törekedjék az öntudat világába felemelni. Meg akarja értetni kortársaival, hogy a keresztény eszmerend igazságai éppen a katasztrófák villámtüzeinél mutatkoznak be a legjótékonyabb hatóerők gyanánt; hogy a vallási tanokban megismert, örök, transzcendens világ éppúgy hazája a léleknek, mint az immanens, s a belső világ földrengései idején szinte önkéntelenül kínálkozik fel előttünk az egyetlen biztos menedék gyanánt.

A módszere is igen megnyerő. Nem oly témákat penget, amelyek számára a kortársaknak egy irányban lekötött figyelmét csak erőszakos pszichológiai műtéttel lehetne megnyerni. Hiszen egy nagy intelligenciájú lelki orvosnak hozzáértésével veszi kezelés alá a fájó sebeket és farkasszemet nézve mindazon jelenségekkel, amelyek súlyos istenítéletként állanak az ő kortársai előtt, oktatja ki őket az adott viszonyok között egyedül lehetséges eligazodásra.

Íme, a háborús idők borzalmi pillanatok alatt tönkreteszik az élet verejtékes munkájának anyagi gyümölcsseit.

Ha a sűrű diaszpórában fellángoló aszketikus szellem önként is hajlandónak mutatkozik a legszélsőségesebb áldozatokra: a külső javak összeroppanása akkor sem lehet a legnagyobb veszteség, ha azoktól a katasztrófák fosztanak meg bennünket. (De civ. Dei, I. 10.)

Megdöbbsenti az emberi szívet a sokfajta halálnem, amelyek a háborús rázkódtatások szomorú velejárói szoktak lenni. – Ámde a keresztény tanok az élet túlsó révpartjára vetik át

az ember végcélját; az innensőn a lelki épség megőrzése a legelsőrangú fontossággal bíró feladat. Végelemzésben nem lehet rossznak tekinteni azt a halált, amelyet a kötelesség teljesítésében, a nemes cselekedetek gyakorlásában eltöltött élet előzött meg. (I. 11.)

Megreszket a lélek, ha reagondol, mily sűrűen fordul elő a temetés hiánya. – De ez sem az élőknek nem róható fel bűnül, mert hiszen nem állott módjukban, hogy a kegyelet követelményeinek eleget tegyenek; sem a halottra nézve nem büntetés, mert ő már nem érzi ezt a méltatlanságot. (I. 13.)

A fogság kenyerét is sokan eszik. – Igen, de oly helyekre nem ragadhatta őket a sorsuk, ahová nagyarányúaknak felismert belső értékeiket: a hitet, az erényességet, mindenekfölött pedig az Istent magukkal ne vihetnék. (I. 10., 14.)

Sok esetben az ártatlanság is áldozatul esik az erőszak rettenetességének. – Ezen a téren más a szemérem érzete s más az ész ítélete. Az előbbi tiltja, hogy a testen akaratumk ellenére esett sérelmet rossznak ne vegyük, az utóbbi azonban parancsolja. (I. 16.) A test szentté a szent akarat által lesz. Lelkünknek ezt a souverainitását egy világösszeomlás sem ragadhatja el tőlünk. (I. 16., 18.)

A lélek integritása nem azonos a testével. De vajon a lelket nem fenyegeti-e veszedelem a háborúban a „Ne ölj!” törvényének megsértése miatt? – A katona vérontását menti az engedelmesség magas törvénye, amelynek figyelembevétele létkérdés az emberi társadalmakra nézve. (I. 21.)

Igen, de a háború borzalmai a test és a lélek kölcsönhatása folytán mégis csak elvitathatatlanok. Ha nem is képesek meggátolni bennünket az élet erkölcsi céljának elérésében, de nem rejtenek-e magukban nagy igazságtalanságot, amikor a jókat s a gonoszakat egyforma kegyetlenséggel sújtják? – Az élet alaptónusa sugalmazza azt a feleletet, hogy a szenvedést csak büntetésnek vagy próbának lehet tekinteni. (I. 29., 30.) Egy igen mélyértelmű mondatára kell itt reámutatnunk Szent Ágoston életbölcseleti felfogásának: „... pari motu exagitatum et exhalat horribiliter coenum, et suaviter fragrat unguentum”. (I. 8.) Ugyanaz a hatás érheti a különböző berendezettségű lelkeket, de nem ugyanazon módon fognak reagálni reá. A nagy katasztrófák csak gyorsított menetben sarjdoztatják ki a lélek talajában levő erőcsírákat. Elsőrendű eszközök az erkölcsi halottak leleplezésére csak úgy, mint az eszményi javakhoz tapadó lelkek megdicsőítésére. A bűnösök szenvedéseit közönségesen nem szoktuk problémának tekinteni, mert a nehéz sorsot, mint megérdemelt megtorlást, a megnyugvás egy nemével vesszük tudomásul. Ámde a szóbanforgó felfogás alapján az ártatlanok gyötrődéseiben sem fedezünk fel abszolút értelemben vett rosszat, mert a sötét órák heroikus küzdelmekre nyújtanak alkalmat nekik s belső értékeik – a szenvedések fátyolával letakarva – csak annál tündöklőbb fényben ragyognak előttünk.

Szent Ágoston rendszerében a földi értékek felmérésénél az egyik főkritériumot éppen az örömeknek és fájdalmaknak a jók és rosszak által történő közös birtoklása képezi. Szerinte nem képviselhetnek abszolút jóságot az átmeneti javak, mert hisz azok a rosszaknak is osztályrészül jutnak; de ugyanígy a szenvedések sem rejthetik magukban az abszolút rossz ismérveit, mert azokkal a Gondviselés a jókat is sújtani szokta. (I. 8.)

Az előadottakban tehát egy gazdag gyakorlati bölcsességgel megáldott lélek oktatja ki a keresztény híveket a vallási tanoknak az élet legfájdalmasabb viszonylatai között való érvényesítésére – s egy erős kar nyúlik ki feléjük, hogy arra az „isteni kegyelem által osztályrészül juttatott magaslat”-ra felsegítse őket.

## 2. Az erkölcsi élet racionális és irracionális tanújelei

Szent Ágoston a keresztény hívőknek nyújtott futó vigasztalás után a pogány kortársakon pihenteti meg a maga tekintetét. Az ő apostoli szívében lakozó gyakorlati szeretet emezeket is őszinte részvétellel tudja átölelni, de megnyilatkozási formájának a pogány lelkek habituális

berendezettségéhez kellett alkalmazkodnia. „Ámbár a szeretet mindenkivel szemben kötelesség, mondja egyik művében, de azt mint orvosságot nem ugyanazonos módon kell fogantatni. A szeretet ugyanis egyeseket nehéz kínok között szül újakká, másoknak a gyengeségek megosztásával nyújt enyhületet; egyesekhez lehajlik, másokhoz felemelkedik; egyeseket gyengéden simogat, másokkal szemben erélyt és szigorúságot alkalmaz; nem ellensége senkinek, édesanyja mindenkinek”. (De catechizandis rudibus, n. 23.) Szent Ágoston ezt az egyetemes, magas elvet a pogánysággal szemben oly értelemben érvényesítette, hogy eleven rajzolatokban tárta eléjük gondolati és érzelmi világuk reális anyagát. Finom pszichológiai érzéke azt sugalmazta neki, hogy az adott esetben kívánatos világnézeti nyugtalanság felindítására már az is elég, ha a lélek megnézi magát a saját élményeinek tükrében; ha külön szemléleti tárgyá tudja tenni a hétköznapi életet külsőleges áramaival egybefolyó egyéni sajátságait. Ide iktatunk egy-két sort az ő jellegzetes diagnosztikai észrevételeiből annyival is inkább, mert szavaiban – némi díszletváltozások leszámításával – a mindenkori dekadens kultúra arculata jelenik meg előttünk.

„Hadd virágozzék (az állam) – mint mondják – hadd duskálkodjék anyagi javakban, sok dicsőséggel járó győzelmekben, vagy, ami még jobb, a biztos béke áldásaiban! Mi egyéb érdekel bennünket? A mi vágyódásunk oda irányul, hogy ki-ki oly mértékben gyarapíthassa vagyonát, hogy az a napi bőséges kiadásaira elégséges legyen s képessé tegye az erőset, hogy uralkodjék a gyengébbek fölött. Hadd tapsoljanak a népek – nem azon államhivatalnokoknak, akik az emberek jólétét szívükön hordozzák, hanem azoknak, akik gyönyörökkel ajándékozzák meg őket! Kemény parancsszavak ne hangozzanak el! Az erkölcsi kihágások ne legyenek a tilalom tárgyai! A királyok ne arra legyenek tekintettel, milyen jó, hanem milyen engedékeny polgárok fölött uralkodnak! Bírószág elé senki mást ne állítsanak, mint azt, aki kárt okoz mások tulajdonában vagy személyében! Egyébként az övéivel vagy bárkivel, aki nem ellenkezik, cselekedjék mindenki tetszése szerint! Hadd legyen szabad az érzéki szenvedélyek hullámszáma! Emelkedjenek díszes, tágas épületek! Hadd tarthasson bárki lakomákat, multságokat izlése s anyagi eszközei szerint! Hadd ropják a táncokat, hadd legyen hangos a színház a tisztességtelen vagy kegyetlen gyönyörök szavától!... Azok az istenek tekintessenek igazaknak, akik ezt a gyönyörűséget megszerzik a népnek! Hadd tiszteljék az emberek azokat az isteneket, akiket akarnak! Hadd kívánhassák azokat a szórakozásokat, amelyek vágyaiknak megfelelnek! (De civ. Dei, II. 20.)

Ha kapcsolatosan csak futólag is szemügyre vesszük Szent Ágoston életbölcseleti felfogásának leglényegesebb tételeit annál a stádiumnál, ameddig az imént előadott sötét jellemrajz papírra vetésekor immár eljutott, könnyen meg fogjuk érteni azokat a fájdalmas érzéseket, amelyeket a közállapotok szemlélete az ő finom lelki világában felvenni tudott.

A keresztény tanoknak mindegyre behatóbb megismerése szinte természetesen vezette őt arra, hogy a kalobotikát, a szép élet tudományát, az átmeneti sors legkimagaslóbb értékének tekintse. Megtérésétől püspökké szenteltetése idejéig (386–95.) értelmileg a sapiens (a bölcs), érzelmileg a vita beata (a boldog élet) képviselik nála az eszményi lét határfogalmait. Az előbbihez – úgy vélte, hogy – a hét szabadművészet (septem artes liberales) minél magasabb mérték szerint történő birtokbavétele egyengeti az utat. Az utóbbinak elérését pedig az Isten szemléletétől remélte, amely kifejezés burkolata alatt bizonyos extatikus istenmegismerés rejtőzött, mint ahogy a neoplatonikusok ecsetelték az ő írtaikban. Mindkét fogalom inkább immanens, mint transzcendens természetű lelki tevékenységet fedezett nála.

Mikor püspökké lett, az ő magasztos gyakorlati hivatásának hatása alatt meg kellett korrigálnia korábban elfoglalt álláspontját. Úgy látta ugyanis, hogy igen sok szent élt a világon, akik a szabadművészetek skáláin nem futottak keresztül. Viszont végtelen nagy azoknak a száma, akik behatóan foglalkoztak azokkal s mégis a legközönségesebb lelkek maradtak. (Retr. I. c. 3. n. 2.) A gyakorlati élet tehát a szabad művészetek s az igazi

bölcsesség között nem igazolta a kizárólagos okozati összefüggést; de ugyanazok s a boldogság között sem, amely utóbbi nem a rideg tudományos fogalmak korolláriuma. Az egyoldalú racionális bölcselkedés az élet irracionális elemeinek számbavételére, az értelmi horizont szűkös keretei pedig a földi lét határainak a hit világával való kiszélesítésére ösztönözték őket.

Amint korábban a sapiens, később a sanctus (szent) lett az eszményképe. S amennyiben az igazi megismerést nem a földi tereken, hanem a túlvilági hazában remélte, a vita beata immanens gondolata a vita aeterna (örök élet) transzcendens eszméjének volt kénytelen a helyét átengedni. (Vö. J. Eggersdorfer: Der hl. Augustinus als Pädagoge. Freiburg i. Br., 1907. Gs. 103. ff.)

Szent Ágoston tehát a maga lelki világa s a római psziché gyakorlati elemei között hatalmas szakadékot látott tátongani. Ha el is kellett ítélnie a pogány közszellem süllyedtségét, nem a harag érzéseivel, hanem a részvét melanchóliájával tudott csak merengeni fölötte; hiszen némiképp a maga, a Confessiók könyvében oly őszinte bánattal elsiratott ifjúkorát vette észre benne megtestesedett formában.

A nagy lelkek természetrajzához tartozik, hogy a maguk világosságát szinte szenvedélyes vágygal kívánják reásugároztatni a maguk környezetére. Ám az ellentétek, a differenciák megállapítása itt még csak az első lépés számába mehet.

Mikor P. Guilloux Szent Ágoston lelkületét egy igen kedves, sok szimpatikus érzéssel megírt munkában vizsgálat alá veszi, úgy találja, hogy a kiváló egyházatya apostoli sikereinek egyik hathatós eszköze azon igazság elméleti és gyakorlati képviselésében jelentkezik, amelyet ezek a szavak foglalnak magukban: „anima naturaliter Christiana est” (a lélek a maga ősi alaptermészetében keresztény). (Vö. L’âme de St. Augustin. Paris, 1921. 339. ss.) Szent Ágoston rendíthetetlenül meg volt győződve arról, hogy a földi hivatottság kérdésében elfoglalt álláspontja édes és szelíd világosság; de azt is nagyon jól tudta, hogy annak ellenére is sérti a beteg szemeket. Magas tudományát a legkellemesebb szellemi tápláléknak tartotta, de mégis úgy érezte, hogy a durva élvezetekben eltompult ízlőszervek nem lelhetik benne a maguk gyönyörűségét. (De util. ered. 36.) Egyelőre kénytelen volt tehát beérni azzal, hogy az emberi természet bizonyos diagnosztikai jeleit vegye vizsgálat alá, amelyek alkalmasak a nagy ellentétek áthidalására. Egy-két rapszodikus példában igyekszik megértetni velük, hogy a maga legszentebb, ősi tendenciáiban nincs akkora távolság a keresztény és pogány lélek között, mint aminőt a gyakorlatban megnyilatkozó életformák sejtetnek; hogy a belső világnak pusztán racionális, tudományos terepszemléje is sugalmaz bizonyos kritériumokat az emberi hivatottság erkölcsi alapjellegeteként s ezzel kapcsolatosan a római psziché nagy eltévelyedéseinek felismerésére.

Mérlegre veti azt a szerteszállongó felfogást, hogy a pogány vallás tilalma zúdította Rómára a gót veszedelmet. Igen jellegzetes az a tény, hogy a római nép a magasabb hatalmak büntetésének fogja fel a hazájára szakadt szerencsétlenséget. Annál is szembetűnőbb ez a jelenség, mert a történelem tanúsága szerint annak az eszményi erkölcsi világrendnek, amelyet a nevezett vélekedés ösztönszerűleg feltételez, sohasem volt meg a képviselője a pogány templomokban (II. 4.). Ellenkezőleg, Szent Ágoston jelen volt egy, az istenek s az istennők tiszteletére rendezett ünnepségen, ahol Berecynthia, a nagy istenanya, lektikája előtt a színészek oly aljas énekeket énekeltek, hogy alig képzelhető oly romlott egyéniség, aki a maga földi édesanyja iránt való kegyeletét hasonló tónusú énekekben merné tolmácsolni. (Uo.) Persius is keserűen panaszkodik, hogy suttognak helyekről, ahol erkölcstelen üzelmek folynak, de semmi hír nincs olyan templomokról és ligetekről, ahol az alacsony szenvedélyeknek kívántak volna gátat vetni. (II. 6.)

Mindenesetre tehát a magasabb erkölcsi világrend sejtelve nem a vallási tanok sugalmazásából, hanem az emberi természet derengő ősi józanságából fakadt. (II. 14.)

A római nép erkölcsi fejlődésére igen kedvezőtlen befolyást gyakorolt az ő, a görögöktől átkölcsönzött vallási rendszere. Náluk a közfelfogás két kategóriába különítette az isteneket. Az egyikbe a jó, a másikba a rossz istenek tartoztak. Az utóbbiakat véres áldozatokkal engesztelték, az előbbieket a hódolatnak vidám és pompázó jeleivel ünnepelték. Ezen a réven az áldozatot bemutató papot s a derűs szertartásokat végző színészt a vallásos tisztelet nimbusza övezte. (II. 11.) Ámde eme vallási szertartások az erkölcsi süllyedésnek mindegyre aggasztóbb tüneteit mutatták s így a legszentebb jogcím palástja alatt a legaljasabb egyedi vonások tudták megvonni magukat.

A rómaiak éppúgy a vallásos motívumok hatása alatt hozták gyakorlatba a színjátékokat (ludi scenici), mint a görögök. Az istenek haragját akarták megengesztelni velük egy pusztító halálvész alkalmából. (I. 32.; Valerius Maximus, II. 4.) Ám az előadások erkölcsi értékét tekintve ők is hamarosan a görögök útjára tévedtek.

A szemlélődő szellemek az alacsony hajlandóságok szétáradását nagy nyugtalansággal veszik tudomásul s az irracionális világ romboló hatásait a nemes ösztönszerűségek megszólaltatásával törekszenek ellensúlyozni. Platon az ő ideális államának szervezetéből már ki akarja zárni az erkölcstelen költőket. (II. 14.) Görögországban és Rómában időközönként bölcséleti viták folynak, amelyek a gyakorlati életben lerombolódott emberideál feltámasztását célozták. Igaz, a vallási rendszerben rejlő veszedelmet ellensúlyozni nem volt módjukban, azonban, mint a nemes emberi tulajdonok létjoga s uralomra juttatásuk érdekében folytatott küzdelmek, létezésüknél fogva nagyszúlyú jelenségek.

Igen jellemző a római nép viselkedése a legnagyobb erkölcsi meghervadásra alkalmat adó színi előadások kérdésében. Minthogy a színészet az ő eredeti, eszményi hivatását elvesztette s a nemes vallásos érzések ápolása helyett az erkölcstelenség dajkájává szegődött, becstelenségnek nyilvánították a színészetet s megbélyegezték és kizárták a tribusokból a vele foglalkozókat. (II. 13.) Ezen rendelkezéssel közvetve pálcát törtek a maguk fajtalan istenei fölött is, akik – a közhit szerint – az emberi természet sötét elemeinek felpezsdítésében találták gyönyörűségüket. A pogány rómaiak mélységes megdöbbenéssel vehették csak tudomásul Szent Ágoston azon ítéletét, hogy sokkal méltányosabb dolog volna Scipio Nasicát részesíteni istentiszteletben, aki azon fáradozott, hogy a szenátust rábeszélje a színi előadások tilalmazására, mint azokat a képzeleti lényeket, akiknek nevében annyi erkölcsi mételey hatolt be a rómaiak köz- és magánéletébe. (I. 31. 32., II. 27.)

A köztársaság hanyatló korából egy nevezetes bölcselmi ítéletre hivatkozik Szent Ágoston a jelen tárgyat illetőleg.

Cicero egyik művében (De republica Rom.) vita formájában tárja fel a maga véleményét a római közerkölcsök felől. Scipio Africanus, az egyik vitatkozó fél, jelzi, hogy a zenében kívánatos összhang az állami életben is elsőrendű fontosságú dolog. Az állam berendezkedésének ezt a tényezőjét az igazságosság képviseli. Arra az ellenvetésre, hogy az állam az erőszak alkalmazása nélkül fenn nem állhat, Scipio a köztársaság (res populi) fogalmából bizonyítja, hogy igazságosság nélkül a köztársaság valójában nem létezik többé. Kapcsolatosan jut Cicero is arra a meggyőződésre, hogy az ő korában – az erkölcsök s nemes gondolkodású férfiak hiánya miatt – pusztán színleges léte van a köztársaságnak. (II. 21.)

Vannak tehát szimptomák, amelyek magában a pogány pszichében is az emberi alaphivatottság erkölcsi jellegét igazolják. Azt is világosan kiérzi a római lélek – mint ezt később még számos példában szemlélhetjük – hogy a süllyedtség egyenesen az emberi élet metafizikájáról táplált fogalmakkal áll szoros összefüggésben. Nem panaszkodik-e Lucretius is: „Tantum religio potuit suadere malorum?” (Fájdalmas, hogy a vallás annyi rosszra adhatott ösztönzést az embereknek.)



### 3. A csapások a pogányság s a kereszténység szemszögéből tekintve

A modern ember tekintete előtt súlytalan az a vád, amellyel a pogány rómaiak a gót betörés kapcsolatán illették a keresztényeket, mintha ti. az új vallás lett volna a metafizikai oka a római birodalom V. századbéli siralmas sorsának. De csak oly értelemben véve a problémát, hogy a politeisztikus rendszer iránt tanúsított hűtlenség idézte volna fel egy magasabb erkölcsi világrend elmarasztaló ítéletét. Más vonatkozásokban, amint már érintettük, ma sem halt ki teljesen a pogány psziché gondolatvilága. Szent Ágoston – mintegy előre látva a jövőt – az újabb ellenvetésekre is megadja a választ. Egyelőre az akkor nagyon is aktuális fájó kérdéssel számol le, vajon hát a keresztény eszmerend s a Rómát ért csapások tüntetnek-e fel oly szoros értelemben vett okozati összefüggést, mint ahogy ezt a pogány néphit feltételezi. Okoskodása igen egyszerű. Felsorakoztatja szemeink előtt a római történelem ama korszakait, amelyek a kereszténység fellépése előtt teltek el. Kikapcsolván tehát a római sors alakulásaiból a csapások feltételezett indító tényezőjét, az önitéletre hagyja annak megállapítását, vajon a könnyektől, sírásmoktól mentes volt-e akkoriban a római élet.

Nem kísérik el Szent Ágostont lelki szárnyalásainak ezen útvonalaira. Hiszen voltaképpen az egész római történelem fölött kellene szemlét tartanunk, hogy azt a nevezett vád perspektívájába beállítva a tények tanúságtételéből olvassuk ki a közkeletű hiedelmek megsemmisítő kritikáját. Ám elképzeltük, minő kínos zavarba ejthette a pogány szellemeket annak a ténynek megállapítása, hogy a város alapításától kezdve Augustusig egyetlen év kivételével nem lehetett bezárni Janus kapuit (III. 9.); hogy a római birodalom nem addig élvezett békét, amíg az istenek, hanem ameddig a szomszédos népek akarták (III. 10.), vagy amíg a saját szenvedélyük le nem igázta őket (III. 14.); hogyha végelemzésben a gót betörésért a keresztény gondolatrendszert teszik felelőssé, a következetesség azt hozza magával, hogy akkor az ő pogány isteneiket is a vádlottak padjára ültessék azért a sok vérért, amelyet Róma az ő tisztán pogány korszakaiban volt kénytelen kiontani. (II. 23. et passim.)

A helyi s időbeli problémával kapcsolatosan egy egyetemesebb jellegű kérdés erőszakolódik itt a szemeink elé.

Aki egy kissé felszínes figyelemmel tekinti át a De civitate Dei harmadik könyvét, könnyen juthat arra a meggyőződésre, hogy Szent Ágoston itt nehéz ellenmondásba keveredik mindazon tételekkel, amelyeket eleddig, főleg pedig az első könyvben megállapított. Amikor azt vitatta, hogy az élet erkölcsi célja minden átmeneti baj s belső rázkódtatás ellenére is megvalósítható, mindenképpen élét igyekezett venni a földi katasztrófáknak s oly színben tünteti fel azokat, hogy szinte jótétemények gyanánt illeszkednek be az emberi élet kereteibe. Mikor azonban a pogány istenek hatalmára gondol s a Rómára zúdult szerencsétlenségek eleven rajzával azok tehetetlenségét kívánja igazolni, az a benyomásunk, mintha a csapásokra vonatkozó értékítélete megváltozott volna, s azokban valami rettentő átkot vesz észre, amely megrokkasztó súllyal nehezedik az emberekre.

A jelenség magyarázata azonban igen egyszerű. Amott a keresztény eszmerend hitében s birtokában levő lelkekhez intézi a szavait, emitt egyenesen a pogány életfelfogás alapjára helyezkedik, amely a földi bajokat tekinti a legnagyobb rossznak a világon. (III. 1.) Amott a szenvedés csak eszköz magasabb javak elérésére, emitt egyenesen az életcél összeomlását jelenti. Más értékelés alá esnek tehát a szenvedések azok szemében, akiknek életfelfogása a földi lét arányait megtoldja egy transzcendens világ végtelenségével, mint azokéban, akiknél a hitet is, az életküzdelmeket is „ennek a világnak csekélyke boldogsága” (III. 17.) tudja csak megokolni.

Amennyiben Szent Ágoston úgy látja, hogy pusztán az erkölcsi bajok azok, amelyek „sola vei maxima mala deputanda sunt” (IV. 2. „az egyedüli vagy legnagyobb rosszaknak tekintendők”; amennyiben a külsőleges életcsapások nem rendelkezhetnek az abszolút

rossznak ismérveivel s egyedül a balgák ítéletében más a jelentőségük (stulti [ea] sola perpeti exhorrent; IV. 2.), az ostorcsapásokkal működő Gondviselést (Providentia) is be tudta illeszteni a katolikus vallási rendszer racionális kereteibe. Felfogását a Szentírás következő szavaira alapítja: „Meglátogatom vesszővel gonoszásaikat s vereségekkel az ő bűneiket, azonban irgalmasságomat nem veszem el tőlük”. (Ps. 88., 33–4.) A külsőleges katasztrófákban – a háborúkban és egyebütt – pillanatokra megszűnik a lélek kiegyensúlyozottsága s az irracionális természet megmozdulása igen sok kísértő alkalmat is teremt a legnagyobb rossz elkövetésére, ámde az embereknek mindig rendelkezésükre áll bizonyos „titkos és felsőbb erő” („secretior et superior potestas”; III. 10.), amelynek támogatásával elejét vehetik a vészes szenvedélyek uralomrajutásának. Tegyük hozzá, hogy szabad emberek lévén, ezt a kiváltságunkat az örök törvénytől való elfordulással is dokumentálhatjuk. Amikor azután elbukunk, a lelkiismeret kínjai megéreztetik velünk hűtlenségünk természetellenességét s a magas elvek érvényesülésének természetjogát, amely még itt is oly formában kopogtat lelkünk ajtaján, hogy az emberi szabadságon csorba ne essék. Az ellenszegülők egy rideg, zilált, negatív világot kénytelenek magukban fölfedezni, ami érthetetlen lenne egy irgalmas Providentia feltételezése nélkül, amely az önválasztotta, sötét utakon is szüntelen arra ösztökél bennünket, mint a lelki harmónia napsugaras óráiban. S amint a becsukott szemek nem távolítják el az égről a Napot, éppúgy a magas ösztönző erőktől való elfordulás nem szünteti meg a Providentia fogalmában képviselt örök törvény uralmát s legföljebb csak azt eszközölheti, hogy egyénileg nem használjuk ki a magunk számára annak áldásait. Szent Ágostonnak a rómaiakhoz intézett bánatos szemrehányása: „perdidistis utilitatem calamitatis” (I. 33. „nem zsákmányoltátok ki a magatok számára a csapásokban kínálkozó előnyöket”), olyan természetű magas erőket sejtet, amelyek verni is csak azért kívánnak, hogy annál gazdagabb áldást sugározzanak a halandókra.

## 4. Róma nagysága s a politheizmus

A történetbúvárokat, de kivált azokat, akik történetbölcselettel foglalkoznak, igen elevenen érdekelheti, mit tartott Szent Ágoston a római birodalom nagyságáról; továbbá van-e összefüggés a sokistenű vallási rendszer s a birodalom enormis arányainak s hatalmának kialakulása között.

Az előbbi kérdésre vonatkozó felfogását két egyéntípus szemléltetésével világítja meg. Az egyik szegény vagy legalább is szerény anyagi viszonyok között él, a másik dúsgazdag. Amaz megelégszik csekélyke vagyonával, övéi iránt szeretetteljes rokonaival, szomszédaival és barátjaival békében él, istenfélő, jóindulatú, egészséges, takarékos, tiszta erkölcsű s nyugodt lelkiismeretű. Emez állandó aggályok között tengeti életét, sorvadozik a keserűségtől, lánghol a vágyaktól, sohasem érzi magát biztonságban, mindig nyugtalan, örökösen pereskedik s ezen nyomorúságos eszközökkel nagyarányúvá növeszti vagyonát, de a gyötrő gondokat is vele. A kettő közül kit lehet boldogabbnak tekinteni? Nem lehet kétséges a válasz. Ez a két ember a családokat, a népeket s a birodalmakat példázza, mert hisz akármily nagykiterjedésű legyen is az ország, az egyes emberek képezik annak alkotó elemeit csakúgy, mint a betűk a beszédét. (IV. 3.) Szent Ágoston a birodalom hatalmas terjedelmét tehát egymagában véve nem tudja megbecsülendő érték gyanánt méltányolni. Az államélet igazi nagyságának felmérésénél az a kritérium szerepel nála, minő sorsa van benne a polgárok *boldogságának és szabadságának*. Amennyiben az utóbbi kategóriák az ő felfogása szerint egyedül az erkölcsös életnek lehetnek édes gyermekei, a birodalmak nagysága az ő szemében a polgárok erkölcsi minősítésétől függ. Igen nagy áldás lehet a területileg hatalmas ország, ha istenfélő, nemes erkölcsű emberek állanak a kormányrúdnál s ugyanily szellemű egyének foglalnak helyet a polgárok soraiban; de nagy átok is lehet, ha a kiváltságos területi helyzet csak a nagyobb szabadosság menlevelével látja el a polgárokat.

Egyébként az összes adott államviszonyok kereteiben élő emberekre nézve alapelve gyanánt mondja ki: „Non nocet, nisi propria iniquitas”. (IV. 3. „Csak a saját gonoszságuk lehet az embereknek igazán ártalmára.”) Hisz a gonoszok akármennyi bajt zúdítanak az igazakra, mindez csak az ő erényük próbakövévé válik. Így a jó ember szabad akkor is, ha szolgaságban sínylődik; a gonosz azonban akkor is szolgál, ha uralkodik; nem egy embernek, hanem annyi úrnak a rabszolgája, amennyi bűne van. (IV. 3.)

Mikor tehát az állam fejlődésénél alacsony erkölcsi rugók szerepelnek, amikor nem kristályosodik meg bennük a iustitia (igazságosság) gazdag jegyű fogalma, mi egyebek azok, mint „hatalmas rablóvállalatok” („magna latrocinia”; IV. 4.). Egész szállóigévé lett Szent Ágostonnak ez a megjegyzése, de egyben botránykővé is igen sok felszínes lélek számára, akik annak lényegi tartalmául szolgáló egyszerű igazságot nem akarták tudomásul venni s a kifejezést a nagy általánosságban vett államhatalom elítélő kritikája gyanánt értelmezték. Pedig itt alig van egyébről szó, mint arról, hogy az erkölcsi törvények kötelező ereje nemcsak az egyénekre, de a belőlük alakuló közösségekre is kiterjed. Szent Ágoston okoskodása itt a tiszta víz átlátszóságával tündököl. Szó szerint a következőket mondja: „Háborút indítani a szomszédok ellen s az államot semmi veszéllyel nem fenyegető népeket pusztán uralkodási vágyból leigázni, mi más, mint hatalmas rabló vállalat?” (IV. 6.)

Szent Ágoston azt a kérdést, vajon a politeizmust lehet-e a római birodalmi nagyság lendítő erejének tekinteni, a nála megszokott éleselméjűséggel, de egyben az ő ajkain meglehetősen idegen iróniával is veszi bonckés alá. Vajon hát a római felfogás a tömérdek isten közül, akiket tiszteletben részesít, melyiknek tulajdonítja a birodalom határainak kiterjesztését? A figyelem bizonyára elsősorban Juppiterre irányul. (IV. 8. ss.) Ha ő elég a világ sorsának intézőjére, minek van mellette Juno? Mi a teendője Neptunusnak és Salaciának, Plutónak és Proserpinának? Ámde Juppiter nemcsak a világ sorsának intézője, hanem azonosul is a világgal, amelynek sokak szemében éltető lelke. Felette lealázó állapot egy istenségre nézve. Hisz aki a földet tapodja, az Istenre lép; aki őt, az istenség egy darabját pusztítja el. Vannak, akik csak az eszes lényeket tekintik az istenség részeinek. Káromkodás ez is. Hisz az ember gonosz is lehet. Ha része az istenségnek, vajon ez is osztja-e az emberi jellem alacsony tulajdonságait? Juppiter mégis csak a leghatalmasabb. De hát Victoria nem segítette-e elő az államhatalom meggyarapodását? A háborút rendszerint a gonoszság idézi fel s a győzelemhez Victoria segít. Nem lenne-e célszerűbb egy iniustitia alienát is beállítani az istenek soraiba? Hisz ennek köszönhet a római birodalom legtöbbet. Templomot emeltek Virtus (erény) és Fides (hűség) tiszteletére. Hát a fides nem virtus? Némelyek azt vallják, hogy az erények nem istenek, csak azok ajándékai. Hát miért részesítik ezeket is istentiszteletben? De Felicitast (boldogság) is felvették az istenek sorába. Miután az ő tisztelete megkezdődött, sok csapás érte a római népet. Bizonyára neheztelt, hogy vele együtt Cloacina (a szennyvízcsatorna istennője), Priapus (a nemzőerő istene), Pallor (a sápadtság), Febris (a láz) stb. is az istenek közé emelkedtek!

Nem folytatjuk a szemelvényeket. Arra a kérdésre tehát, hogy a politeizmus minő történeti faktor gyanánt illeszkedik be a római államfejlődés folyamatába, Szent Ágoston részéről egy keserű és szánakozó mosoly az érdemi válasz.

## 5. Vélemény a sokistenű vallási rendszer szívós életének okairól

Amikor Szent Ágoston szellemének kalauzolása mellett a pogány politeizmus útvesztőiben járunk, érdemes egy pillanatra figyelmet fordítani azokra a metafizikai aranypor-szemcsékre, amelyek a józan ész fegyvereivel porba döntött elmélet romjai között ott csillognak.

A történelem bűvárait méltán ejtheti csodálkozásba az a különös jelenség, hogy a nagyszellemű római nép több mint egy évezreden keresztül – kultúrájának egyre növekedő ragyogása mellett is – szinte makacs kihatással ragaszkodik ehhez az enormis, belső ellenmondásokkal telt vallási rendszerhez. Mikor azután meg kell hajolnia az érvek hatalma előtt, akkor is csak nehéz melanchóliával tud elszakadni tőle, mint ezt pl. egy Varro írásából kétségtelenül észrevehetjük.

Nem lehet szemet hunynunk a tény előtt, hogy a római történelem sok, nehéz szenvedésben eltöltött időket, de igen számos, külsőleges dicsőségben gazdag korszakot is képes felmutatni. Az is kétségtelen, hogy bizonyos homályos vallási érzés mindig nyomon kíséri a légiók vállalkozásait, amely a diadalmas csaták után egy-egy istenség emlékművébe rögződik bele. A nemzedékek egymást váltogatva hullottak el, de a templomok, a monumentumok fennmaradtak s így a külső érzékekre, de a belső világra is hatóan ápolgatják azokat a reminiscentiákat, amelyek egy-egy istentípusra vonatkoznak s amelyek nélkülük sokkal könnyebben kihervadtak volna a római nép lelkéből. Részben ez a jelenség magyarázza meg ezt a hálás kegyeletet, amellyel a római nép a maga isteneire gondolni tud. Ha értelmi elmélyedéseiben fődözött is fel nehézségeket az egyes istentípusok létének, mivoltának szemléleténél, úgy érezte, hogy a tőlük való elfordulással a maga fényes nemzeti múltjának egy-egy darabját temeti el. Így per excellentiam a szívével segít hozzá, hogy önteremtette istenei a haláltól megszabaduljanak. Ha a Dea Roma kultusza, a régi pogány mithológia, költészet, architektúra, szokások és törvények még a renaissance-korban is oly hatalmas erővel tudták a maguk varázskörébe vonni a lelkeket, szinte alig lehet csodálkoznunk fölötte, hogy az a nemzedék, amely eleven kontinuitásban birtokolta eme csillogó értékeket a régiekkel, oly nehezen tudott kiszabadulni az általuk okozott káprázat hatása alól. (Vö. Rickaby, w. c. 11.)

Van azonban mélyebben ható oka is a pogány istenrendszer hosszas fennmaradásának.

Amikor az eredeti, magas tekintélyi elv, amelyre értelmünk villanásai s ösztönszerű érzéseink is utalnak, elhomályosodik az élet alacsonyabb szenvedelmeinek felhőjéből, az egyedi felfogás próbálja átvenni annak szerepkörét. Amennyiben azonban a tekintélyi elv nem azért szilárd adottsága az életnek, hogy legalább szunnyadó formában ott ne csillogna még a legegységibb színezetű lelkek mélyén is, az értelem a két ellentétesnek tetsző pólus áthidalására módokat keres. Az istenfogalom így válik antropomorf képzetté. Az individuum látszólag diadalmaskodik fölötte, mert mintha ő teremtené meg a maga képére és hasonlatosságára, ám lényegileg ilyenkor is csak a szilárd elv győzedelmeskedik. A magas ideák ösztönös sejtelmek formájában továbbra is ott ragyognak a küzködő lelkek égboltozatán, hogy új és új meglátásra, új és új megértésre ösztökéljék az embereket.

Az összehasonlító vallástudomány megállapítja, hogy az ókori népeknek a művelődés legkezdetlegesebb fokain tisztultabb fogalmaik voltak a létünk felett uralgó magasabb hatalmakról, mint a fejlődésnek ama stádiumában, amikor a politeizmus kialakult. A germánokról azt írja Tacitus, hogy náluk az istenség számára sem templomot, sem szobrot nem volt szabad emelni, mert révedező istenfogalmuk riadozott attól, hogy a legfelsőbb lényt akár a föld bizonyos helyére korlátozzák, akár valamelyes szimbólumokhoz fűzzék. Nagyon becses Tacitus ama észlelete, hogy az ősgermánok a legfőbb kormányzó erőket „pusztán tiszteletérzetükkel kontemplálják”. A keleti népek története hasonló jelenségekről ad számot. Az egyiptomi Halottak Könyvében, Chaldaea és Assyria ékirataiban, a perzsa Ahuramazda tiszteletében, az ind Védákban a legfőbb lénynek oly fajta vonásait ismerjük meg, amelyek a monotheizmus eleven átérzésében élő lelkekben is igen kellemes visszhangot vernek. A régi keltákról ugyanezt állapítja meg Macpherson. Ossiánig a kelták a profán költészetben ritkán emlékeznek meg a vallásról. Ha ki is térnek hellyel-közzel erre a témára, a legnagyobb diszkrécióval cselekszik s a vallási dolgokat nem vegyítik össze az emberek a héroszok tetteivel. Ossiánnál szerepelnek néha az istenek, de lelkes himnuszokban megénekelve. (Vö.

Work of Ossian. Francfort and Leipzig, 1783. Macpherson: Dissertation concerning the antiquity, etc. of the poems of Ossian ...) A rómaiakra vonatkozólag is Varro Antiquitates c. művében, Plutarchosnál Numa életében (c. VIII.) s Plinius Historia Naturalisában (XXXIV. 4.) arról értesülünk, hogy ez ősi időkben nem volt szabad bálvány formájában imádni az isteneket. Varro sajnálja, hogy ez a gyakorlat megszűnt, mert ez esetben sokkal tisztább maradt volna Róma vallása, mint aminővé később fejlődött. (Vö. De civ. Dei, IV. 9., IV. 31.) Így a pusztá ész természetes ítéletei, amíg a tévelygések s az érzékiesség nem fosztották meg azokat a maguk himporától, különleges formában elhatárolt istentípusokat nem ismernek. Magában a politeisztikus rendszerben is az elburkolt lényeg egy mélységes igazság. Az istentípusok mögött ez a fényes, tekintélyi mag ragyoghatott mindenkor a szemekbe s hosszú időre feledtetni tudta azt a tarka képzeleti köntöst, amelybe a testi és szellemi érzékek izolálási vágya öltöztette a benne képviselt s az élet ezernyi változataiban felszínre kíváncsozó titkos erőket.

Eme fényesség felé való visszalendülésnek szükségérzete nyomon követhetőleg benne vibrált az elmélyedő lelkekben. Azért hangoztatta Platon, hogy az isteneknek jóknak kell lenniök (De civ. Dei, IV. 18.), következőleg a hozzájuk tapadó aljas vonások nem lehetnek östermészetük ismérvei. Azért tiltakozik Mucius Scaevola főpap a költők, a bölcselkedők s a császárok kezdeményezésére bevezetett istenségek ellen, mint amelyek paródiái az istenfogalomnak. (IV. 27.) Ezért emeli ki Varro Juppiter központi állását, mint akit szerinte ama népek is tisztelnek, amelyek bálványokat nem emelnek neki. (IV. 9.) Ezért rója meg ugyan ő kemény szavakkal a bálványimádást (IV. 31.) s mondatja Cicero a De deorum natura II. k.-ben Lucilius Balbusszal a rómaiak egész vallási rendszerét vénasszonyos babonák tömegének. (Uo.) Ismét egy-két példa arra, miként lehetnek a mi természetünk eredeti ösképeiségeivel arányos gyakorlati igazságok az ész korrektívumai.

## 6. A római nagyság mechanikus és ideologikus magyarázata

Róma fennállása és hatalma – a mondottak alapján – bajosan hozható kapcsolatba a sokistenű vallási rendszerrel. Vannak azonban, akik a csillagokban, tehát bizonyos fátumszerűségben keresik Róma nagyságának, de egyúttal általánosságban is az emberi sorsnak kulcsát. Szent Ágostonnak azon idő kultúrszintjéhez mérten igen figyelemreméltó felelete így hangzik: A csillagokban rejlő misztikus erőket semmiféle asztrológus nem igazolhatja hitelesen. Hisz azok konstellációját sem értjük; hogy lehetne segítségükkel bármit is megmagyarázni a földön. (V. 3.)

Mások a fátumszerűséget a causalis connexióban (okozati összefüggésben) veszik észre, amelyre Cicero is utal a De deorum natura c. művében. Az okoskodások e téren következő módon szoktak hangzani. Minden cselekedet az előző okok hatása folytán jó létre. Ha az okok és okozatok láncolata előre meg van állapítva, akkor nincs szabadakarat s a fátum intézi az emberi sors alakulásait. Ha nincs megállapítva a nevezett kapcsolat, akkor nem lehet fátumról beszélni, de a Deus praescius (Isten előretudása) törlődik a létezők sorából. A Gondviselésnek mindkét esetben súlyos a helyzete. Ez a tétel is tanúsítja, hogy Szent Ágoston Róma problémáját az egyetemes emberi lét kérdésévé tudta kiszélesíteni.

Szent Ágoston nem tagadhatja az okozati kapcsolat létezését, mert a normális emberi cselekedetek lényege pusztulna el, ha a fontolgotást feleslegesnek vallaná. De másrésről bölcséleti elmélyedéséből eredőleg az előretudást sem törölheti ki az istenség fogalmi köréből az egész idea összeroskadása nélkül. Ha továbbá a magas hatalmak valamelyes beavatkozását fel nem tételezné a világ élete futásába, a mindenséget a véletlen szeszélyeinek dobná oda áldozatul. Akármily nehéz eme fogalmak összeegyeztetése; ha nem is látjuk tisztán a

tényezőket, amelyek révén akár az egyetemes világrend, akár az egyes cselekedet is létrejön, lemondani egyikről sem lehet anélkül, hogy a lét az érthetlenség homályába ne merüljön.

Az okozati kapcsolat ellenére is a szabadakarat mellett szól öntudatunk tanúságtétele: „Érezzük és tudjuk, hogy bármit cselekszünk, az a mi akaratunk közbejöttével történik. (V. 9.) Minden emberi cselekedet bizonyos okok hatása alatt jó létre, igaz. De a mi akaratunk is az okok rendjébe tartozik. Benne van, mint adottság a maga összes tulajdonaival együtt, amelyekhez a szabadság is hozzátartozik. A legfőbb lénynek annyiban van alávetve, amennyiben erejét, működési képességét tőle nyeri. Ám azután önállóan fordulhat a jó vagy rossz felé. Isten a maga alaptermészetének megfelelőleg csak jóra ösztökélheti. „A rossz akaratú elhatározások tőle nem származhatnak, mert ezek a természet ellen irányulnak, amely pedig az ő műve. (V. 9.)

A szóbanforgó emberi szabadságot, amelynek lényege a „recte vel perperam vivere (V. 10. az eszményi irányú vagy gonosz élet) kialakíthatására irányul, az Isten előrelátása sem rombolja le. „Nem azért vétkezik az ember, mert az Isten előrelátja; sőt éppen azért bizonyos, hogy őt személyében terheli a felelősség, amikor vétkezik, mert az, akinek előretudása csálthatatlan, úgy látja, hogy nem a fátum, nem a véletlen, nem valami más, hanem ő maga fogja elkövetni a bűnt, aki, ha nem akarna, nem kellene vétkeznie”... (V. 10.) „Abból, hogy az Isten előre tudta, mit fogunk akarni, nem következik, hogy a mi akaratunktól nem függ semmi sem. Hisz, aki ezt előre tudta, nem olyasmit tudott előre, ami nem létezik. Ennélfogva az, aki előre tudta, mit fogunk akarni, természetesen nem valami nem létező, hanem reális dolgot látott előre, bizonyára azt, hogy az ő előretudása ellenére is van valami érték a mi akaratunkban.” Éppen azért nincs ok, amely arra kényszerítene bennünket, hogy az Isten előretudásának elfogadásával tagadjuk a szabadakaratot vagy megfordítva; ellenkezőleg, mindkettőt magunkévá tesszük és hűségesen valljuk; „amazt azért, hogy helyes legyen a hitünk, emezt pedig azért, hogy nemes legyen az életünk”... (V. 10.)

De talán Róma bizonyos eszményeknek köszöni a maga nagyságát, amelyek egyes, az egész nép gondolkodásának értékes elemeit tükröztető jellem típusok előtt lebegtek. Sallustius ilyenekül a dicsőségsszomjas Caesart s az emberek jóvéleménye után áhító Catót emeli ki a római történelem folyamából.

Ezek az eszmények bármint formálódtak ki az illetők lelkében, akár bizonyos benső mechanizmus, akár az akaratú szabadság szülőiteinek tekintsük azokat, a feljűk való tervszerű törtetés mindenesetre a jövőnek bizonyos mérvű meghódítására irányult, sejtetve valamely formában az okozati kapcsolat befolyásolásának lehetőségét.

Szent Ágoston mérlegre teszi ezen, a rómaiak előtt legnagyobb becsben álló ideálokat. Ha nem is tekinti azokat teljesen súlytalanoknak, az élet általános céljának távlataiban jelentékeny fogyatkozásokat is fődöz fel bennük. Az eszmények az ő meggyőződésének levegőjében a létnek a transzcendens világba nyúló oromzatai. Ha tehát akár a cél szempontjából, akár a megvalósításukra alkalmazott eszközök tekintetében nem érnek fel a magasba, a tökéletes élet („recte vivere” V. 10.) alap gondolatát tárgyi értelemben szolgálni képesek nem lesznek. A dicsőség az erény jutalma szokott lenni. Ha azonban valaki cél gyanánt tűzi ki maga elé, ott már nincs igazi erény. (V. 12.) A dicsvágy magában véve fogyatékos. Ám akik az alacsony szenvedélyeket az eszményi javak szeretetéből nem zabolázzák, jól teszik, ha legalább dicsőségvágyból fékezik azokat, mert így nem válnak ugyan szentekké, de legalább kevésbé lesznek visszataszítók. (V. 13.)

Ezzel kapcsolatban némileg sejteti immár Szent Ágoston az ő művének alap gondolatát. Ha az ünnepeltetés vágya helyébe az Isten dicsőségének óhajtozása lép, az emberi cselekedetek egyszerre a legobjektívabb mérték alá kerülnek, amely nagyon élénken előtűnteti a pusztán immanens jellegű eszményeinkhez tapadó földi salakot. (V. 14.) Minthogy a római nép történetében a pusztán földies dicsőségvágy is számos önfeledő, nemes fellángolást eredményezett, az Úr az időleges jutalmat nem vonta meg tőle. (V. 15.)

Ámde a földi civitas (= város, állam, ország, polgárság) szeretete csak emlékeztetőjelül szolgálhat arra nézve, mekkora áldozatot, lelkesültséget érdemel a mennyei civitas, amely értékben annyira különbözik az átmenetitől, „mint az ég a földtől, az örök élet az ideiglenes vigasságtól, a szolid dicsőség a talmi magasztalásoktól”. (V. 16.)

Az itt megállapított tételek ma is szolid értékek gyanánt állanak előttünk. Azokat a következtetéseket azonban, amelyeket belőlük Szent Ágoston a pogányok túlvilági sorsára vonatkozólag levon („az Istennek nem volt szándékában, hogy örök életet adjon nekik az ő égi országában” V. 15.), igen aggodalmas dolog lenne elfogadnunk. Ez érdemben kénytelenek vagyunk bevallani Newmannel: Nem tudjuk a pogány világ rendeltetését az Isten terveiben. (Vö. Rickaby, w. c. 21.) Ezzel a megjegyzéssel bizonytalannal nem sértjük meg a tiszteletreméltó egyházatya emlékét. Hiszen maga sem restellte több ízben bevallani, hogy az élet számos kérdésében, ahol a Szentírás nem gyújt erőteljesebb világosságot, ő is csak küzködik az igazságért. (Vö. Ep. 93., 25.; Ep. 158. 15. etc.) Kéri is kortársait, hogy, bármit írt, szabadon mérlegeljék s ne szeressék őt jobban, mint a katolikus hitet. (De Trin. III. 2. et passim.)

## 7. A politheizmus „theológiája”

Szent Ágoston a maga szemlélődéseiben úgy találta, hogy a sokistenhívő vallási rendszer semmiképpen sem alkalmas a római köz- és magánélet értékszámába menő alakulásainak megfejtésére. Újólág erre a kérdésre irányozva a figyelmét, egy szempontból némiképp megkorrigálja önmagát. A pogány istentanról oly értelemben nyilatkozott, mintha az az alanyi világnak bizonyos megsejtett, szolid értékekre vonatkozó, de merőben immanens jellegű kicsapódása volna. Most azonban készséggel elismeri, hogy a rómaiak felfogásában olyfajta hit is felcsillan, amely az isteneket nem egyenesen az élet múltó előnyeiért, hanem bizonyos transzcendens értékekért, nevezetesen a boldog örökkévalóságért kívánja tiszteletben részesíteni. Szent Ágoston eme tárgyat illetőleg kénytelen annak igazolására vállalkozni, hogy ez a potenciális energia a római istentan szövevényeiben valósággal örökre a hamu alatt lappangó parázs marad. Mi volt az adott helyzet? A római istenek a képzelet játékaik folytán egyre szaporodtak, de meghalni nem tudván, meg kellett osztzkodni az élet birtoka fölött. Joghatóságuk ilymódon oly szűk körre szorítkozott, hogy egyben-másban koldusabbak lettek az egyszerű halandóknál.

Csak egy-két példára akarunk itt hivatkozni a kérdés megvilágítása kedvéért. Míg a gabona a földben van, Seia hatalma alá tartozik; ha kibújt, már Segetia védi; ha a szár csomóba szökik, Nodatus a gondviselője; ha a levél még nem fejlett ki, Volutina volt a segítségére; a leveles gabona már Patelena gondjai alá került; ha a kalász fejlődött, Hostilinához kellett imádkozni; mikor a virágzás kezdődött, Flora jutott szerephez stb. (IV. 8.) A fejlődő emberi élet körül ugyanígy aprózódott el az istenek szerepköre. A születő gyermeket Opsnak gondjaiba kellett ajánlani, a sírót Vaticanus, a fekvőt Cunina, a szopót Rumina, az állót Statilinus, a közeledőt Adeona, a távolodót Abeona védelmébe; hogy értelmük kiváló legyen, Menshez, hogy jóakarátúak legyenek, Volumnushoz és Volumnához kellett fordulniuk stb. stb. (VI. 21.) A tájékozódás az istenek tömegében meglehetősen súlyos kötelezettséget rótt a római népre, ha nem akarta magát kitenni a veszedelemnek, hogy a felhívott istenségtől oly kegyeket kérjen, amelyek osztogatása az ő illetékességi körén kívül esett. Ha tehát a római hasztalanul kérte bort Nymphá-tól, vizet Bacchustól, hogy képzelhető, hogy az örök életért lett volna bizodalma esedezni hozzájuk? Az illetéktelenül megkeresett istenség bizonytalannal ily választ adott volna neki: „O homo, putas-ne in potestate nos habere vitam, quos audis non habere vel vitem? (VI. 1. Ó, ember, hogy gondolod, hogy mi az élet fölött rendelkezünk, amikor azt hallod, hogy az élelem sincs birtokunkban?) (Sic! a szójáték kedvéért.)

Maguk a rómaiak is igen elevenen érezték az ő lelki helyzetük fonákságát. Egy, a maga adott viszonyai között igen rokonszenves férfiú, Terentius Varro, kísérletet is tett arra, hogy rendezze valamiképp a római istenvilág anarchiáját. Meleg szeretettel csüngött a római múlton, így érthető meg, hogy népe tévelygéseit is enyhébb bírálatban részesítette, mint műveiben számos helyütt megnyilatkozó értelmi erejétől várni lehetett volna. A római istentan riasztó kinövéseit szemlélvén, munkáiban valami szellemi vihart igyekezett támasztani, hogy megtisztítsa vele az Olympus miazmás levegőjét. Antiquitates a címe annak a műnek, amellyel ezt a célt elérni törekedett. Szent Ágostonnak nagy hálával tartozunk azért, hogy ennek az immár elveszett műnek legalább egy-két jellegzetes részletét fenntartotta az utókor számára. Igen jellemző, mint Szent Ágoston megjegyzi, hogy a munka 41 könyvéből az első 25-ben az emberi dolgokról tárgyal, csak azután emlékezik meg az istenekről. Varro maga azzal okolja meg ezt a beosztást, hogy a festő előbbrevaló a festménynél. Tehát az ő felfogása is nyilván elárulja, hogy az istenek természetében semmi realitást nem fődöz fel. (VI. 4.) Vagy ha látott is valamit, a képzelmi elemeket bizonyonnyal gazdagabbnak tartja az istentanban megnyilatkozó objektív igazságnál.

Kritikája minden kímélete mellett is lesújtó.

Szerinte három faja van a theológiának: mithosi, fizikai és polgári. Az elsőt a költők művelik. Csupa színes mesékből áll, amelyek olyan tulajdonságokkal ruházzák fel az isteneket, amelyek az embereknek is csak a salakjához illenek. A második a bölcselők szellemi területe. Az istenek mibenlétével foglalkozik – nagyobbára az iskolák falai között. A harmadik a városokban járatos. (VI. 5.) Úgy látszik, a legtöbbrre a bölcselők theológiáját becsüli. A dii fabulosi, vagyis az első csoport s a dii civiles, vagyis a harmadik csoport szomorú azonosságát példákkal kénytelen igazolni. (Vö. De civ. Dei, VI. 7., 9.)

Seneca hasonló értelemben kesereg egy, ugyancsak elveszett, a babonákról tárgyaló művében. Méltatlankodva emlegeti, hogy a halhatatlan isteneket hitvány anyagból emberek, vadállatok s halak formájában ábrázolják. S ezeket a durva képeket, szobrokat isteneknek merik nevezni, pedig ha valami módon megelevenednének, szörnyetegekként rettegtenék az embereket. A pogány kultusz eltévelyedéseit igen jellegzetes példákkal illusztrálja. Pszichopathológiai érdekességük miatt álljon itt egy-kettő közülük.

Az egyiptomi Osiris isten ünnepén annak mithikus elvesztét és megtalálását szokták az emlékezetben felidézni. Azok az emberek, akik valójában senkit sem vesztek el és senkit sem találtak meg, a gyásznak és az örömnak oly féktelen kitöréseit produkálják, aminőket az örület legszélő stádiumaiban lehet csak tapasztalni. „De legalább – úgymond – ennek a dühöngésnek megvan a meghatározott ideje. Még tűrhetőnek mondható, ha valaki évenként csak egyszer őrjöng. Ám menj fel csak a Capitoliumra. Örökre szégyenelni fogod azt a közszemlére kitett eszevesztettséget, amiben a hazug rajongás a maga hivatalos kötelességét látja. Az egyik arról tesz jelentést az istennek, hány óra van, a másik kezeinek mozgatásával azt mímeli, mintha mosdatná vagy kenegetné őt. Vannak, akik Junónak és Minervának a haját kívánják rendezni. Messze állanak nemcsak a szobortól, de a templomtól is, de ujjakkal oly mozdulatokat végeznek, mintha az istennő fejdíszét igazítgatnák. Mások tükröt tartanak eléjük. Ismét mások a bíróság elé tanúnak hívogatják az isteneket, vagy folyamodványokat tartanak eléjük s családi viszonyaikról informálják őket.” (VI. 10.) Szörnyű példák akkor is, ha ennek a megromlott lelkületnek a riasztó kinövésekben igen gazdag érzékies vonatkozásait nem vesszük figyelembe.

Ámbár Varro is, Seneca is a legnagyobb megbotránkozással veszik tudomásul mindezeket s szavakkal kegyetlenül ostorozzák a sokistenű rendszernek polgári theológiáját, de tetteikkel ők sem tudnak kiszakadni a babonák érchálózatából. (VI. 6., 10.) A római lélek tehát még a legkimagaslóbb egyéniségekben is meghajol a pogány istenek immanens jellege előtt. Mit lehetett tehát várni a hétköznapi szellemek transzcendens reménységeitől?



## 8. A bölcselek „theológiája”

Szent Ágoston a maga mélyrepillantó értelmével részletesen átvizsgálja Varro kritikájának eredményeit. Végelemzésben arra a megállapodásra jut, hogy a jeles római író a maga jóakarata filtráló munkájával is csak a tévelygések útvesztőit gyarapította. Az objektív igazság kedvéért azonban meg kell jegyeznünk, hogy Varro maga is eleven tudatában él a maga által megkonstruált vallási rendszer ingatagságának. Colophoni Xenophanes szavaival azt vallja: „Hominis est haec opinari, Dei scire”. „A vallási kérdésekben az ember csak véleményt nyilváníthat, a tudás az Isten kiváltsága”. A világ számos nagy szellemével egyetemben nagyon érzi, hogy ebben a fontos dologban nem találgatásra, hanem biztos ítéletre lenne szüksége. Amennyiben a gyengeségét őszintén bevallja, ez a körülmény sok-sok tévedése ellenére is közel tudja őt hozni a szívünkhöz. (Vö. VII. 17.)

Hogy Szent Ágoston minő formában lát törvényt a dii fabulosi és civiles fölött, annak ismertetése itt mellőzhetőnek tetszik. (Vö. 1. VII.) Csak a bölcselek theológiájára kívánunk itt figyelmet fordítani, ahol a kiváló egyházatya szelleme több-kevesebb szolid értéket sejt s ahol immár a helyi s időbeli hangulatok kevésbé divinizálódnak s az életproblémák az egyéntől alkalmas távolságban helyezkedvén el, rajtuk az érzelmi világ színező tendenciája kevésbé érvényesül.

Amennyiben a filozófusok a bölcsesség kedvelői, a bölcsesség pedig Szent Ágoston szerint igazában maga az Isten, eleve sejteti azt a magas mértéket, amelyet velük szemben alkalmazni fog. (VIII. 1.) Ezen alapon azután kevésbé méltányolja azokat a bölcseleket, akik – mint Thales, Anaximander, Anaximenes, Anaxogoras, Diogenes, Archilaos – valami holt anyagból indulnak ki vizsgálódásaik megejtésére. (VIII. 2.) Hiszen akkor az anyag eredetének problémája megoldatlan marad. Már nagyobb melegséggel fordul Sokrates felé, aki, úgy látszik, a világ végső okát az Isten akaratában látta, a hozzá való felemelkedést pedig a tiszta erkölcsökből remélte, bár a legfőbb jó fogalmi köre még mindig elég homályos nála. (VIII. 3.) Legtöbb rokonszenvet Platon iránt tud tanúsítani, akiben éppen azon problémák keltették a legnagyobb érdeklődést, amelyek őt is a legelevenebben foglalkoztatták vizsgálódásai folyamán. Platon szerint a bölcsesség „cselekedetekben és szemlélődésben” tevékenykedik. (VIII. 4.) Ezt a megállapítást Szent Ágoston nagy lelkesedéssel fogadja, mert ő az elméleteket, mint már említők, nem talán a szellemi tornák előkelősége s azon magas szórakozások szempontjából értékeli, amelyeket azok nyújtani képesek, hanem a gyakorlati jelentőségük, a szép élet kialakítására vonatkozó hasznavehetőségük szerint.

Meg kell itt jegyeznünk, hogy Szent Ágoston a jelek szerint Platon iratait eredeti szövegükben nem tanulmányozta. Nyilván erre vall az a föltevése, hogy a bölcseletnek természeti, észbeli és erkölcsi kategóriákba való beosztása (theologia naturalis, rationalis, moralis) Platontól ered (VIII. 4.), holott tényleg ez csak Platon követőinél található. Az az elismerés tehát, amellyel ezt a hármast beosztást honorálja, (cc. 6, 7, 8.), nem egyenesen Platont, hanem a platonikusokat, közelebbről, mint később látni fogjuk, a neoplatonikusokat illeti meg.

Minthogy Szent Ágostonnál a megnyugtató s teljesen kielégítő létmagyarázat az Isten, Platonnál és a neoplatonikusoknál pedig a legfőbb Lény iránt igen nagy szeretetet fődöz fel, a régi világ filozófusai közül őket kell igazi bölcseleknek (az istenség kedvelőinek) tekintenie. Bizonyos, hogy az istenfogalom tisztázása érdekében igen jelentős úttörő munkát végeztek s Szent Ágoston is az ő szellemi szárnyaikra támaszkodva emelkedik a szemlélődések magas régióiba.

Bármi létezik a világon, az a platonikusok szerint vagy test, vagy élet (lélek). Az utóbbi, mivelhogy értelmes, magasabbrangú létforma az előbbinél, amely érzéki. A lélek a testi életjelenségekről ítéleteket formál. Ezt nem tehetné meg, ha nem volna előkelőbb species (létfaj). De a lélek különbözőképpen ítél az érzékek alá eső dolgokról. Az eszesebb tisztábban

lát, mint a korlátolt; a gyakorlottabb szellem biztosabb ítéleteket formál a kevésbé kiműveltnél. Ez nem történhetné meg, ha lényünk alkotórészét képező magasabb species változó nem volna. Innen következették, hogy bennünk nem a „prima species” (az első, az ősi létfaj) lakozik s kell lennie valaminek, ahol a species a maga változatlanságában van jelen. Másszóval minden test és lélek csak attól eredhet, aki „egyszerűen létezik”. „Reá nézve nem más dolog létezni, mint élni, mintha nem élve létezhetnék; nem más dolog élni és érteni, mintha értelem nélkül élhetne; nem más dolog érteni és boldognak lenni, mintha képes lenne értelmes és boldog nem lenni, hanem, ami reá nézve élni, érteni s boldognak lenni, ugyanaz egyúttal létezni is”. (VIII. 6.)

Ámde nem csupán a létezés okát kutató theologia naturalisban, hanem a megértés alapelveivel foglalkozó theologia rationalisban is fennen ragyog Szent Ágoston előtt Platon fölénye az érzéki dolgokhoz tapadó epicureusok és stoikusok fölött. (VIII. 7.) Mégis kivált az erkölcsbölcsletben tűnik fel előtte igen magas értéknek a platonikusok filozófiája, amely az embert boldoggá tevő legfőbb jót nem a testben, nem is pusztán a lélekben, nem az emberen kívül eső javakban (dicsőség, vagyon stb.), hanem egyenesen az Istenben keresi. (VIII. 8–9.) Épp azért jutottak az összes bölcselők közül a legközelebb a keresztény gondolkozáshoz. Hogy honnan vette Platon ezt a világosságot, arra nézve Szent Ágoston azt a sejtelmét fejezi ki, hogy a Szentírás értelmezőitől hallhatott egyet-mást az igaz Isten létére vonatkozólag. Nehéz volna egyébként elképzelni, miért szereti Platon az Istent ily elnevezéssel illetni: „aki létezik”, hacsak a Szentírás ama helyéről nem tud: „Én vagyok, aki létezem”. (Ego sum, qui sum. Exod. III. 14. De civ. Dei, VIII. 11.)

Ámde a magas tulajdonok mellett, amelyeket Szent Ágoston Platonban és a platonikusokban észrevesz, az árnyfoltokat is meglátja s kiemeli náluk. Idegenkedő érzéssel emlegeti, hogy a felismert legfőbb életelv megmarad az ő pusztá elméleti dicsőségüknek; gyakorlatban mindnyájan sürgetik a pogány istenek kultuszát. (VIII. 12.) Riadozva emlékezik meg a platonikusok daemionológiájáról, amelynél fogva az istenek és emberek közé egy halhatatlan, de emberi szenvedélyekkel felruházott lénycsoportot képzelnek s méltatlankodva utasítja vissza a platonikusok azon igényét, hogy az emberek tisztelettel viseltessenek olyan lények iránt, akik csak kint okoznak s gyűlöletet sugalmaznak.<sup>1</sup>

A daemionológiával való foglalkozás alkalmat adott Szent Ágostonnak arra, hogy megemlékezzék a szenvedélyek lélektanáról s pár szóval körvonalozza idevonatkozó, kiváló éleslátással tanúskodó véleményét. Aulus Gellius Noctes Atticae című műve alapján ismerteti a stoikusoknak az érzelmi világot illető tanításait. Szerintük az irracionális világnak lényűnkre gyakorolt hatásait nem áll módunkban távortartani önmagunktól, de a bölcslet éppen az jellemzi, hogy nála a szenvedélyek nem nyerik meg az ész helyeslő ítéletét. (IX. 4.) Hogy a stoikusok, valamint a platonikusok az ész vezető szerepét biztosítani kívánják az ember belső világában, ez mindenképp helyeselhető. Ám a stoikusok az irracionális mozgalmaktól való idegenkedésükben túlzásba estek, amikor a szenvedélyt általában véve gyengeségnek, tehát valami hibának vették, amelytől szerintük a bölcsnek meg kell szabadulnia. Az a lelki nyugalom, amelyre a stoikus pl. az irgalom érzésének irtogatása révén vágyakozik, valamiképpen az emberi lélek megdermesztésére, a nemes emberiség megcsonkítására szolgál, amely állapot a természet harmóniájának megbontása miatt igazi nyugodtságot sohasem eredményezhet. Belátták már ezt Zeno, Chrysippus és Cicero is, akik bizonyos nemes szenvedélyeket kárhóztatás nélkül engednek behatolni a bölcsök lelkébe. (IX. 5.)

<sup>1</sup> Jegyzet. A daemon szót a modern nyelvhasználat gonosz szellem, tisztátalan lélek értelmében veszi. Eredetileg a szó jó és rossz szellemeket egyformán jelentett. A neoplatonizmus azonban az ő tantételeiben igen nagy hajlandóságot mutatott arra, hogy révükön a régi mithológia isteneit vezesse vissza új honossági joggal a maga vallási rendszerébe. Szent Ágoston eme veszélyes tévelygés ellen foglal állást az ő De civitate Dei-jében. (VIII. 16–18.)

Az irracionális természet felfogásának ezen fázisában Szent Ágoston bizonyos tapogatózást fődöz fel az igazság s így a keresztény eszmerend irányában. Ezen utóbbi képviselőjében hangsúlyozza, hogy a szenvedélyek magukban véve közömbös morális tünetek, mert az irracionális természetnek akaratlan kiadásai. Csak akkor válnak rosszakká, ha az ész nem az isteni akarat szellemében él azokkal. „A mi disciplinánkban nem annyira az iránt történik érdeklődés, vajon haragszik-e a jámbor lélek, mint az iránt, miért haragszik; nem annyira az iránt, szomorú-e, hanem, hogy miért szomorú; nem annyira az iránt, fél-e, hanem, hogy mitől fél. Haragudni a bűnösre, hogy megjavuljon; együtt szomorkodni az élet sújtottjával, hogy megenyhüljön; félteni a veszélyben forgót, hogy el ne pusztuljon: nem tudom, hogy ezekben az érzelmekben józan ésszel ki találhat korholni valót.” (IX. 5.)

Ezen az alapon pálcát kellett törnie a platonikusok daemonológiája felett, mert hisz Apuleius szerint a tenger forrongásaihoz hasonlóan örvényező szenvedélyek az észet is ellenállhatatlanul magukkal ragadják. (IX. 6.)

## 9. Az Isten-fogalom

A platonizmus mindenekfölött gazdag anyagot nyújtott Szent Ágostonnak az Isten-fogalom tisztázására. Amidőn a kérdést boncolgatja, távolról sem kívánja azt az egyebütt hangoztatott tételét megváltoztatni: „Scitur Deus melius nesciendo”. (De Ordine, II. 16. „Az Istenről inkább azt tudjuk, hogy mi nem, mint azt, hogy mi.”) Szerepe csak arra szorítkozik, hogy az előtte, mint a „bölcse ség (= Isten) kedvelője” előtt megvillanó Isten-fogalmat a maga előkelőségének meg nem felelő árnyvonásoktól megszabadítsa.

Készséges lélekkel egyetért a platonikusokkal abban, hogy az értelmes lélek csak Isten világosságában való részesülés által lehet boldog. (X. 1.) örömmel osztozik abban a véleményben is, hogy az összes halandó és halhatatlan lényeknek egy Istent kell tisztelniük (X. 3.), mert ezzel a tétellel a platonikusok is elismerik, hogy a legmagasabb életelvet egységnek kell tekinteniük. Épp azért hibáztatnia kell a platonikusok következetlenségét, amelynél fogva latriát (Istent megillető tiszteletet) követelnek a daemonok számára is.

Mikor Szent Ágoston az Isten és az ember egymáshoz való viszonylatát vizsgálgatja, szemlélődéseinek olyan mezősegeire ér, ahol az ő elméleti munkásságának szinte a legörvendetesebb eredményeit tudta produkálni, s amelyhez személyes élményei is a legboldogítóbb emlékekkel kapcsolják. Épp azért szinte elevenen megérezhetőleg árad a lelkéből az édes melegség, amikor ennél a kedves témánál időzik.

Az Úr bennünk lakik. Tehát mi templomok vagyunk. A szívünk az oltár, amelyen véres áldozatokat ajánlunk fel neki, valahányszor a „vérig” küzdünk az igazságért; illatáldozatokat, amikor szeretettől lángolunk; ajándékokkal kedveskedünk neki, amikor az alázatosság érzései fakadnak fel lelkünk talajából s dicséretére nyílnak ajkaink, ő a mi tisztító erőnk. Feléje törtetünk szeretetünkkel és boldogok azért leszünk, mert az ily magasztos cél által tökéletesekké válunk. A legfőbb érték a hozzátapadás. Ölelése erényekre termékenyít meg. Hozzá kell vezetnünk azokat is, akiket szeretünk. Aki nem tiszteli őt, nyomorult lesz, mert nélkülözni kénytelen a boldogság kútfejét. Az áldozatok csak őt illethetik meg. (X. 4.) S mi lehet ez az áldozat? „Minden munka, amelyet azért végezzünk, hogy szent szövetségbe olvadhassunk az Istennel.” (X. 6.) Az emberi cselekedeteket meg kell tisztítani az önzés rozsdafoltjaitól s a pusztá földies célkitűzés elértéktelenítő hatásaitól. A valódi értékek azok, amelyek bele tudnak illeszkedni az örökkévalóság távlataiba. Ez a gondolat végtelenül termékeny. Kulcsot ad a kezünkbe a földi életnyilvánulások átmeneti jellegének megértéséhez. Itt a cél a hullámzó életviszonyok futólagos alkalmosságából bukkan elénk. A lelki erők, amelyek megvalósítására törnek, akármily nemesek legyenek is önmagukban, szükségképp osztoznak az ő informáló alapgondolatuk hervatagságában. Ha azonban a célok az örökkévalóság jegye alá kerülnek, belső élményeink egy végtelenbe

feszülő fonal körül kristályosodnak meg, amely közölni tudja az egyébként tünékeny lelki mozgalmakkal a maga előkelőségét s az emberi cselekedetek „res divinae”, isteni dolgokká válnak. Ezen az alapon igazolja Szent Ágoston, hogy pl. az emberekkel szemben tanúsított irgalom, ha azt nem az Istenért gyakoroljuk, nem igazi áldozat. Csak ha érette megy végbe, akkor veszi el efemer jellegét s a pusztán emberi cselekedetek alacsony színvonalát. (X. 6.)

Az áldozatoknak, a latriának kizárólag az élet legfőbb principiumára kell irányulniuk. Az istenségnek ezen abszolút fölénye kivételt nem tűrhet. Az angyalok és a szentek tisztelete is csak úgy értelmezhető helyesen, ha az ő irántuk tanúsított tisztelet is végelemzésben az Istenre vonatkozik. „Velük együtt képezzük ugyanis az Isten civitását, amelynek egy része mibennünk még a maga zarándokútját folytatja, a más része öbennük a boldogságot élvezi.” Egy civitasban élünk, ahol az Isten változhatatlan akarata a törvény. Tehát öbennük is csak az Isten akaratát tiszteljük, amelynek függvényei ők is, mint mimagunk. (X. 7.) Így az emberben benne rejlő tisztulási vágy kielégítéséhez nem kell theurgia, varázslat, mint Porphyrius kívánja. Hisz akkor a varázslónak nagyobb lenne a hatalma, mint az Istennek (X. 9–11.), hanem az életviszonyokban feltetsző isteni akarat aláztos elismerése.

Amaz abszolút fölény mellett, amellyel Isten rendelkezik a világmindenségben, nehezen érthető tulajdonai a láthatatlanság s a mozdulatlanság. Akik ezen vonásokat kétségbe vonják, úgy okoskodnak, hogy a láthatatlan lény látható műveket nem hozhat létre (X. 12.) s mikor az istenség közli az akaratát az emberekkel, valamely formában meg kell mozdulnia. (X. 13.)

Szent Ágoston a kérdés boncolásánál lényegileg a hitben keresi a megoldást. Ez a hit azt tanítja, hogy a láthatatlan Isten hozta létre a világot, amelynek látható jellegét nem lehet tagadásba venni. Hangsúlyozza az ő szemlélődései alapján, hogy a „temporalia movens temporaliter non movetur” („mikor időleges dolgokat hajt végre, időbelileg nem mozdul”). Bölcséletileg azonban őszintén bevallja: „Sicut autem ipse, qui fecit, ita modus, quo fecit, certe occultus est et incomprehensibilis homini.” (X. 12. „Amint ő, aki cselekedett, úgy a mód is, ahogyan cselekedett, örökre rejtve marad az ember számára.”)

Ez a kérdés, miként Suarez is hangsúlyozza, egyike a teológia legsúlyosabb problémáinak. (Metaph. disp. 30. sect. 9. n. 4.; Rickaby, w. c. 57.)

A platonikusok irataiban vannak bizonyos homályos utalások az Isten személyes életére, amelyeket Szent Ágoston szintén megrostál az ő nagy logikai érzékenységgel. Erről a kérdéstről később fogunk megemlékezni.

## 10. Az emberi lét három nagy kategóriája

Szent Ágoston a De civitate Dei első 10 könyvében súlyos elmarasztaló ítéletet mond ki a pogány életfelfogás fölött, amellyel szemben érdemleges védekezésről nem is számol el a történelem. Amint észrevehettük, nem a merő tagadás álláspontjáról szemléli a pogány értelmi és érzelmi világ megnyilatkozásait. Amikor romba dönti a pogány istenek hajlékait, gondos szeretettel kutat mindazon építőkövek után, amelyeket őstermészetünkben rejlő nemes érzék faragott ki valamely mélyebb igazság szimbólumának s azokat megtisztogatván a hozzájuk tapadó portól és salaktól, értékesíteni igyekszik annál az épületnél, amelyet a lelke előtt lebegő magas ideálok számára megalapítani készül. Elmélyedéseinek negatív és pozitív eredményei egyformán segítenek törögetni az utat a következő korok világképének kialakítására. Amikor a pogány tévelygések hálózatát a józan ész világánál rideg, leplezetlen formában szemlélteti, kortársait fájdalmas, de üdvös öndiagnózisra tanítja. Mikor azonban az antik életfelfogás nemes elemeit ünnepli, a hagyományok aranyfonalainak továbbszövésével erőteljes önbizalmat ébreszt s annak a gondolatnak készít propagandát, hogy az élet mélységeiben való bolyongás sohasem tekinthető meddő munkának; hogy bizonyos igazságok megérintése nem tekinthető bizonyos helyek és idők kiváltságának; hogy tehát a múltat még sem kell egészen eltemetni.

A De civitate Dei első tíz könyve bizonyos fokig magában is lezárt egészet képez. Nevezetes eredménye, hogy a pogány hitvallás nem képes megállni az értelem fénysugaraiban s a rajta nyugvó életfelfogás a lét értelmét nemcsak, hogy megmagyarázni nem tudja, hanem inkább szaporítja az emberi élet különben is súlyos problémáit.

Ám a per excellentiam negatív művelet szükségképp maga után vonta azt a kötelezettséget, hogy Szent Ágoston a régi világkép értékes elemeiből s az ezek tisztító fuvallatának szánt új gondolatokból egy határozott körvonalakkal megkonstruált rendszert is megalkosson, amely a lerombolt életfelfogás helyére léphet s amely, ha nem is szünteti meg teljesen, de legalább megapasztja az élet kínzó kérdéseit. Ez a törekvés valósul meg a De civitate Dei következő könyveiben. A hit itt is, miként az első részben, csak a távolban csillogó irányjelző gyanánt szerepel. Feléje az úttörő munkát kiváltképp az értelem teljesíti.

Az újplatonikusok az Istenben test nélkül való, örök életelvet látnak. Oly igazság ez, amely a legszebb harmóniában van a kinyilatkoztatással. A keresztény lélek a maga logikájának útjain is csak ilyen ős principiumban tud megnyugodni. Ha az Isten anyagtalan, helyre nincs szüksége. Ha örök, az idő korlátait sem ismerheti. Az idő s a hely a világ lett dolgainak változásaihoz van kötve. (XI. 4–6.) Az örökkévalóságban nincs hullámlás s így a világ létesülése előtt térről s időről nem lehet szó.

Ugyancsak a kinyilatkoztatás, de egyben a logika sugalmazása szerint is az Istent egyszerű s épp azért változatlan lénynek kell képzelnünk. „Nem más dolog nála a minőség és a lényeg.” (XI. 10.) Ezt a tételt semmiféle más lényre nem lehet alkalmaznunk. A világ teremtésével elő állott új helyzet semmit sem módosított az Isten változatlanóságán, mert az egyszerű lényeg ugyanaz maradt, csak a benne élő időtlen, örök tervek öltének testet a világ alakulataiban. (XI. 4.)

Azon minőségek között, amelyek egyúttal a lényeket is alkotják Istenben, a jóság is ott szerepel. A Szentírás azon helye után: „Legyen világosság! és lőn világosság”, ott van a következő mondat: „és látá Isten a világosságot, hogy jó”. (Gen. I. 3–4.) Ugyanaz a megjegyzés szerepel a többi teremtmények létrejötte után is. Így minden, ami csak az Isten teremtő akaratából létesült, a jóság jellegét viseli magán – az ősi életelv ezen minőség-lényegének kiáradásaként. A Platon szellemében megcsillámló világosság ugyanily eredményhez jut. Itt a jóság a teremtés oka s az a meggyőződés nyilatkozik meg, hogy csak jó került ki a Teremtő kezéből. (XI. 21.)

A hit tehát – mindjárt a Genesis első lapjain – megnyugtató tájékoztatást nyújt az életnek egy nagy kérdésében. „Ki teremtette a világot? Az Isten. Mi által teremtette? ‚Legyen’ szava által. Miért teremtette? Azért, mert jó.” (XI. 21.)

A teremtés műveiben Szent Ágoston eszményi felfogása szerint elénk tűnik az ősi életelv személyes lényegiségének valamelyes vetülete. Az Atya szüli a Fiút, azaz a bölcsességet, aki által létrejött minden. A Szentlélek az Atyának és Fiúnak lehelete, bizonyos értelemben szentsége, mert bár az Atya és Fiú is szent, különösen mégis a harmadik isteni személyt nevezük szentnek. (XI. 24.) Ez a szentség egyértelmű az abszolút jósággal. Mikor tehát a teremtményeknél a fönnebbi hármast feltesszük, a Szentháromság személyei adják meg rájuk a feleletet s a világ értelmére a három személyű ős elv derít világot.

A világ léte s rajta a mi létünk nem magunktól ered. A világban egy kész adottságot veszünk tudomásul. Az emberek létesülése ugyancsak adott törvények szerint történik. Ha mi lennénk a természet kútfejei, megszültük volna az emberi létnek reánk nézve legkiválóbb értékű kategóriáit: a bölcsességet s a boldogságra vezető szeretetet s nem keresnők azokat másutt. „Most azonban, minthogy a természetnek az Isten a létoka, hogy igazán helyesen gondolkodjunk, őt kell tekintenünk mesterünknek; hogy boldogok legyünk, benne kell észrevennünk a belső édességek ajándékozóját. (XI. 25.)

Lelki életünknek amaz elemei, amelyeket az öntudat közöl velünk, valamiképpen ezen háromszemélyű ős elv felé való lendületről tesznek tanúságot. „Mert vagyunk; tudjuk, hogy

vagyunk és szeretjük létünket és tudásunkat.” (XI. 26.) Ezzel a tétellel Szent Ágoston egészen a pozitív pszichológia talajára lép. Szükségét érezte annak, hogy mindenekelőtt a lét bizonyosságát igazolja, amennyiben a szkeptikus árnyak – valósággal a logika törvényeivel űzött játék gyümölcsként – ott kísértettek minden pozitív jelenség értelmezésénél. Felveti hát a gondolatot, nem tévedés-e az ő okoskodásának fundamentomává tett, ezen hármas kategória. „Hátha csalódom!” Felelet: „Ha csalódom, létezem. Hisz aki nem létezik, nem csalódhatik ... Minthogy vagyok, tévedésem esetére is hogyan csalódhatnám abban, hogy vagyok, amikor ha tévedek is, biztos, hogy vagyok?” (XI. 26.)

Eme nagyfontosságú szavak a lét bizonyosságát az életnyilvánulások ismeretére alapítják. E téren a feltételezett tévedés nem dönti meg a létezés érvényességét, hiszen a lét szempontjából teljesen közömbös, minő az életnyilvánulás formája. Ha már életnyilvánulás, lét nélkül el nem képzelhető. Amily evidens ez a tétel, hogy vagyunk, éppoly kézzelfogható a másik, hogy tudjuk, hogy vagyunk. Tévedés itt sem foroghat fenn. Hisz ha csalódásban ringatózunk is létünk ismerete felől, akkor az illúzió a tudásunk, de a tudás mégis csak fennáll. Azután szeretjük létünket s a reá vonatkozó ismeretünket. Okoskodása itt is ugyanazt az utat követi: „Nem csalódom abban, hogy szeretem magam, minthogy azokban, amiket szeretek, nem csalódom ... Még ha azok tévesek volnának is, igaz volna, hogy legalább is a tévedéseket szeretem”. (XI. 26.)

Bár eme hármas adottság az öntudat reáélméseiiben mindenkor változatlanul tapasztalható, ám akármily időben tesszük is azokat megfigyelés tárgyává, az emberi berendezettségnek bizonyos potenciális állapotát ismerjük meg bennük. A fejlődés, amely ezen adottságok keretein belül végbemegy, nem a külső világ elemeinek mechanizmusát mímeli, amelyről egyszerűen csak tudomást veszünk, hanem az ismeretben, az érzelmi világban bizonyos normatív mértékek is érvényesülnek, amelyek alkalmazásában egész lelki valónknak önálló szerep is jut. A lelki jelenségek ezen a réven nehéz bonyolulatot tüntetnek fel annál is inkább, mert maguknak a normáknak is van bizonyos változatlan adottságuk s a hozzájuk való simulás egy, a mi potenciális lelki elemeink alakítására, tehát változtatására hivatott, de tudatunkban változatlanul ismert belső souverainitas segélyével történhetik. Valamiképpen tehát az eszményi létben merev vázát fedezzük fel a létezési formáknak, amelybe a mi átmeneti létünk hajlékony elemei bekapcsolódnak.

Az ide megkívántató orientációnál igen előkelő szerep jut az értelemnek. Ámde nem szabad felednünk, hogy értelmi világunk tartalma az igazság és hamisság elemeiből tevődik össze. A reális igazság minden tévedésünk ellenére is változatlan marad, de hát az emberi élet mégis lepereghet a tévedések homályában s végtelen sok igazság örökre elburkolva marad előttünk. Az angyalokra vonatkozólag említi Szent Ágoston, hogy azoknak kettős ismeretük van. A dolgok okait mintegy az alakító mindenhatóság műhelyében ismerik meg, de mint teremtmények a létesült művekről önmagukban is alakítanak ki fogalmakat. A két megismerés nagyon elütő értékű. „Ott ugyanis mintegy a Nap világosságában, magukban pedig mintegy esti fényben ismerik meg a dolgokat. (XI. 29.) Az ember a maga teremtett helyzetében az Isten-szemléletnek az angyalokéhoz hasonló kiváltságában nem osztozkodhatik s pusztán a teremtmények közvetítésével szerezhethet ismereteket. Ezek azután szükségképpen a lux vespertina (esti fény) derengésében fognak jelentkezni. Értelmünk fénye ezernyi alakulásnak találja meg a kulcsát, de a törvény, amely szerint a tünemények lejátszódnak előttünk, lényegileg homályos marad. A mi igazi világosságunk majd az angyalok világossága leszen. A lux diurna (nappali fény) az, amelynek vágya szüntelenül ég bennünk.

Amennyiben Szent Ágoston tekintete előtt az egyetemes lét nagy távlata áll, amelynek célját mindenkinek meg kell tudnia közelíteni, a tudományok közül egyetlen egyet talál, amely hivatottságunk ügyének a legnagyobb szolgálatot teszi s ez az erkölcsök tudománya. A

többiek értékét ezen szempontból le kell fokoznia, megállapítván, hogy azok közömbösek az emberi boldogságra nézve. (De moribus Eccl. I. 21.)

Ebben a nagyjelentőségű ismeretkörben nem lehet helye a tévelygésnek az életcél teljes összeroskadása nélkül. Épp azért itt nem tud megelégedni az értelem világosságaival. Vizsgálat alá veszi az irracionális világot is, hogy az ész annak ösztönös ujjmutatásaiban felkutassa mindazon ismeretelemeket, amelyek abban napvilágra törnek, hogy ezek is támogassanak bennünket a fontos létkérdések megoldásában. Megfigyelései ezen a téren azért is értékesek, mert nem csupán az ember belső berendezettsége az, amelyre figyelmet fordít. Gondját kiterjeszti a teremtményekben működő hajtóerőkre is, hogy a természeti dolgokban megnyilatkozó alapsajátságokból a teremtés koronájának belső törvényszerűségeire is következtetést vonjon.

Ha állatok volnánk, úgymond, a testi életet szeretnők. Ha fák, intenzív érzéssel semmit sem szeretnénk, de látszólag minden törekvésünk oda irányulna, hogy minél bőségesebb gyümölcsöket teremjünk. Ha kövek volnánk, nem hiányoznánk belőlünk a mi helyünk után való vágyakozás ... A súlyoknak lefelé vonzó ereje úgy tűnik elénk, mintha ebben nyilatkoznék meg a testek szeretete ... Épp úgy viszi a mi testünket a súlya, lelkünket pedig a szeretet mindenüvé ... „Amando imus”, mint egy helyütt röviden összefoglalja a test és a lélek tendenciáit. Minthogy az átmeneti dolgokban nem találunk megnyugvást, a lét legfőbb principiuma felé gravitálunk: „Ott a mi létünknek nem lesz halála, a mi ismeretünknek nem lesz sértődése.” (XI. 28.) Így forrad össze Szent Ágostonnál a hit tanítása a racionális és irracionális természetből kisugárzó gyakorlati ismeretekkel.

A „lenni” és „tudni” fogalmai mellett elsőrendű fontosságot tulajdonít a „szeretni” kategóriájának, amely azokat mintegy átöleli s értékileg minősíteni van hivatva. Hivatkozik a lét bizonyos kellemetlenségeire, de ezek ellenére is arra az ösztönös ragaszkodásra, amely a lét iránt tapasztalható bennünk. Meghalni a legnyomorultabb emberek sem akarnak. De az állatok s az alsóbbrendű lények is ezer jellel elárulják, hogy menekülni törekszenek a pusztulástól. A nagy általános törvényt: „a mi létünket szeretjük”, a gyakorlati élet állandóan igazolja. De a másikat is: „tudásunkat szeretjük”. „Ép elmével siránkozni mindenki jobban szeret, mint örült állapotban vigadni.” (XI. 27.) Az állatokban ész nincs, de van bennük bizonyos, a tudáshoz hasonló gyakorlati ismeret. (Uo.) Ebben a kérdésben Szent Ágoston egy mélyreható értelem helyes orientálódását sejteti. Azóta a tudományos kutatások az ösztönös életben megnyilatkozó gyakorlati tudásnak egész csodás világát tárták fel s gazdag fényt derítettek arra, a Szent Ágostonnál még nagyobbára sejtelemszerű igazságra, hogy az állatok ezzel a „scientiae similitudo”-val (a tudás hasonmásával), erőteljes vágyakozással kívánnak működni, ha nincs is tudomásuk arról, voltaképp mit cselekszenek.

Lám, tehát az irracionális természetben is vannak bizonyos fénypontok, amelyek az értelem világosságát erősíthetik, s támogatnak bennünket a földi élet homályában történő orientációnál.

## 11. A rossz problémája

Az eszes teremtmények vonzalmas lendületet mutatnak az igazság és boldogság felé. Ez az actus megéretteti velünk, hogy eme magas kategóriákat rajtunk kívül kell keresnünk, de mégis oly jelenségeket kell bennünk észrevennünk, amelyekben mi is osztozkodhatunk.

Akármily egyszerűnek tetszik ez a tény, mint a mi pozitív lelki elemeinkből levont következtetések gyümölcse, gyakorlati megnyilatkozásaiban nehéz problémát képvisel. A szellemi világban sokszor ébredünk annak tudatára, hogy a lelki villanások a diszkurzív gondolkodásban téves értelmezéseket nyernek. Másrészt az is kétségtelen, hogy az irracionális természet ösztönös vágyai sem lehetnek mindenkor biztos kalauzaink a mi földi hivatottságunk útjainak keresésénél. A főntebbi tétel azonban még így is érintetlen marad. A

diszkurzív gondolkodásnak sohasem az a belső tendenciája, hogy a tévedések ingoványaiba jusson. Az irracionális világ még a legszélsőségesebb kilengéseiben sem a boldogtalanság felé törtet. Az igazság és a boldogság maradnak mindig a vezércsillagok, még ha a lelkek reális értelemben véve mindkét ideállal szöges ellentétben haladnak is.

Az életcél távlatában Szent Ágoston ott látja a legsúlyosabb veszedelmet, ha az irracionális lét vitorlája ragad bennünket magával. Ennek elhárításán lelki életünk gazdag derengéseiből új adottságokat emel ki, hogy eligazodásunkat annál biztosabbá tegye. Az egyik az emberi természet eredeti jósága, amely az első emberpárnak bukása után is élénken hírt tud adni magáról. Ennek igazolására részben deduktív utakat választ; majd az ő vallási, majd az ő bölcséleti szemlélődéseiből merít.

Isten, mint a lények eszményi kútfeje, csak jó teremtményeket hozhatott létre. De ugyanerre a kapcsolatra vezet a gyakorlati élet vizsgálata is. „Akinek méltán ócsároljuk a hibáját, annak a természetét dicséjük.” (XII. 1.) A hibák, a bűnök az emberi természet lealacsonyodását mutatják. Aminek pedig a romlását hirdetjük, azt az elértéktelenedés előtt jónak tartottuk.

Mikor azonban az emberi természetben bűnöket fedezünk fel, már a mi lelki mélységeinkben észrevett normát tesszük alkalmazásba, amely ideális zsinórmérték a jónak mibenlétéről értesít bennünket. Itt tehát egy második nagy adottság szerepel, amelynek döntő fontossága van az összes tudatos cselekedetek minősítésénél.

Hogy minő természetű ez a norma, azt Szent Ágoston újólag a vallás közvetítésével állapítja meg. Szerinte a jó angyalok azért boldogok, mert az Istenhez tapadnak. A gonosz angyalok szerencsétlenségét az a körülmény dönti el, hogy nem akarnak az élet kútfejéhez ragaszkodni, így jut el arra a következtetésre: „Az eszes teremtménynek nincs egyéb java, amely őt boldoggá tehetné, mint az Isten”. (XII. 1.)

Amikor tehát az emberben vétket fődözünk fel, annak legfőbb ismertetőjele lesz az Istentől való önkéntes elhajlás. Amennyiben ezt bukásnak érezzük, háborgó lelki elemeink arról tanúskodnak, hogy alaptermészetünkhöz tartozik az Istenhez való ragaszkodás, akiből a „summum bonum” (legfőbb jó) eszményi formája tükröződik bele a mi belső világunkba.

Amennyiben tehát önmagában tekintve minden természet jó (XII. 4.), a bűn forrása nem a mi természetünkben, hanem akaratunkban rejlik. (XII. 3.) De itt vetődik eléink a legnehezebb kérdés. Ha a természet jó, mi a causa efficiense (eszközölő oka) a rosszakaratnak, amely ellentétbe helyezkedik Istennel s amely az eredetileg jó természetet megrontani képes? Szent Ágoston kénytelen itt alázatos lélekkel bevallani, hogy a tájékozódás e téren elháríthatatlan akadályokba ütközik. Minthogy az Isten legfőbb lényege, hogy abszolút lét (quod est), vele szemben csak az lehet ellentétben, ami nem létezik (quod non est; XII. 2.), tehát a bűn nem az igazi lét felé való törekvést zárja magában. Így jut Szent Ágoston arra a gondolatra, hogy a bűnnek nem lehet causa efficiense, csak deficiense (fogyatékosági ok).

Meg kell tehát elégednünk ama ténynek megállapításával, hogy a természet eredetileg jó, de változó jóság s lelki erőink bizonyos souverain jogokat élveznek fölötte, amelyeket az emberi természet üde, nemes őshangjaival szemben is érvényesíthetnek. Nem változtat e probléma lényegén Szent Ágostonnak azon megállapítása, hogy a rosszakarat voltaképpen a módban áll, amelyen a mi belső világunk Isten helyett a teremtmények felé fordul. (XII. 8.) A rossz lényegére innen sem derül különlegesebb világosság.

„Ha az angyalok teremtmények – úgymond – miért nem az az ő akaratuk is?” (XII. 7.) Ugyanez a kérdés vibrál a lelke előtt az emberekre vonatkozólag is. Mikor azután a történelem futására irányítja tekintetét, még súlyosabbnak találja a helyzetet. Isten ugyanis a reális hittel vallott vallási tanok szerint is előrelátta a rosszakarat rettentő következményeit; hogy az emberek oda jutnak, miszerint „az egyforma fajhoz tartozó, eszes akarat híján élő vadállatok nagyobb biztonságban élnek egymás között, mint ők ... Soha az oroszánok vagy egyéb állatok egymás között oly kegyetlen háborúkat nem viseltek, mint az emberek”. (XII.



22.) A rossz perspektívájában szinte kétes értéknek tetszik a lélek souverainitása, de ennek ellenére sem habozik kimondani: „Az eszes természet még a nyomorúságban is magasztosabb, mint az észnek híjával levő”. (XII. 1.)

Bár tehát nyújtott némi megoldást a rossz problémáját illetőleg, de lényegében úgy véli, hogy a valóságot sűrű fátyol takarja el a szemünk elől. „Ne akarja senki tőlem megtudni azt, amiről tudom, hogy nem tudom; ha csak azért nem akarja tudni a véleményemet, hogy megtanulja nem tudni azt, amiről tudni kell, hogy tudni nem lehet.” (XII. 7.)

## 12. A két szeretet tana

Azon elmékedések sorában, amelyekben Szent Ágoston egyfelől az emberi érték, másfelől a történelmi fejlődés rugóit veszi szemügyre, a leggazdagabb tanulságokkal a De civitate Dei XIV. könyve kecsegtet bennünket. Végig akarván kísérni az embert az előtte ismert történelmi korszakok országútjain, szükségesnek találta, hogy tekintetét hosszasan fürkészve pihentesse meg a kezdet kezdetén. Úgy ítélte ugyanis, hogy az első emberpár lelkületében in potentia benne vannak a későbbi alakulások csírái.

Azon pszichológiai alapvonások révén, amelyeket bennük fölfedez s azon észleletek alapján, amelyeket a történelmi anyag vizsgálata közben szerez, úgy látja, „hogy az emberi társaságoknak két neme van, amelyeket írásaink szerint méltán civitas-oknak nevezhetünk. Az egyik azon embereké, akik a test szerint, a másik azoké, akik a lélek szerint akarnak élni”. (XIV. 1.) Mit jelent ez a kifejezés: test szerint élni? Téves volna az az értelmezés, amely a bűnt pusztán a testben keresné s a külsőleges testi bűnöket tekintené meghatározó jeleknek arra nézve, vajon valaki a két nagy kategória közül melyikbe tartozik. A test sok kísértésnek lehet a forrása, de a romlandóság magában véve nem tesz egyetlen testi cselekedetet sem bűnné. „Nem azért lett az ember hasonló a sátánhoz, mert teste van, hanem azért, mert önmaga, vagyis az ember szerint él”. (XIV. 3.) Az új fogalom: az ember szerint élni ismét magyarázatra szorul. Az értelme az, hogy „nem az Isten szerint, az igazság szerint, az Isten akarata szerint élni”. (XIV. 4.) Minden létkategóriának megvan a maga eszményi zsinórmértéke. Amiket tennünk kell, arra nézve is megvannak a biztos irányító elvek az Isten terveiben s a magunk akaratát akkor használjuk helyesen, ha szabad elhatározásainkkal ezekhez a magas igényekhez simulunk. A legnagyobb axiológikus érték tehát reánk nézve az Isten leszen s amiket a metafizika reávonatkozóan megállapít, mind megannyi vezércsillagok gyanánt ragyognak előttünk. Aki tehát Isten szerint akar élni, arra nézve szükséges, hogy legyen „a jónak kedvelője”, mert az istenség s az abszolút jóság azonos fogannak. „A bűn miatt ne gyűlölje az embert, az ember miatt ne szeresse a bűnt, hanem gyűlölje a bűnt s szeresse az embert.” (XIV. 6.)

A stoikusok válogatást végeznek az érzelmek között s a bölcs lelkében nem tűrik meg az átmeneti jellegűeket, mint aminők a röpké vágyak, örömeik és félelmek, csupán az állandóbbakat, mint a tartós akarati beállítottság, a lelki derű vagy óvatosság. A szomorúságot is a száműzendő érzelmek csoportjába sorolják, mert szerintük a bölcs egyedül a jót akarja, a rossztól óvakodik s így a szomorúság nem ülheti meg a lelkét.

Szent Ágoston nagy otthonossággal és könnyedséggel cáfolja meg ezeket a tételeket. Szerinte az érzéknek magukban véve közömbös jelenségek, amelyek időközönként akaratlanul is felébrednek bennünk. Ámde a nemes szeretet informáló erejének hatása alatt mindegyik megszentelődhetik közülük s hatalmas mozgató erővé változhatik belső értékeink felfokozására. A tökéletes apathiát a földi életben elérhetetlennek tartja s amennyiben sikerülne is ezt valami erőszakkal meghonosítani a lélekben, birtokosai az igazi békességet így sem érnék el s legfeljebb emberi mivoltukból vetköznének ki. (XIV. 9; vö. IX. 4–5.)

Az első emberpár s személyükben az egész emberi nem bűnbeesése a rosszakarat forrásából ered. De a rosszakarat már magában véve is eredmény, mint a belső világ romlása

folyamatának betetőzése. Ez a processzus az elbizakodottsággal kezdődik, amelynek révén az ember elhagyja azt, akihez tapadnia kellene s maga akar valamiképpen a maga életprincipiuma lenni. Az öntetszés medrébe került lélek elhajol a par excellentiam léttől, az Istentől, s önmaga, a semmi, a nem-lét felé közeledik, így végelemzésben a kevélység az az érzélem, amely a bűnös embert informálja és reá nézve a süllyedés útját előkészíti. A felemelkedésre viszont az alázatosság vezet, amellyel az ember szolgálja lesz a legnagyobbak. Ezek az alapérzelmek jellemzik a két civitást s teszik meg a „jámbor és gonosz emberek társaságává”. (XIV. 13.)

Bizonyos dogmatikus alapon rajzolja elénk Szent Ágoston azt a boldog világot, amelyet az első emberpár bűnbeesés nélkül átélhetett volna. Egészséges lett volna testben, nyugodt lélekben. Hideg, meleg, éhség, szomjúság nem kínozta volna. Vágy, félelem, szomorúság nem szántotta volna át belső világát. Szüntelen örült volna – élvezve az Istent. Az egymáshoz való kapcsolatban a szent, zavartalan szeretet lett volna az uralkodó érzélem. (XIV. 26.) Az eredeti ártatlanság megőrzésével az ember testben is lelkivé lett volna, az elbukás büntetése az lett, hogy lelkileg is testivé változott.

Az engedetlenség büntetése ugyancsak az engedetlenség lett. Istennek nem akart engedelmessé válni az ember, büntetésül ellene lázad a teste. (XIV. 15.) Az emberben lábrakapó vágyak, szenvedélyek, amelyek időközönként az ész elfojtására törnek, az érzéki vágyak kielégítésével járó szégyenérzet, a haragnak rajtuk átcsapó hullámai mind a természetünkben dülő anarchiának tünetei. Ha valaki idegenkednék is a dogmatikus magyarázattól, az Istennel s az Isten ellen való életnek a Szent Ágoston által megállapított tüneteit a gyakorlati életben akkor is konstatálni kénytelen. Velük tehát valamely formában számolni parancsoló szükségesség.

„Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui.” (XIV. 28. „Két civitást alkotott tehát a két szeretet, ti. a földit, az Isten megvetéséig eljutó önszeretet s a mennyeit az önmegvetésig elérkező istenszeretet.”) Ebben a tételben domborodik elénk Szent Ágostonnak az egyéni életre s a történelmi fejlődésre vonatkozó nagyfontosságú értékítélete.

### 13. A két szeretet történelmi kristályalakjai

Amikor Szent Ágoston a két szeretet s kapcsolatosan a két civitás tanát körvonalozza, bizonyos lelki aggályossággal határolja el az ide vonatkozó fogalmak tartalmi jegyeit. Mintha csak megjette volna a két kategória értelmezésében később felmerülő zavarokat, a De civitate Dei folyamán sokat viaskodik önmagával, hogy a lelkében megszülemlő gondolatoknak hűséges kifejezésbeli tükörképét nyújtsa át kortársainak s az utókornak. Hangsúlyozza, hogy eme két kategóriában szereplő embercsoportokat nem reális, hanem misztikus értelemben nevezi civitásoknak. (XV. 1.) Amikor a mennyei civitást szentnek is nevezi, ez nem a gyakorlati, abszolút igazság nevében, hanem csak jelképileg történik. (XV. 2.) Másutt analógiákkal törekszik a tételt megvilágosítani. Mikor mennyei civitásról beszél, ezt oly értelemben cselekszi, mint mikor a Szentírás „domus Dei” (Isten háza), „templum Dei” (Isten temploma) nevezettel illeti az Úrnak hűséges szolgáit. (XV. 19.) Kiérezzük Szent Ágoston szavaiból, hogy a szóbanforgó kettős fogalom olyan létkategóriákat kíván megjelölni, amelyek számára az addigi nyelvhasználatban nincs teljesen megfelelő kifejezés. Nagy általánosságban azt is észrevehetjük, hogy a két civitás valamelyikéhez való tartozandóságot az Isten akaratával szemben elfoglalt álláspont dönti el. Meg kell azonban vallanunk, hogy bár itt a szemlélődés igen becses vallási és tudományos érték felé orientálódik, az új gondolat a frissen felvetődött eszmék rettentő labirintusában még sem elvileg, sem gyakorlati formában nem tudhatott a maga teljesen tiszta és megnyugtató körvonaláiban kibontakozni.

Nehézséget okoz a két civitas polgárainak szelekciója, ha figyelembe vesszük a természetfölötti beavatkozásnak, a praedestinációnak azt az erőteljes hangsúlyozását, amellyel a De civitate Dei-ben Szent Ágostonnak számos egyéb műveiben is találkozunk. Ismételten is felhívja a figyelmet a Szentírás ama szavaira: „A fazekas... ugyanazon anyagból készíti az edényt a tisztaságra, mint a gyalázatra”. (Róm IX. 21.) Kain és Ábel egyformán az eredendő bűn bélyegével születnek. Az egyik elbukik, a másikat felemeli az Isten kegyelme. Ábrahámnak két gyermeke volt: Izmael és Izsák. Az előbbi Ágár, egy szolganő szülötte, az utóbbi Sáráé, a hitvesé. Amannak és utódainak számkivetés lett a sorsa, emezé pedig a megdicsőülés. (XV. 2.) Az emberek civitásának el van döntve a sorsa: „Előre rendeltetett, hogy a sáttánnal örökre elkárhozzék”. (XV. 1.) A mennyei civitas polgárait az engedetlenség büntetéseképp bizonyos ernyedtség üli meg, amelyet, hacsak az Isten kegyelme nem segít, nem tud meggyógyítani az igazság bármily lelkes hirdetése. (XV. 6.) A zsidó népnek Szent Ágoston szerint az a hivatása, hogy „a kegyelmi kiválasztottság szerint hívja segítségül az Isten nevét”. (XV. 18.) Hogy a Szentírás miért tárja elő párhuzamosan a két civitas történetét, arra nézve azt a magyarázatot olvassuk, hogy „az Isten civitása megtanuljon nem bízni a saját akaratainak szabadságában” ... (XV. 21.) Ezek a helyek valamiképpen az élet fátumszerűségére látszanak utalni. Úgy érezzük, hogy Szent Ágostonnak a praedestinációra vonatkozó tanítása még erősen forrongó állapotban van. A tény itt csak konstatáljuk. Később kissé behatóbban foglalkozunk a kérdéssel.

Sok a megoldatlanul maradt probléma a két civitas történelmi megjelenési formáinak rajzolásában is. Az ősvilág történetére vonatkozólag csupán a Biblia van Szent Ágoston kezei között. Ez a könyv pedig nem azzal a célzattal készült, hogy egy tudományos elmélet igazolásának kimerítő példatára legyen.

Ott van mindjárt a város alapításának kérdése. Miként mehetett ez végbe? Hisz a Szentírás Kain koráig csupán három férfúróról emlékezik meg. (Ádám, Kain s ennek fia, Enoch; Ábel ugyanis a testvérgyilkosság áldozata lett.) Szent Ágoston magyarázata úgy hangzik, hogy a Szentírás nem sorolja fel Ádám összes ivadékait. Pusztán Ádámtól Noéig, azután Ábrahámgig s innen a választott népig akarja ismertetni nagy körvonalakban az Isten civitásának történetét – s a földi civitásról csak azért emlékezik meg, hogy Isten választottjainak társasága az ő ellenségeikkel való összehasonlítás révén annál élénkebb fényben tündököljön. Az ősatyák hosszú életűek voltak, s így az ivadékok száma oly nagyra nőhetett, hogy immár megérdemelte a civitas nevezetet. Ezt itt Szent Ágoston csak oly értelemben veszi, hogy „az embereknek némi társas kötelék által összefűzött csoportja”. (XV. 8.)

A múlt homályából később is alig villan elő egy-egy jellegzetesebb egyéniség, amely az egyes civitástípusok reprezentánsa gyanánt tekinthető. Ámde akármilyen hosszúra is nyúlt az ősatyák élete – amely kérdésben Szent Ágoston a Szentírásban jelzett évszámokat eredeti jelentésükben értelmezi. (XV. 9–14.) – a sorrend időközönként erősen megszakad. Kain nemzedékrendje pusztán a nyolcadik. Szeté a tizedik generációig folytatódik. Innen a vízözönig hatalmas úr tátong, amelyet Szent Ágoston hasztalan törekszik betemetni felhozott értelmezéseivel. (XV. 20.)

Növeli a homályt az a körülmény is, hogy a mennyei civitas polgárai a földi civitaséival házassági kapcsolatba lépnek. (XV. 22.) Minthogy ez a tény Szent Ágoston szerint a rendetlen szeretet közvetítésével jött létre, az Isten civitásának sorai mindegyre ritkulnak, míg végre – Noé és családja kivételével – teljesen eltűnnek előbb a földi civitasban, utóbb pedig ezzel együtt a vízözön hullámaiban.

A vízözön után következő időkből Szent Ágoston a Szentírás nyomán újólág csak egy-két szimptomatikus jelenségre utalhat a két civitas kristályalakjait illetőleg.

Noé Szemnek és Jáfetnek utódait megáldotta, Cháméit pedig megátkozta. (XVI. 2.) Ezen jelenség kapcsán a két irány elváltozása szembetűnő. Ámde a Szentírás Szem ivadékaiból 27-

et, Jáfetéből 15-öt, Cháméből 31-et, összesen tehát 73-at nevez meg. A történelmi folytonosság ellenőrzése tehát egyéb irányú részlettanulmányok segítségével történhetett volna meg, amire azonban Szent Ágoston a maga ezer irányú enormis elfoglaltsága miatt időt nem szakíthatott. Kénytelen tehát beérni azzal a nyilatkozattal, hogy Noétól Ábrahámig bizonyosan éltek állandóan jó emberek, akik az Isten civitasának polgárait alkották, akiket azonban a Szentírás nem sorol fel. (XVI. 2.) Az ókorban kiválóbb szerepet játszott birodalmak történetére csak itt-ott találunk némi utalásokat a De civitate Dei-ben.

Az az embertömeg, amely Sennaar földjén nagy várost és tornyot tervezett, az „emberek fiai”-ból került ki. Az építkezést ugyanis a góg sugalmazta, amely a földi civitas jellemvonása. (XVI. 4.) A lázadó érzület büntetése gyanánt állott elő a nyelvzavar. Az Isten civitasát azonban nem sújthatta ennek a megtorlásnak az ereje, s így a Szent Ágoston által ösnyelvnek tekintett héber érintetlenül szállott tovább azon az ágon, amely Szentől eredőleg Héberen keresztül, akitől a nyelv s a zsidó nép elnevezését (Hebraei) nyerte, Phalec-on át, akinek idejében a nyelvoslás végbemehetett (Phalec = osztás) (XVI. 11.), Ábrahámig, innen Jákobon át Krisztusig s be az újszövetségbe.

Meg kell itt jegyeznünk, hogy a héber (jövevény) név, amelyet Ábrahám alkalmazott magára Kánaán földjén (Gen. XXIII. 4.), nincs kapcsolatban Héberrel, akiről Noé nemzetségtábláján történik említés. (Gen. X. 24–25.) Sem Héber, sem Ábrahám nem beszéltek héberül s ez a nyelv nem volt közvetítője az ősi érintkezésnek a nyelvzavar előtt. Erre a kérdésre csak a későbbi vizsgálódások derítettek világot. (Vö. Rickaby, w. c. 69.)

A földnek a vízözön után való benépesedése a megszokott természeti utak feltételezésével nem okoz problémát Szent Ágoston szellemének. E téren pusztán az antipodista tannal nem tudott megbarátkozni. (XVI. 9.) Ám az állatok elterjedését sűrű homályba burkolt kérdésnek tekinti, amelyet merész feltevései sem tudnak megenyhíteni. (Vö. XVI. 7–8.)

Ábrahám fellépésével új sorozati rendje kezdődik meg az Isten civitasának s vele együtt új korszaka az emberiségnek. Az ő kiválasztottságának számos bizonyítéka olvasható ama régi szent történetekben. Minthogy Chaldeában, Ábrahám szülőföldjén az emberek elfordultak az Istentől, Ábrahám atyjával, Tharával egyetemben kivonult Chaldeából s Mezopotámiába költözött. (XVI. 3.) Az Úrhoz való hűsége jutalmául azt az ígéretet kapta, hogy általa részesülnek áldásban a föld összes nemzetségei. (XVI. 6.) Ez a jövendölés azután többször megismétlődik, hogy egész határozottá legyen az Úr nemzedékének származási vonala. Ezt olvassuk Ábrahámnak Kánaán földjére, Sichembe történt átköltözésekor (XVI. 8.); vagy amikor Ábrahám az ínséges időktől kényszerítve Egyiptomba költözött s innen újra visszatért Kánaán földjére (XVI. 21.); ugyancsak akkor is, amikor Ábrahám Hebronba vonult. (XVI. 23.)

Mikor Ábrahámnak Ágártól Izmael nevű gyermeke született, az Úr újabb kitüntetésben részesítette őt, – tudtára adván, hogy nagy nemzedék ősatya leszen s az Isten civitása Sárától született fiának, Izsáknak ágán folytatódik tovább, amely nemzedéket a körülmetélés jelével is meg kell különböztetni ama népektől, amelyek az Istennel kötött egyezés kiváltságában nem részesültek. (XVI. 26.) Az eszményi nemzedékre való tekintettel változik meg Ábrám (kiváló atya) neve Ábrahámra (nemzetek atyja). (XVI. 28.) Izsák feláldozásának nemes szándékáért Ábrahám az Úrtól új ígéretet kap s így az ő, a 175. életévében történő elhalálkozásáig szeretettel nyugszik meg rajta az Úr tekintete.

Ábrahám alakját tehát egészen eleven körvonalakban szemlélhetjük a Szentírás fényénél, de körülötte már ugyancsak sűrű homály borong. Thára háza az Úrhoz való ragaszkodás kiváltságával ékeskedik, de ez a privilégium még reá nézve is bizonytalan. Nachor ugyanis elfordult az igaz Istentől. (XVI. 13.) Annál nagyobb a révedezés a körülöttük hullámzó népeket tekintve.

A további fejlődés folyamán Izsák neje, Rebekka, a következő jóslatot kapja az Úrtól: „Két nép válik el öledből és az egyik a másikat le fogja győzni s a nagyobb szolgál a

kisebnek. (XVI. 35.) Innen az Isten civitásának kiváltsága Jákobon s az ő nemzedékrendjén öröködik tovább, amint ezt az Úr maga teszi kétségtelenné: „A te ivadékodban megáldatnak a föld minden népei”. (XVI. 36.) Izsák áldása Jákobnak mezopotámiai útján észlelt lépcsővíziója, az angyallal való küzködése, a Jákob névnek Izraelre (Isten-látó) történt átváltoztatása csak új jelek, amelyek benne és utódaiban az Isten civitásának folytatását sejtetik. (XVI. 38–9.)

Minthogy Izrael – Egyiptomban haldokolva – Judát áldotta meg ily szavakkal: „téged fognak tiszteletben részesíteni atyád fiai”, ő lett az isteni kegyelem hordozója. Az ő ágából ered Dávid király, „akinek Krisztus fiának mondatott”. (XVI. 43.)

Nyilvánvaló a mondottakból, hogy Szent Ágoston a vízözön után következő korszakból kiváltképp három egyén életével foglalkozik: Ábraháméval, Izsákéval s Jákobéval. Magának a zsidó népnek története is csak egy-két vonással odavetve szerepel. Ha figyelembe vesszük, hogy eme töredékes megjegyzések Szent Ágoston szerint is több, mint 2000 évet volnának hivatva jellemezni, sem a kettős civitás életfutását szemügyre venni nem tudjuk, sem arra nem találunk alapot, hogy az emberiség fejlődését egységes organizmusnak kontempláljuk, mint Szent Ágoston sugalmazza, aki a vízözönig terjedő korszakban az emberi nem csecsemőkorát, utána Ábrahámig gyermekkorát, innen Dávidig ifjúkorát szemléli.

Dávidtól a babyloni fogságig terjedő időt Szent Ágoston a próféták korának tekinti. Amennyiben istenileg ihletett egyének szorgalmazzák benne az Úr törvényeinek megtartását, a prófétai lelkektől sok világosságot remél Krisztusra s az Isten civítására vonatkozólag egyformán. Várakozásában nem is csalódik.

Az a jövendölés, amelyet Ábrahám Kánaán földjére vonatkozólag kapott az Úrtól, Dávid és Salamon idejében valóra válik. A földi Jeruzsálem azonban csak eszköz a mennyei Jeruzsálem kiépítésére. Azért inti az Úr folyton a hűséges lelkeket, hogy hárítsanak el minden akadályt a lelki nemzedékre vonatkozó jövendölés teljesedésének útjából (XVII. 2.) A próféták jóslatai is hasonló jellegűek. Részben a földi Jeruzsálemre, részben a mennyeire vonatkoznak. Így Dávid király Náthántól helytelen tettének következményeire nézve is kap intelmet. De amikor az Úr megígéri neki, hogy új szövetséget köt Izrael házával s új törvényeket plántál a lelkekbe, eme szavak már a mennyei Jeruzsálemet illetik. Az a jövendölés, mely szerint Jeruzsálem az Isten civitásának neveztetik s hogy ebben alakul meg az Isten háza (XVII. 3.), akkor is teljesül, amikor Salamon templomot épít; de ugyanez a mennyeit is jelképezi. Sámuel anyjának, Annának szavai nem pusztán átmeneti értelműek, hanem Krisztus egyházára is vonatkoznak. A főpapi méltóság elvétele Héli családjától s más hűséges emberre való átruházása Krisztus főpapságára utal. Saulnak, mint felkentnek, Krisztus neve misztikus értelmű szó a messze jövőbe kiható jelentőséggel. Kiválóan gazdag anyagot szolgáltatnak Szent Ágostonnak a természetfölötti fénysugarak keresésénél Dávid zsoltárai, ahol szinte részletező ecsetvonásokkal rajzolódik elénk Krisztus alakja s az Isten civítása. De ezek mellett ott vannak a Szentírásnak Salamon nevéhez fűződő könyvei, amelyeknek számos utalása lebbenti fel a szemeink előtt a krisztusi idők fátyolát.

Salamon halála után megoszlott a zsidó nép. Tíz törzse Izrael néven szerepel, Judáé és Benjáminé pedig Juda nevezet alatt. Izraelben Szamaria fővárossal Jeroboám, Judában Jeruzsálem fővárossal Roboám uralkodott. Minthogy Jeroboám bálványimádó lett s utódai is érdemtelen emberek, az Isten civitásának folytatását Juda országában kell keresnünk.

Szent Ágoston az eddig vázolt fejtegetésekben nagyobbára az Isten civitásának sorsával foglalkozott. Azután egy futó áttekintésben kívánja megismertetni a földi civitás történetét. Ezt a vizsgálódást a maga részletvonásaiban nem kísérik figyelemmel. Assiria s a római birodalom kivált azon monarchiák, amelyeknek az Isten civitásáéival párhuzamos életnyilvánulási tüneteit érinti. Sykioniát jelentéktelen hatalomnak tartja. Athént szerinte inkább írói emelték arra a hírnévre, amelynek állami élete örvend. (XVIII. 2.)

A földi civitás sorsában a legtöbb adat voltaképpen csak arra vonatkozik, hogy az Isten civitásának a Szentírásból megismert képviselői melyik földi civitásbeli királynak voltak a kortársai. A földi civitás szelleme nem domborodik eleven vonásokkal a lelki szemeink elé. Az egyes uralkodóknak a történetét mintha ismerteknek tételeznék fel. A kettős civitás körvonalai itt is elmosódnak, mert több ízben hangsúlyozza, hogy az Isten civitása a zsidókból és a pogányokból alakul. (XVIII. 28., 31., 47.)

A mondottak alapján el kell fogadnunk Rickaby ezen ítéletét: *These four books (XV–XVIII.) will seem to some readers the least satisfactory in the whole work*”. (Úgy látszik, hogy ez a négy könyv (XV–XVIII.) fogja az olvasók igényeit a legkevésbé kielégíteni az egész műben.) (W. c. 66.)

## 14. Az Isten civitásának áldásai

Szent Ágoston szelleme, amely az ő elméletének igazolása közben a történeti adatok talaján oly otthoniatlanul mozog, a maga nagy eleven erejében mutatkozik be előttünk, amikor a két civitás bölcséleti alapelemeinek méltatása kerül szőnyegre. Kiválasztja a pogány erkölcsbölcsületnek a legjavát – a sok szempontból tiszteletreméltó Varro értelmezéseiben – hogy annak gyengeségeire reámutatva a pogányság legszubtilisabb tanáival szemben is győzelmesen hangoztassa a mennyei civitás fölényét a földi fölött.

A jó és rossz határfogalmairól a pogány szellemek hosszas vitákat kezdeményeztek. Varro a leszűrt eredményeket összegezve 288 szektát különböztetett meg, amely enormis szám nyilván a vita alapjait képező gondolatoknak bizonytalan értékét tanúsítja. Főleg négy dolog létezik, amelyek felé a pogány szellemek értelmezése szerint az emberi vágyak irányulnak: a gyönyör, a nyugalom, mindkettő s a természet elsődleges javai (testi épség, szellemi javak). Ezeknek az erénnyel s a szociális étellel való kombinációja eszközölte a bölcséleti felfogásnak azt a szétforgácsolódását, amely Varro kritikáját is kihívta s amelyet a bölcséleti értékesíthetőség kedvéért ő maga is egyetlen egyre, a legfontosabbra kívánja redukálni. A megoldás önála úgy hangzik, hogy az ember testből és lélekből állván, a legfőbb jó mindkettőnek javából fog állni. Eszerint a természeti javak önmagukért keresendők, éppúgy az erény is, amely a lélek javai között a legjobb. „Tehát az embernek azon élete, amely az erényt s a természeti javakat élvezzi, mondható boldognak ... Az élet ugyanis nem ugyanaz, mint az erény, mert nem az élet általában, hanem a bölcs élet az erény.” (XIX. 1–3.)

Magában véve nagyon tetszetős elmélet, de Szent Ágoston rokonszenvét még sem tudja megnyerni. Szembe állítja vele a keresztény tanítás egyszerű tételeit: a legfőbb jó az örök élet, a legfőbb rossz a kárhozat. Akik a jelen életben kívánják észrevenni a legfőbb jót és rosszat, mindig tévedtek. Ki biztosít bennünket arról, hogy itt e földön a természeti javak zavartalan birtokába jutunk? Vajon maga az erény is nem a keserves küzdelmek koronája szokott-e lenni? Mennyi szenvedés várakozik reánk a társadalmi étellel kapcsolatosan! De bármennyi édességet biztosítana is számunkra az élet, a halál gondolata, mint amely a föld kellemességeitől foszt meg bennünket, az élvezett javak arányában okoz mind elevenebb keserűséget. (XIX. 4–8.) Azért hangsúlyozza: a legfőbb javunk a béke. (XIX. 11.) De nem a földi béke, hanem a béke az örök életben. Így az Isten civitásának célja a síron túl következő boldog élet felé mutat. Mi ennek a békének a lényege? „Minden dolog békéje a rendezettség nyugalma.” (XIX. 13.) A meghatározás is mutatja, hogy a béke tökéletes mértékben itt a földön el nem érhető. Amennyiben az embernek eszes lelke van, ennek a békéjét kell elsősorban biztonságba helyezni. Ez pedig oly módon történhetik, hogy a földi dolgokat alávetjük az eszes léleknek, ezt pedig az Isten örök törvényének így végelemzésben az Isten-s emberszeretet fogja az embernek igazi békéjét biztosítani.

Az Isten civitásának nagyon rokonszenves vonására mutat reá Szent Ágoston abban a függvényszerű életben, amely benne a hívőket Istenhez fűzi. Mikor az embereket áthatja az

örök törvény tudata, „még a parancsolók is szolgálják azoknak, akiknek parancsolni látszanak. Hiszen nem hatalomvágyból parancsolnak, hanem a gondoskodás kötelességéből”. (XIX. 14.) A harmonikus egység, amelybe ez a gondolat urat és szolgát összeolvaszt, „az Isten élvezetének s a kölcsönös szeretetnek a legrendezettebb s legegységesebb társaságát” teremti meg. (XIX. 17.) A közös függés érzete elenyészteti a zsarnoki hatalmat, mert az Isten „nem akarta, hogy a saját képére teremtett eszes lény más fölött uralkodjék, mint az észnélkülieken; nem az ember az emberen, hanem az ember az állaton”. (XIX. 15.) A természetfölötti hatalom ignorálása viszont a szabadok körében is rettentő szolgaságot teremt, az egyéni szenvedélyek szolgaságát.

Ez a magas törvény teszi igazán lehetővé az állami életet. Szent Ágoston itt kedvteléssel hivatkozik ismét a Cicero De republica c. művében foglalt vitaanyagra. Hogy a rómaiaknál nem volt meg az igazságosság az állami életben, azzal bizonyítja, hogy ők az Istentől elszakadván, az a természetes függési rend, hogy az Isten parancsoljon az embernek, a lélek a testnek, az ész a szenvedélyeknek, voltaképpen a forrásában szennyeződött be. (XIX. 21.)

Melyik tehát az Isten, akinek a rómaiak engedelmséggel tartoznak? Ugyanaz, akit a próféták ismertettek meg az emberekkel; akinek szelleme a Szentírást sugalmazta; akit Varro Jupiternek gondolt; akit Porphyrius „nagy Isten”-nek vall. (XIX. 22.)

Hangsúlyozza a pogányokkal szemben, hogy, aki ennek az igaz Istennek nem szolgál, a vétket nem tudja magától távoltartani. Ami erénynek látszik is az ily embernél, valójában nem az, mert önönmagára vonatkozik. (XIX. 25.) Tehát „amint a testnek élete a lélek, úgy az embernek boldog élete az Isten”. (XIX. 25.)

A jelen tételek érvényessége nagy általánosságban ma is fennáll. Nem hallgathatjuk el azonban azokat a kissé túlzott következtetéseket, amelyeket belőlük Szent Ágoston a pogány világ erényeinek értékét illetőleg levon. Manapság az az egyházi álláspont, hogy a természeti erények belső jellegét nem szünteti meg az a körülmény, hogy azok kifejezetten (explicite) az Istenre nem vonatkoznak, csak valamely helytelen motívum fennforgása ne tanúsítsa, hogy azok nem szolgálhatnak az Isten dicsőségére. Kapcsolatosan azt sem lehet feltennünk, hogy a pogányok minden cselekedete az önzésből származik. Szent Ágoston szemében a pogányság az eredeti bűn hatásaképpen mint „massa damnata” (kárhozatra szánt tömeg) szerepel, amennyiben ő nem tesz éles különbséget azon természetfölötti érték között, amely ezen bűn révén elveszett s ama naturális érték között, amely fennmaradhatott. Ez a felfogás adott alkalmat a janzenista tévelygésekre, amelyeket az Egyház az Unigenitus-bullában elítélt. (Vö. Rickaby, w. c. 82–3.)

## 15. Eschatológia

Az utolsó dolgokra vonatkozó tanokat Szent Ágoston a De civitate Dei XIII., valamint a XIX–XXII. könyveiben foglalja össze. Igen tisztán látja azokat a nehézségeket, amelyeket a Szentírásnak a jelen témát érdeklő szöveghelyei okoznak s amelyek egy Szent Jeromost és Szent Ambrust is zavarba hoztak. Amikor megkísérli, hogy világosságot derítsen az egyes homályos kérdésekre, szellemi erőfeszítéseit itt is a megszokott alázat kíséri. Maga érzi a legfájdalmasabban, hogy az egyetemes embernek benne is megnyilatkozó gyengeségénél fogva mennyi problémát kénytelen megoldatlanul hagyni. Jóakarátú buzgalmának azonban megvan az az eredménye, hogy az itt lehetséges eligazodásnak útját számos irányban sikerült megtörnie.

Szent Ágoston a halálnak két nemét különbözteti meg: a testi s a lelki halált. Az előbbi akkor áll elő, amikor a lélek elhagyja a testet. Az utóbbi akkor, amikor az Isten elhagyja a lelket. Így az egész ember halála akkor következik be, „amikor az Istentől elhagyatott lélek elhagyja a testet. (XIII. 2.) A Szentírás azonban egy másik halálról is beszél. (Vö. Apoc. II. 11., XXI. 8.) Ezt az Üdvözítő a következő szavakban jelezte: „... inkább féljetelek attól, aki

mind a lelket, mind a testet a gehennára vetheti” (Matth. X. 28). A test és a lélek, továbbá a lélek és az Isten kapcsolatainak megszakadása az első halál, amely az utolsó ítéletben egy végleges második halállá pecsételődik, amely, minthogy merő kínokból épül fel egy örökkévalóságon keresztül, inkább halálnak nevezhető, mint életnek. (XIII. 2.) Minthogy a jó embernek lelke nem fordul el az Istentől, rájuk nézve csak egy halál létezik, amely a test és a lélek elválásában áll.

A halált Szent Ágoston a Szentírás nyomán, amely megrendíthetetlen tekintélyű könyv előtte, az első emberpár bűnének büntetése gyanánt fogja fel. Nagyon érzi, hogy ez a tétel erkölcsi felelősségünknek egyebüttl hangoztatott tényével ellentétesnek tetszik. Ámde mindenkor elnémul ott, ahol a Szentírás világossága beszél. A természet állapotát az Úr ítélő szava változtatta rosszabbra, hogy ami az első bűnös emberekben büntetésképpen jelentkezett, ugyanez természetileg is következzen. (XIII. 3.)

Amennyiben a keresztény felfogás alapján kiváltképp a jók halála okozza a nehézséget, Szent Ágoston – érintetlenül hagyván a büntetésjellegét – az ő ideális rendszere tárházában másirányú megoldást keres. Szerinte a hit erénye hervadna el, ha a megigazulást már itt a földön követné a halhatatlanság. A lelkeink előtt lebegő, láthatatlan jutalomnak igen nagy ösztökélő ereje van. Miért ne fonna ez a halál félelméből és kínjaiból is koszorút a lélek homlokára? (XIII. 4.) Ez a halál, ha rossz is magában véve, nem a legnagyobb rossz, mert annak az Isten tervei szerint történő elfogadása a jókat még jobbakká teszi. A vértanúk az ilyen halállal keresztység nélkül is megigazulnak. (XIII. 7.) Amitől igazán rettegnie kell minden embernek, az a második halál. „Sehol sem lesz az embernek rosszabb dolga a halálban, mint ott, ahol a halál halál nélkül fog uralkodni”. (XIII. 11.)

Az eddigi vizsgálódások kiváltképp a lélek sorsát érdeklik. Egy újabb nehéz probléma a keresztény tanok szerint a testnek örökkévalósága.

A platonikusok a testnek szemeink előtt történő elporladását ujjongva fogadták, mert szerintük a lélek a maga terhétől megszabadulva annál könnyebben repülhet az Istenhez. Szent Ágoston idegenkedik ettől a tanítástól, s azt fejtegeti, hogy az emberi természetnek a halál után is meg kell maradnia, s ha a lélek érzi valamely formában a test terhét, ez pusztán annak romlandó jellegére vonatkozik. (XIII. 16.) „A boldogság elérése kedvéért nem kell menekülnünk a testtől, hanem csak a hullatag, alkalmatlan, nehéz és halandó testtől.” (XIII. 17.) Szellemekké a halál után sem válunk. „Nem az evésnek és ivásnak képessége, hanem csak a szükségessége szűnik meg a számunkra.” (XIII. 22.)

Szent Ágoston a De civitate Dei XX. könyvében gazdag áradatban sorakoztatja eléink az adatokat, amelyek némiképp áttörnek az utolsó ítélet homályát. Hogy itt a jók és rosszak elválasztásra kerülnek, a búzáról s a konkolyról szóló példabeszédből világosan kivehető. Az Üdvözítő azon nyilatkozata is erre utal, amely szerint a tizenkét apostol tizenkét trónon ülve meg fogja ítélni Izrael nemzetségét. (XX. 6.)

A földi tettekért járó jutalom vagy büntetés kiosztására nézve Szent Ágoston úgy vélekedik, hogy annak egy részét a lelkek a halál után azonnal birtokba veszik. A mérték azonban teljessé csak az utolsó ítéleten leszen. (Vö. De gen. ad litt. XII. 68.) Hogy az igazak a halál után rögtön élvezik-e az Isten látását, ezt csak a vértanúkra nézve meri állítani. A többi lelkekre vonatkozóan ebből a szempontból ingadozó az álláspontja.

Szent Ágoston az utolsó ítélet idejének fürkészésétől törekszik visszatartani a hívőket. Hiszen itt az Úr teljes homályban hagyott bennünket. Sokat foglalkozik a Titkos Jelenések könyvének azon részletével, amely szerint egy angyal száll le az égből, megkötözi s 1000 évig láncokban tartja a sátánt s ezen idő alatt a jámborok Krisztussal boldogságban fognak uralkodni. (Apoc. XX. 1. ss.) Voltak, akik – a világ teremtésére gondolva, amikor is hat munkanap után a pihenés szombatja következett – az emberiség életének 6000 esztendeje után remélték az ezeréves, boldog szombat bekövetkezését (sabbatismus; millenarismus). Szent Ágoston igen élénken visszautasítja ezt a felfogást s a kérdéses 1000 esztendőt



allegorikusan értelmezve vagy az utolsó ítéletet megelőző ezer esztendőre, vagy a földi Egyház egész élettartamára vonatkoztatja. (XX. 6–9.) Így óvakodik attól, hogy Szent János patmosi víziójából bármilyen következtetést is levonjon az utolsó ítélet idejére vonatkozólag.

A világ végével a jók és rosszak, a választottak s elítéltek teste egyformán feltámadnak. Hogy minő állapotban, némileg sejteti az előző fejtegetésekben. A test megmarad testnek, de bizonyos szempontból spirituális lesz a jellege, azaz a durva vágyak nem zsarnokoskodnak többé a szellem fölött. (XXII. 21.) A nemek különbsége is fennmarad. (XX. 17.) Az igazak testi hibái eltűnnek. Hogy ebből a szempontból mi lesz a gonoszakkal, nem tudjuk. (XX. 19.)

Maga az ítélet egyetlen szempillantás alatt végbemegy. (XX. 14.)

A kárhozottak sorsára vonatkozó keresztény tanítás az Egyház első századaiban nagyon heves ellenvéleményeket tudott felidézni. Ezek soraiból Szent Ágoston egy egész csoportot ragad ki, hogy teológiai s bölcséleti tudásával megcáfolja azokat, s ne hagyjon fenn semmi kétséget amaz alternatív sors iránt, amely az emberekre vár a sírontúli létben.

Főleg az a tény tetszik hihetetlennek, hogy a testek az őket marcangoló kínok között örökké éljenek. Szent Ágoston érveléseinek lényege – a tárgy természetének megfelelően – a hitre támaszkodik. Az a tapasztalatunk, hogy a testek szenvednek és meghalnak, a földi életre vonatkozik. Belőle a halál után következő létre nem lehet következtetést levonni. (XXI. 3.) Számos analógiát hoz fel arra nézve, hogy mennyi dolognak nem tudjuk okát adni az életben, de amelyekkel, mint adott jelenségekkel mégis számolnunk kell. Az Isten annyi világosságot közöl az emberrel, amennyit földi céljainak megvalósításához szükségesnek lát. De ugyanő a teremtmények természetét is megváltoztathatja az ő végtelen hatalmával, miként ez a testtel a kárhozatban történik. Akik a büntetést szeretnék megfosztani örök jellegétől, nem veszik figyelembe az Isten nagyságát, amelyet a bűn megsértett. (XXI. 11–12.)

A kárhozottak legfőbb büntetését Szent Ágoston az „alienatio a vita Dei”-ben (az Isten életétől való elidegenedésben) látja. (Enchir. 113.) Ezekhez járulnak az alsóbbrendű büntetések, amelyeket a Szentírás a „féreg” s a „tűz” szavakban ad tudtunkra. Bár Szent Ágoston a kérdésben nem akar határozottan dönteni, mégis úgy véli, hogy a féreg szó a lelkiismeret furdalásait szimbolizálja; a tűznek azonban materiális jelleget tulajdonít, amely az embereket s a démonokat testükben, szellemükben „quamvis miris, tamen veris modis” (csodálatos módon, de mégis igazán) gyötörni fogja. (De civ. Dei, XX. 22.; XXI. 9–10.)

Igen jellegzetes, hogy Szent Ágostonnál is egészen határozott formában megjelenik a purgatórium gondolata. Szerinte csak azok a keresztények mennek át e tisztító büntetéseken, akik a földi életben a lényegi parancsolatokat megtartották, de nagyon hozzátapadtak az érzékek örömeihez s a megengedett földi affectiókhoz. (XXI. 26.) Ezen hívők közül „némelyek itt a földi életben szenvedik el az ideiglenes büntetéseket, mások a halál után; ismét mások most is, akkor is, de a szigorú utolsó ítélet előtt”. (XXI. 13.) Kapcsolatosan igen melegen ajánlja tehát, hogy ama halottak érdekében, akik reászorulnak a segítségünkre s akik arra nem mutatkoznak érdemteleneknek, alamizsnával s szentmisékkal kell az eget megengesztelnünk. (Enchir. 110.)

Vannak, akik azt vélik, hogy a szentek közbenjárására minden bűnös megszabadulhat az örök haláltól. Némelyek ugyanezt a tételt az eretnekekre is, mások pusztán a katolikusokra kívánnák kiterjeszteni. Ámde a hit tanai világosan szólnak: aki egyszer az örök kárhozatra jut, onnan nincs többé szabadulás. (XXI. 18–23.)

Bármint forgassuk is a kérdést, mindenesetre a túlvilágról szóló keresztény tanoknak az lesz a főigénye velünk szemben, hogy a vétektől meneküljünk. A „bocsásd meg nekünk a mi vétkeinket” azon feltételhez van kötve, „amint mi is megbocsátunk”. (XXI. 27.)

Az istenség a teremtmények között magasztosabb dolgot nem hozott létre, mint az értelemmel felruházott lelkeket, akiknek megadta azt a kegyelmet, hogy őt kontemplálhassák és akiket egy társaságba egyesített, amelyet szent és természetfölötti civitásnak nevezünk.

(XXII. 1.) Isten a lelkek élete, tápláléka. De mégis szabadakaratot adott nekik, amellyel, ha úgy tetszik, meg is tagadhatják az Istennek járó hódolatot. Előre látta az angyalok elesését, de a szabadakaratot még sem vette el tőlük, mert jobbnak látta, hogy „a rosszak révén is jót cselekedjék, mint sem megengedje, hogy rosszak ne létezzenek.” (Uo.) Ugyanígy előre látta az Isten az emberek bűneit is, de azért a szabadakaratot mégis meghagyta számukra is. „Sok dolgot cselekesznek a gonoszok Isten akarata ellen, de akkora az ő bölcsessége és hatalma, hogy az őtőle jónak és igazságosnak előre látott célra tör minden, ami az ő akaratával ellentétesnek látszik.” (XXII. 2.)

Az ember végtelen sok nyomorúságon megy át a földi életben. Eredendő bűnben születik. Mint kis gyermek, tehetetlen és tudatlan; mint ifjú, ezernyi alacsony vágy áldozata. A hiúságok szeretete, a gond, a szomorúság, a félelem, a civódások, háborúk stb., mint az eredendő bűn következményei, igazi siralomvölgyé teszik a földi létet. A minden emberrel közös bajok mellett mennyi küzdelem várakozik az igazakra, hogy a bűn tövétől szabadulhassanak. Ámde a bajok áradatával párhuzamosan hullámszik az Isten kegyelmének ereje. Ő adja az életet, az ésszt, a képességet az igazság felfogására s az erények gyakorlására. Lám, az ész mennyi mesterséget, művészetet talált föl a megkapott isteni szikra segítségével! Mennyi testi adomány lett osztályrészünk! Mennyi szépség gyönyörködtet bennünket a természetben, mennyi élvezet az ételekben s kellemes változat az évszakok körforgásában! Az Istentől kapott javak segítségével a gyarló ember is mennyi értéket tud produkálni a maga számára s mennyi dicsőséget áraszthat az istenségre! Ime hát az élet ezernyi szimbolikus jellel adja tudunkra, mennyi öröme, mennyi édességre számíthatunk a túlvilágon, ahol immár a bűn és következményei nem tudják meghomályosítani az élet derűjét. (XXII. 22–25.)

Szent hitünk tanítása szerint a túlvilági élet legnagyobb boldogságát a visio beatifica, az Isten látása képezi. Hogyan történik ez? Testi vagy szellemi szemekkel? Itt a földön nem tudjuk megállapítani. Amott is egyre megy a mód. Elég azt éreznünk, hogy valamiképpen el tudunk merülni az igazság s a boldogság közvetlen forrásának szemléletébe. (XXII. 29.)

Igazi lesz ott a mi dicsőségünk. Igazi a békességünk. Isten leszen mindenünk. „Ő lesz a mi vágyaink központja, amelyet vég nélkül kontemplálunk, megünás nélkül ölelünk s fáradtság nélkül dicsérünk”. A szentek karai gyönyörködnek az Istenben s nem irigykednek egymásra. Megmarad a szabadakarat, bár a bűnökben nem fog örömet találni. Elfeledünk minden fájdalmat, minden bűnt, csak a földi kötelékektől való megszabadulásunkat nem, hogy a hálának, amelyet Isten iránt érzünk, mindig meglegyen a maga táplálószerre ... örök szombat lesz ott, a pihenés, az élvezet ideje. (XXII. 30.)

### III. A De civitate Dei diagnosztikája

#### 1. A két civitas fogalma

Nem fordítottuk magyarra ezt a szót: civitas, amely polgárságot, népet, várost és államot is jelent. Meghagytuk a maga eredeti mivoltában, mert akármelyik magyar szóval próbáljuk visszatükröztetni annak értelmét, könnyen veszélyeztetjük azt a fogalmat, amelyet Szent Ágoston tulajdonít neki a kérdésben forgó munkában.

A De civitate Dei-nek meglehetősen gazdag irodalma van. A hozzáfűzött értelmezések nagyrésze téves utakon bolyong. Szerzőik ugyanis a maguk nemzeti nyelvére lefordított civitas szóhoz modern időinkben közkeletű jogi fogalmakat fűztek s így idegenül voltak kénytelenek megállni annak a gondolatvilágnak távlatában, amelyet Szent Ágoston mutat be ennek a szónak burkolata alatt. Egy-két példa világítsa meg a dolgok állapotát.

Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte (Ein Kommentar zu Augustinus De civitate Dei. Leipzig, 1911.) című művében sokat és behatóan foglalkozik a De civitate Dei alapgondolataival. Az előszóban jelzi már, hogy a Weltstaat és Gottesstaat szavak jelentését különös gonddal fogja tanulmány tárgyává tenni. Szavát be is váltja egy ideig megfelelő tárgyilagossággal. Fejtegeti, hogy mennyire végzetes a szentágostoni gondolatokra nézve a civitas szónak állammal való fordítása. (S. 84.) Ám azért maga is állandóan Weltstaatról és Gottesstaatról beszél. A civitas többnyire társaság értelemben szerepel. Néha ugyanaz, mint a város, de ekkor is csak szimbolikus jelentéssel. Végül államot is jelent, de sohasem politikai értelemben. (S. 86.) A Szent Ágostonnál szereplő fogalmi meghatározások (vö. De civ. Dei, XI. 1., V. 18., XXI. 1., XXI. 11., XVII. 20., XX. 11., XX. 9., XIV. 13., XIX. 17. etc.) nyilván azt bizonyítják, hogy az Isten és az emberek civitása az Isten barátjainak, illetve a világ szellemét képviselő emberek szövetségét jelenti tekintet nélkül az Egyházra és az államra. (S. 87.) A két civitas metafizikailag különbözik egymástól. Az egyik alapelve a veritas (igazság), a másiké a vanitas (hiúság). Polgárai az Istenhez való viszonylatukban, mint „tisztelők” s „megvetők” szerepelnek.

Eddig készségesen egyetértünk a szerző fejtegetéseivel. Az alaphang azonban egyszerre csak megváltozik. A szerző vádolja Szent Ágostont, hogy sokhelyütt azonosítja a két civitást az Egyházzal s a politikai állammal (S. 98. 71.) Gyanúsítja, hogy szimbolikus értelmezéseiben már eleve a Bischofskirche számára törögeti az utat. (S. 119.)

Harnack – Szent Ágoston bölcséletének általános értelmezését adva – így nyilatkozik: „Diese (die Eigenart des hl. Aug.) ist sein Geheimniss und seine Grösse – und man verwundet sie vielleicht schon durch jede Analyse”. (I. m. III. Ss. 63–4.) Tételének riasztó illusztrációját képezi Szent Ágostonról írt egész, hatalmas tractatusa. A két civitas fogalmának tartalmi jegyeit illetően a következőket mondja: „Er hat durch die Art, wie er in seiner «göttlichen Komödie», dem Werk De civitate Dei, die Kirche dem Staat entgegengestellt hat, weit über seine eigene ausgesprochene Meinung hinaus, die Überzeugung erweckt, dass die empirisch-katholische Kirche sans Phrase das Reich Gottes sei, der selbständige Staat das Reich des Teufels”. (I. m. III. S. 150.)

A De civitate Dei-re vonatkozó vélemények kialakulásánál számos irón észlelhető Reuter hatása, aki Augustinische Studien (Gotha, 1887.) című művében valóban kiváló elmeéllé foglalkozott Szent Ágoston szóbanforgó munkájának alapgondolataival. Szent Ágoston civitása az ő felfogása szerint eredetileg város értelemben veendő, mint ahogy Ranke is tartja. (Weltgeschichte. Leipzig, 1883. IV. T. I. Abt. S. 313.) Csak lassankint kezdték a szót állam értelemben használni. (S. 132.)

Hogy kik tartoznak az Isten civitásába s az emberekébe, Reuter szerint teljesen bizonytalan. Némelyek a történeti kereszténységre s a történeti pogányságra gondolnak. Mások általában a keresztények és nemkeresztények csoportjaira. Reuter egyik véleményt sem fogadja el. Ő azt bizonyítja, hogy Szent Ágostonnak nem az Egyház volt a központi dogmája, mint egyesek vitatják, hanem előrerendeltség, a praedestinatio. A praedestinatio kegyelmének adományozása az Isten titka. Épp azért a két civitas szempontjából nemcsak az egyes emberek hovatarozandóságáról nem vagyunk képesek tudomást szerezni, hanem Szent Ágoston alapfelfogása értelmében maga az Egyház is teljesen feleslegessé válik. (S. 98.) Minthogy pedig Szent Ágoston Reuter szerint az államot bűnös intézménynek vallja, következetes felfogással ezt a kategóriát is nemcsak hogy mellőzhető, hanem egyenesen kiirtandó létformának kell tartania. Így Reuternél Szent Ágostonnak a De civitate Dei-ben megnyilatkozó törekvései szélmalomharcszámba veendők, amennyiben kivált a praedestinatio tana eleve elfojt minden érdemes emberi igyekezetet.

Nem érdektelen dolog észrevenni Reuter könyvében, hogy a Szent Ágostonnak tulajdonított praedestinatio ellen ugyanazon érvekkel küzd, amelyeket az Egyház szokott alkalmazni a protestáns praedestinatio-tan cáfolására.

Szent Ágostonnak mind az államtanra, mind a praedestinációra vonatkozó felfogása részletesebb megvitatást igényel. Ezekre a kérdésekre később fogunk kiterjeszkedni.

Nourrisson úgy nyilatkozik egyik művében: „De l'Augustinisme corrompu, mais enfin de l'Augustinisme procède le Protestantisme”. (A helytelenül értelmezett augusztinizmusból, de végelemzésben az augusztinizmusból ered a protestantizmus. La philosophie de S. Augustin. Paris, 1865. II. 176.) A protestánsok nagy előszeretettel tanulmányozzák Szent Ágoston műveit, amennyiben bizonyos értelemben a maguk szellemi őisének tartják. Ámde a kutatási eredmények – jóformán következetesen – a lelki rokonság hiányát igazolják. Lám F. Kolde is – az ő szűk látóköréhez sehogyan sem illő önérzetességgel – lát törvényt fölötté Das Staatsideal des Mittelalters (Berlin, 1902.) c. művében. Eredeti gondolatai nincsenek. Reuter, Sommerlad, Harnack stb. értékítéleteiből bocsát közre bizonyos szemelvényeket. Előtte az Isten civitása egyenesen az Egyház. (S. 12.) Az állam nála is a bűn szülötte s hogy hűséges visszhangja legyen az előremet gáncoskodásoknak, egyben a hierarchikus Egyház szolgája. Bajos megérteni, honnan vette a De civitate Dei-nek tulajdonított azt a tendenciát, hogy ez a középkori egyházi imperium alapjaihoz kívánt volna építőköveket szolgáltatni. Hivatkozik e tekintetben Mirbt-nek Die Stellung Augustins in der Publicistik der gregorianischen Kirchenstreiter (Leipzig, 1888.) c. művére, hogy ezt az állítását megokolja. Vagy sohasem olvasta ezt a művet, vagy nem értette meg annak alapgondolatát. Hiszen Mirbt éppen az ellenkező következtetésekre jut, mint amit Kolde bizonyítani szeretne. „Es ist übertrieben – mondja Mirbt – wenn immer wieder behauptet wird, der Einfluss des Bischofs von Hippo in diesen Dingen könne nicht hoch genug angeschlagen werden. Ebenso ist es verfehlt, die auseinandergelassenen Auffassungen der gregorianischen Zeit gleicherweise bei Augustinus finden zu wollen.” (S. 264.)

Fr. Offergelt „Die Staatslehre des hl. Augustinus” (Bonn, 1914.) c. művében meglehetősen kényelmes álláspontra helyezkedik. A kettős civitas gondolatát valláserkölcsi értelemben fogja fel, de empirikus alkalmazásban igazoltnak tartja Scholz véleményét, amely szerint az egyik az Egyháznak, a másik az államnak felel meg. (S. 8. ff.) A két államból elvont következtetései nem érdektelen meglepetést készítenek a számunkra. Az Isten civitásában való tartozandóság szerinte ez érzéki természet megöklését s az emberi önállóság pusztulását jelenti. Így az emberi érték szempontjából az mutatkozik kívánatosnak, hogy az egyén a földi civitasba olvadjon bele. Ugyanily természetűek Szent Ágoston többi tantételén vonatkozó ítéletei is, amelyek megvitatására itt nem lehet, de kár is volna kiterjeszkednünk.

Ugyancsak a két civitas helytelen felfogása okoz elméleti zavarokat Dorner: Augustinus (Berlin, 1873.), Schmidt: Des Augustinus Lehre von der Kirche (Jahrbücher für deutsche Theologie, VI. Jahrgang), Gierke: Das deutsche Genossenschaftsrecht (Berlin, 1881.), Sommerlad: Die wissenschaftliche Tätigkeit der Kirche in Deutschland (Leipzig, 1900.) c. műveiben, ahol is a modern laikus felfogás jut érvényre a történeti genetika s transzcendens fogalmak iránt mutatott érzék nélkül.

Nagyon meglepő azonban, hogy a keresztény gondolatvilágnak oly érdemes representánsa is, mint Willmann, kész értéknek fogadja el a De civitate Dei-re vonatkozó, sűrűen hangoztatott protestáns megállapításokat. „Dieses Rom war ihm (Augustinus) der irdische Staat, das Reich dieser Welt, in seinem Gegensatze zu dem himmlischen der Kirche, der Sünde entsprungen, das Erbe Kains und Babels, dem ewigen Verderben verfallen.” (Geschichte des Idealismus. Braunschweig, 1907., II. Aufl. II. 306.) Odább pedig: „Der Kampf von Gottesreich und Reich dieser Welt nimmt die Gestalt des Gegensatzes von Kirche und Staat”. (II. 307.) Tétélei a saját állításaiból is megcáfolhatók. (Vö. II. 313–14.) Az ide vonatkozó tractatus részletesebb elmélyedés hiányáról tanúskodik.

Sok-sok problematikus tételnek felállítása jellemzi Troeltsch: Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter (München-Berlin, 1915.) c. művét. Ám a kettős civitást helyesen értelmezi, amikor allegorikus-misztikus jelentést tulajdonít neki (S. 10. ff.) s amikor Scholz véleményével szemben kimutatja, hogy a két civitásnak az Egyházzal s az állammal való azonosítása hiányzik Szent Ágoston rendszerében. (S. 17. Anm.)

Kellemes megkönnyebbülés vesz erőt a jelen kérdés bűvarainak lelkén, amikor olyfajta művek jutnak a kezükbe, mint J. Reinkens: Die Geschichtsphilosophie des hl. Augustinus (Schaffhausen, 1866.) vagy B. Seidel: Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus (Breslau, 1909.), vagy éppen O. Schilling: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus (Freiburg i. Br., 1910.), amelyekben mind a két civitas, mint az általuk fedett egész gondolatrendszer igen tiszta logikai értelmezésben s a szenvedélyfelhőktől át nem fátyolozva jelenik meg előttünk. Minthogy azonban az utóbb említett szerzők hívő emberek, velük szemben könnyen támasztható a vallási elfogultság vádja. Épp azért, amikor a két civitas fogalmának rajzát kívánjuk adni, inkább Edgar Salin: Civitas Dei (Tübingen, 1926.) c. művére utalunk, ahol a szóbanforgó kérdésre vonatkozó felfogást – némi kis módosítással – az igazságnak leginkább megfelelőnek tekintjük.

Ez a Salin valami talányszerű lelki berendezettségű egyéniség. Nietzsche kiváló tisztelője. Azt állítja, hogy az ő hatásának köszönheti a vallásos fogalmak rabláncából való megmenekülését. Művében a görög polis-ban megkristályosodó eszmerendszertől kezdve próbálja felkutatni a De civitate Dei műnek pszichológiai előzményeit. Logikája nehézkes, döcögős utakon mozog. A keresztény életfelfogás történetét valósággal káromkodás számába menő nyilatkozatokkal s fantasztikus ténymegállapításokkal hinti tele. Mikor azonban bejut a De civitate Dei távlataiba, mintha kicsérélődnék. Nagy tisztelettel hajtja meg a maga, modern pogánysággal megrakott fejét a benne megtestesedő szellem előtt s kiváló tárgyilagossággal veszi bonckés alá a művet.

Szerinte a nagy egyének s a nagy művek történeti sorsához tartozik, hogy őket ne a maguk sajátos belső célzataik szerint ítélik meg, hanem a világtörténelem azon időbeli futása szerint, amikor az értékelés történik, így a De civitate Dei-ben is mindenki a maga dogmáit kereste és ha nem találta meg, azonnal elkészült a lesújtó ítélet. Egyesek theológiát, mások filozófiát; némelyek etikát, logikát vagy politikát, egyesek pedig metafizikát véltek benne lényegileg fölfedezhetni. Csak a döntő elemeket nem vizsgálták meg kellőképpen, amelyek a műnek címet adtak ...

Rámutat arra a fogalmi zűrzavarra, amely a két civitas értelmezésében jelentkezik. Úgy találják, mintha a civitas szó valami politikai jellegű kapcsolatot teremtene meg az Isten s az emberek között. Feledik itt a kutatók, hogy a kereszténység semmiféle antik szervezeti elemet

nem vett fel soha magába annak fogalmi és tartalmi átalakítása nélkül. Így a civitas nem város, nem állam sem a régi, sem a modern értelemben. Az Isten civitása nincs valamely város vagy állam helyéhez és polgáraihoz kötve, hisz angyalokat is foglal magában s oly embereket, akik Isten törvényei szerint élnek s az örök üdvösség reményében formálják életüket. Némelyek azt hitték, hogy a civitas egyszerűen társaságot jelent. Ám a társaság is jogi szervezet, Szent Ágoston civitásában pedig nem a földi törvény képviseli az összefűző kapcsolatot, hanem a hit s az Isten szerint való élet.

Salin cáfolja azt a felfogást is, hogy az Isten civitása azonos volna a Miatyánkban szereplő Istenországával, amely szerinte történetietlen jelenség, az örök nyugalom helye s az Isten civitásának végső formája. Ebből a szempontból nem érthetünk teljesen egyet vele. Szent Ágoston felfogása szerint ugyanis az Egyház, amely per excellentiam képviselője az Isten civitásának, Krisztus misztikus teste, Krisztus országa, „regnum coelorum” (mennyei országa). (De civ. Dei, XX. 9.) Minthogy ez magában foglalja azokat is, akik aktuálisan élnek, de azokat is, akik már meghaltak vagy ezután fognak élni (Enarratio in Ps. 56. 1.); minthogy továbbá Szent Ágoston felfogása szerint már itt a földön is megkezdődik a civitas Dei megépítése s az igazak, akik a hitből élnek, már tagjai ennek (Vö. De Trin. I. 16. 21.), azért az „Isten országa” teljesen történetietlen jellegűnek nem tekinthető, de valamiképpen ez a fogalom az, amely a „civitas Dei” kifejezésnek legjobban megfelel.

Abban azonban már ismét igazat kell adnunk Salinnak, hogy bár a földi sorsban *kiváltképp* az Egyház az Isten civitásának képviselője, tévedés volna ezt a két fogalmat azonosítani, mert az Egyházhoz tartozó egyén szükségképpen s okvetlenül nem tagja az Isten civitásának. Ugyanígy vagyunk a másik kategóriával is. A világi állam polgáraiból is létesül, de vannak tagjai az Egyházban s az angyalok között is.

A fogalom misztikus tartalma okozza, hogy a rómaiak s a modern protestánsok annyira idegen világnak érzik maguktól. Ez a civitas transzcendens fogalmat takar, s így maradék nélkül a modern nyelvhasználat semmiféle szava nem fejezheti ki annak értelmét.

Ez a fogalom mutatja, hogy Szent Ágoston az Isten civitását nem kapcsolja semmi különlegesebb államrendhez vagy jogi szervezethez. Hisz ha ezt tenné, akkor a földi állam- vagy társadalomformákról valamiképpen nyilatkozott volna. Ámde nem éreztelen dolog észrevenni, hogy a De civitate Dei-ből ilyen értékítélet teljesen hiányzik. Csak annyit tudunk meg, hogy Szent Ágoston a kis államoknak előnyt ad a nagy imperiumok fölött, mivelhogy a földi javakért és dicsőségért való versengés zavarta meg legtöbbször a világ békéjét.

Eddig Salin. Itt tehát egy gyanúsnak semmiképp sem tekinthető egyéniség törekszik megtisztítani Szent Ágoston rendszerét a reákapaszkodott sok ferde vélemény túskebokraitól. Ha figyelembe vesszük, hogy ugyanezen művében a pápa primátusát is igazolja, hálát érezhetünk iránta azért az erkölcsi bátorságért, amellyel a tárgyilagosság nevében át merte törni a hivatalos szellemi örökség gyanánt ápolt protestáns hagyományokat.

Scholz véleménye szerint Szent Ágoston a két civitas fogalmát s a mögéjük rejtőzködő misztikus kategóriákat Tychonius reformdonatistából kölcsönözte volna át. (I. m. S. 78.) Persze a részletekbe el nem merülő szakmunkák könnyűszerrel veszik készpénznek a monográfiákban föltűnedező s komoly tanulmányok eredményének látszó felfedezéseket. (Vö. Ueberweg-Baumgartner: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Berlin, 1915. II. 164.) A megjegyzésünk röviden az, hogy Szent Ágoston maga egyenesen a Szentírást jelöli meg a nevezett kifejezések forrásául. („Quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus.” De civ. Dei, XIV. 1.)

## 2. Szent Ágoston s az államtan

Azokat a célokat, amelyeket Szent Ágoston az ő De civitate Dei című művével elérni kívánt, ő maga a következőkben ismerteti meg velünk.

A gót betörés alkalmával szokatlan élességgel támadtak a pogányok a keresztények ellen. Ekkor határozta el magát a De civitate Dei megírására. Az első öt könyv azok megcáfolása kedvéért készült, akik a politeizmust szükségesnek tartják az emberi társadalom szerencsés fejlődése szempontjából és azt állítják, hogy annak eltiltása zúdította Rómára a csapásokat. A második öt könyv azt a véleményt kívánja elhallgattatni, mely szerint a sokistenthívő vallás nem a földi bajok elhárítása miatt hasznos és kívánatos, mert hisz ilyenek mindig voltak és lesznek az életben, hanem a halálon túl következő élet boldogsága kedvéért. Az első tíz könyv tehát a téves vélekedéseket utasítja vissza. A további tizenkét könyv ama vád elkerülését célozza, amely szerint az idegen véleményeket cáfolja ugyan, de a keresztény álláspontot nem mutatja be pontos körvonalakban. Ezek közül az első négy a két civitas eredetét ismerteti, a következő négy azok történetét tárja fel, az utolsó négy pedig a kifejtését s eredményeket vázolja. Bár tehát az egész huszonkét könyv két civitásról tárgyal, a címet az egész mű mégis a méltóbbtól kapta s Isten civitása nevezetét nyert. (Retractionum, II. 69.)

Azért bocsátjuk itt előre ezeket, hogy magának Szent Ágostonnak szavai tegyenek tanúságot a De civitate Dei benső tendenciáiról.

Rickaby igen találóan a De civitate Dei-t „mozaik-mű”-nek nevezi. Ilyenmű jellegét megmagyarázza az a körülmény, hogy az a munka – Szent Ágoston nagyarányú, lázas apostoli tevékenységének melléktermékeként – circa tizenhárom év alatt készült s részletekben került a nyilvánosság elé. De az ő eredeti képességei is felelősek érte, amelyek – a változatos létformák iránt kigyulladt érdeklődés nyomán – szívesen elkalandoztak minden virág után, amelyek útjai mentén feltüledeztek.

Azok a jogi fejtegetések, amelyekre a De civitate Dei-ben itt-ott reabukkanunk, csak az egész tableau harmóniája szempontjából értékelt mozaikszemek számába veendőek. Elméleti teljesség, pontos szakszerű kidolgozottság igényével nem közeledhetünk feléjük. Ám azért kétségtelen, hogy mint az emberi élet mély kontemplációjából fakadó észrevételek, így is magukon viselik Szent Ágoston magas szellemének pecsétjét és köriratát.

Miként a De civitate Dei előrebocsátott tartalmi összefoglalásában láttuk, Szent Ágoston magának a pogányságnak önkéntelen értelmi villanásait is igyekezett felhasználni a maga keresztény álláspontjának igazolására. Hivatkozik a többek között arra a vitaanyagra, amely Cicero De republica Romana című művében került napvilágra s ahol Scipio a köztársaság (res populi) fogalmából állapítja meg a maga korabeli római állam nagyfokú süllyedtségét. Cicero itt a népnek következő meghatározását adja Scipio ajkaira: „coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus”. (Az igazságosság s a hasznosság közössége révén társuló emberek csoportja.) Ebben a meghatározásban Scipio kiváló fontosságot tulajdonít az igazságosság tartalmi jegyének. Szerinte abban az esetben, ha az állami vezetőség pártoskodás útján jut a hatalom birtokába, „a respublica non est res populi, sed tyrannismus”. (A köztársaság nem a nép ügyeinek képviselője, hanem zsarnokság.) Ekkor a nép sem tekinthető igazán annak a fönebbi meghatározás értelmében. A vitában Cicero maga is hasonló álláspontot foglal el, Ennius szavaira hivatkozik: „Moribus antiquis res stat Romana virisque”. (A római állam akkor virágzik, ha az ősi erkölcsök s eszményi értelemben vett férfiak irányítják.) S a saját korára gondolva úgy vélekedik, hogy ősi erkölcsök s ideális férfiak hiányában a köztársaság valójában nem létezik többé. (Vö. De civitate Dei, II. 21.)

Az itt szereplő jogi meghatározás tehát egy pogány szellemtől ered; ám ugyancsak annak a gyakorlati életre való alkalmazása is. Szent Ágoston azt egyszerűen csak átveszi s mint a fortiori bizonyítékot alkalmazza. Mintha azt mondaná: Ha az állam gyakorlati életében egy pogány lélek is oly lényeges követelménynek tekinti az igazságosságot, mennyivel inkább annak kell tekintenie a keresztény életfelfogásnak, amely az emberek legelőkelőbb érdekeinek istápolását tekinti a maga hivatásának.

Amint ez a kérdés előttünk áll, igazán nehéz megértenünk azt a gondolatvilágot, amely a De civitate Dei-nek előadott szövegétől azt a következtetést vonta le, hogy Szent Ágoston az

igazságosság kritériumának erőteljes hangsúlyozásával a római birodalom államjellegét egyenesen tagadásba vette. Értsük meg jól, nem Cicerót éri ez a vád, aki ezt a vitaanyagot papírra vetette, hanem Szent Ágostont, aki a kérdéses disputában jelentkező ideális érzéket tisztelettel tudomásul vette. Úgy érezzük, hogy a fönnebbi meghatározásban szereplő eszményi mértéket ma is teljes joggal alkalmazhatjuk az államra s csak a szellemi anarchia ügyének tenne szolgálatot az az egyén, aki a *ius* és *iustitia* (jog és igazságosság) fogalmi körét egymástól teljesen idegen kategóriáknak próbálná tekinteni. Bár tehát Szent Ágostont ítéletünk szerint arra az esetre sem érhetné semmi gáncs, ha a Cicero-féle definíciót a maga teljes egészében magáévá teszi, ám az érintett helyen csak annak egy, az ő apostoli tendenciáival harmonikus vonatkozását akarja kizsákmányolni. Mikor később a munkája folyamán Cicero meghatározását külön s a maga egészében szemügyre veszi, nem talál teljes megnyugvást benne s önálló meghatározását adja a népnek, amely immár minden reális támaszkodó pontot eltávolít kritikusainak lábai alól.

Szerinte: „*Populus est coetus multitudinis rationalis rerum, quas diligit, concordi communiione sociatus*”. (A nép a szeretett dolgok egyértelmű közössége által összefűzött eszes lények csoportja.) (De civitate Dei, XIX. 14.)

Ez a meghatározás, amint látjuk, a *iuris consensus*-t, az igazságosságot, kihagyja az állam fogalmi jegyei közül. Elvi értéke a nagyobb arányú egyetemesség. Így az új definíció mind a földi értelemben vett államot, mind az ő misztikus civitásait magába tudja zárni. Hisz az egyetértő szeretet vonatkozhatik jogra, igazságosságra, hasznosságra, mint ahogy Cicero meghatározása kívánja; vonatkozhatik az Istenre s az érényességre, amely a Civitas Dei összefűző kapcsa, de vonatkozhatik a nevezett kategóriák ellentéteire is, maga a rideg államfogalom (*Staat an sich*) akkor is érvényben marad.

Mindenesetre megvolt itt is Szent Ágoston lelkületében az a gondolat, hogy az államok keresztény szellemű berendezését tekintse a polgárok jólétéről való legigazibb gondoskodásnak, államfogalma azonban olyan tág, hogy belőle semmiféle államszervezet kizárva nincs. Annak a vádnak tehát, mintha ő pusztán a keresztény igazságosság alapján álló államot ismerné el s a pogány államokat bitorlásnak tekintené, érdemi alapja nincs.

Még hevesebb támadás éri Szent Ágostonnak az állam eredetével kapcsolatos ama megjegyzését, hogy Kain és Romulus mint testvérgyilkosok alapítottak városokat. (De civitate Dei, XV. 5.) Innen Scholz, Gierke, Reuter, Offergelt, Kolde stb. azt a következtetést vonják le, hogy az állam Szent Ágoston véleménye szerint a bűn szülötte s így elítélendő intézmény.

Aranyszájú Szent Jánosnak van egy figyelemreméltó észrevétele, amely rávilágít arra a felfogásra, amelyet az első századok kereszténységénél találunk az állam eredetével kapcsolatosan. A kevélységről s a gyermeknevelésről című művében azt fejtegeti, hogy ha az emberek eredeti kegyelmi állapota hosszú időn keresztül tartott volna, a jogi államot céltalan lett volna megalapítani, mert akkor a jog a maga szűzi tisztaságban élt a szívekben s nem volt szükség arra, hogy valamely felsőbb fórum kényszerítő eszközökkel biztosítsa az egyéni jogok tiszteletbentartását. A bűnbeesés után azonban ez a harmónia megszűnt s a rend és béke fenntartása követelte meg a jogi szabályozást. Ugyanily szellemben gondolkodik Cyrusi Theodoretus, aki szerint a törvényt a bűn tette szükségessé. Irenaeus pedig egyenesen azt mondja, hogy Isten az államot a bűn orvosságának rendelte.

Természetesen az államnak egyéb hivatása is van, mint a személyi jogok védelme. Ám itt az egyházi írók pusztán a morális vonatkozást veszik figyelembe anélkül, hogy az állam egyéb lehetséges feladatait kizárni vagy elítélni kívánják.

Ha ez a gondolat benne élt Szent Ágoston lelkében, mint ahogy pedig Reuter feltételezi s egyenesen azt állítja, hogy Szent Ágoston véleménye szerint az állam „*Institut der Reaktion gegen die Sünde*”, mindenesetre bűnös és elítélendő intézménynek semmiképp sem



tekinthette az államot, amely az érintett felfogás szellemében éppen a fékező erőt van hivatva képviselni a kereteibe tartozó egyedekkel szemben.

Nehezebb azonban a helyzet, ha Szent Ágoston fennebb idézett észrevételére gondolunk. Hogy ebből a szempontból állást foglalhassunk, szükségesnek mutatkozik a kérdéses szakasznak egy kissé közelebről történő szemügyre vétele.

Szent Ágoston a De civitate Dei XV. könyvében megkezdi a két civitas történeti kristályalakjainak ismertetését. Az Isten civitásának képviselője Ábel, az emberekének pedig Kain. Az eredendő bűn következményeként mindkettő rossznak született, de Ábel a kegyelem felhasználásával nagy erkölcsi magaslatra emelkedett, Kain pedig megmaradt az emberi civitas polgárának. Kain várost alapít, Ábel nem. Ez is szimbolizálja a két civitas alapjellegét. Amaz a földiekre irányzott figyelmet képviseli, emez pedig a civitas Dei polgárainak zarándoktulajdonságát. A két civitas azonban csak jelkép – itt is hangsúlyozza – s nem valóság. Majd csak a jövőben fog ily formában testet ölteni. (XV. 2.) Az első földi állam alapítója, Kain, testvérgyilkos volt. Ugyanígy a nagy Római Birodalom alapítója is. Különbség mégis van a kettő között. Amott a jó és rossz, emitt a dicsőségvágytól sarkalt rosszak küzdenek egymással. Amott az Isten s az emberek civitásának tagjai állanak egymással szemben, emitt pusztán az utóbbi civitas egyedei. Jelképezi ez a példa a földi sorsot, ahol a jók és rosszak, továbbá a rosszak és rosszak között állandó a viaskodás. A jók ugyanis, ha immár tökéletesek, egymással egyenetlenkedni nem tudnak. (XV. 5.)

Mindenesetre megállapíthatjuk, hogy a két civitas jellemzése céljából kiszemelt szimbólumok nem mondhatók szerencsésekknek. Aki nem tudja beleélni magát Szent Ágoston gondolatvilágába, szükségképp megütközik azon, hogy nagy általánosságban a földre irányzott tekintet elítélendő tulajdonság számába megy s hogy a városnak vagy az államnak megalapítása a helytelen lelki beállítottság jelképe gyanánt szerepel. Hisz a föld felé hajló tendenciák megnyilatkozásainak végtelen sok az értékbeli fokozata, egyetemes elmarasztaló ítéletet nem lehet formálni felőlük. A jelzett szakasznak helyes értelmét csak akkor tudjuk megállapítani, ha Szent Ágostonnak az ő misztikus világába elmerülő lényét, a szimbolizmus iránt tanúsított nagy előszeretetét s munkáinak egyetemes szellemét vesszük tekintetbe.

Ama kritikus helyen ismételtlen is hangsúlyozza, hogy szavainak csak jelképes értelmet tulajdonít. Nagyon jól tudta Szent Ágoston, hogy nemcsak az emberek civitásának, hanem az Istenének polgárai is városokban, államokban élnek s hogy ők sem formálhatják oly értelemben az ő földi sorsukat, hogy a szó rideg s reális értelmében zarándokcsapatokba verődve törtessenek a mennyország felé. Amint a zarándokság szimbólum, ugyanígy az a röghöz kötöttség is, amely a városi vagy állami élettel kapcsolatosan előáll. A hasonlatból tehát az ő ideái alapján csak az Isten megvetésével a föld felé forduló érzéklet kell és lehet, mint per excellentiam hangsúlyozott jelenséget tudomásul vennünk, nem pedig a város vagy állam eszméjének megvetését.

Szimbólumai azután a földi sors amaz alapjellegét is megérikítik, hogy itt a jók és rosszak, továbbá a rosszak és rosszak között állandóan tart a küzdelem, hogy annál jobban kiemelje az Isten civitásának mindenkire kívánatos békéjét s harmóniáját. Van valami mindenesetre, amit Szent Ágoston az állam keretei között igen energikusan kárhoztat s a bűn szüleményének mond: ez a rabszolgaság és despotizmus. A régi uralmakat, Babilont, Ninivét s a római királyságot is csak ebben az értelemben ítéli el, nem pedig mint állami alakulásokat. Elfogulatlan lélekkel azt az állásfoglalást ma szimpatikusan kell fogadnunk, ám a gáncsoskodó szenvedelem még itt is talál okot a botránkozásra. Gierke éppen Szent Ágoston idevonatkozó tételeiből törekszik levezetni az ő államgyületét, míg Sommerlad egyenesen a modern szociáldemokrácia heves előfutárát fedezi fel benne.

Ha a most érintett szöveghelyeknek implicite valóban az volna az értelme, amit Szent Ágoston kritikusai feltételeznek, sehogy sem tudnók ezt a felfogást összehangolni azokkal a tétélekkel, amelyeket Szent Ágoston explicite kifejt. Szerinte az állam alapsejtje a család. Ez

mint természeti organizmus jónak minősítendő. Éppúgy a belőlük összetevődő állam is, amíg atyai jellegű hatalom uralkodik fölötte. Szent Ágoston a földi államokban végelemzésben az egoizmust, a kevélységet ítéli el s az ily érülettől vezetett hódító politikát tartja atrociumnak. Egyébként a családban s az államban rejlő értékeket a következő szavai jellemzik: „Tiszteletben a legelsők legyenek az atya és az anya! Ha helyes irányban nevelnek s Krisztus szelleme szerint irányítanak, mindenben engedelmeskedned kell nekik ... Hazád azonban több legyen előtted még szüleidnél is! Bármit parancsolnának ők a haza kárára, nem szabad meghallgatnod őket. És bármit parancsol a haza az Isten dicsőségének rovására, engedelmeskedned nem szabad”. (Sermo, 62, 5, 8.)

Ha Szent Ágoston provinciális eredetű létére is könnyezni tudott a közös fővárosnak, Rómának veszedelmén; ha az állami törvények iránt való engedelmisséget lelkiismereti törvény gyanánt hangsúlyozza, lehetetlen feltenni róla, hogy az állami intézményt, mint ilyet, a bűnös dolgok közé sorolta volna.

A keresztény álláspontot az államintézménnyel szemben igen elevenen jellemzik Tertullianus szavai: „Mindig imádkozunk mindnyájan az összes császárokért. Hosszú életet, szilárd hatalmat, biztos dinasztiát, erős seregeket, hű szenátorokat, becsületes népet, békés szomszédokat kérünk számukra az Istentől s minden jót, amit az ember vagy császár kívánhat”. (Ap. 30.) Blaszfémia lenne mindez, ha az állam a kereszténység szemében bűn számába menne.

Amit Szent Ágoston megkívánt az állammal szemben, nem volt egyéb, mint a lelkeknek keresztény szellemű átalakítása. Széltében bizonyítja, hogy a keresztény tanok hűségese követése nagyobb erőssége az államnak, mint a legjobb római államférfiak voltak. Ez a szellem alakítja ki az uralkodókban az igazságérzetet, távolítja el a tisztviselők lelkéből az önösséget s tanítja meg az alattvalókat az engedelmisségre.

Az állam céljának a béke fenntartását s a polgárok jólétének ápolását vallja, de ezt a célt szeretné kibővíteni oly értelemben, hogy az állam hivatása ne pusztán immanens feladatok megoldására szorítkozzék, hanem az igaz Isten dicsőségét is szolgálja. Ez által az állam önállósága nem szenved, csak feladatai szublimizálódnak.

Sehol semmi nyoma annak a törekvésnek, amelyet egy-két protestáns író tulajdonít Szent Ágostonnak, mintha valamely formában a hierarchikus egyházi uralmat akarná képviselni vagy előkészíteni. Csak egy esetre állít fel tilalomfát az államhatalommal szemben, ha ti. ez az Isten törvényeivel ellenkező rendelkezést bocsátana ki s annak végrehajtását követelné. Szerinte a lex aeterna (erkölcsi világregend) nagyobb a lex temporalisnál (az időleges, emberi törvénynél). Ép azért szerinte az igazságtalan törvény komoly értelemben vett jogot sohasem képviselhet. Más szóval – ezt kétségtelenül el kell ismernünk – az államhatalom abszolút öncélúságát egyenesen megtagadja. Ám e tekintetben a kereszténység álláspontja ma sem változott Szent Ágoston ideje óta. Hiszen végelemzésben az államhatalomnak is az egyetemes ember alaprendeltetése kölcsönzi az alapelveket s az egyéni önállóság és lelkiismeret sohasem lesznek felszívhatók a nagy emberi közösségek Leviathánjába. (Vö. Schilling: Die Saats- und Sociallehre des hl. Augustinus s Bruno Seidel: Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus című műveit.)

Szent Ágoston kritikussai az ő államtana ellen számos metafizikai jellegű nehézséget is támasztottak. Ezeket a De civitate Dei történetbölcseleti vonatkozásainak ismertetésénél leszen a legalkalmasabb felemlíteni.

### 3. Szent Ágoston s a pogány bölcselet

Szent Ágoston lelkében a saját bevallása szerint Cicero egy, immár elveszett művének, a Hortensiusnak olvasása közben gyúladt ki a szeretet a bölcselkedés iránt. (Confess. III. 4.)

Bizonytal nem csalódunk, ha a kiváló egyházatya bölcséleti érdeklődését valamivel előbből keltezzük, mint ahogy ezt ő megcselekszi. Igen korán nehéz problémát vetett eléje az élet. Pogány atyjának s keresztény anyjának hangtalan lelki viaskodása szükségképp megérezte vele azt a nagy ellentétet, amely a pogány és keresztény világnézet között fennforgott. Az a ragyogó értelmi képesség, amelynek birtokában volt s amely immár a *discretio* korától a dolgok mélye, lényege felé tört, nem maradhatott közömbös a családja életét s a maga egyéni boldogságát is oly közlelől érdeklő kérdés távlatában. Csendes szemlélődőként veszi észre atyjában a rideg ész képviselőjét, aki a maga pogány ideáinak támogatásával keresi az eligazodást; anyjában pedig a hitet s a *per excellentiam* szívet látta eleven működésben. Akarva, nem akarva egybe kellett vetnie maga előtt azokat a kristályalakokat, amelyeket ez a két világnézet a szép élet szempontjából produkált, s úgy érezte, hogy lelki világa a legmelegebb rokonszenvvel az édesanyához tudott odasimulni. (Vö. *Confess.* III. 4.) Az a két nagy kérdés, amellyel később a lelegevenebb odaadással foglalkozott, hogy ti. mi hát az igazság s mi a legfőbb jó s ezen a réven a boldogság, lényegében már ott erőszakolódik lelki szeméi elé a családi körben. Amikor Hortensius a kezébe került, már készen állottak a praemissák az ő potenciális képességeiben és szemlélődési anyagában egy nagyarányú bölcséleti pálya megkezdéséhez.

Az igazság keresése érdekében megfutott útjai a *De utilitate credendi* (a hit hasznosságáról) s a *Confessiones* (Vallomások) című művei szerint a manichaeizmuson, az akadémiai szkepticizmuson s a neoplatonizmuson keresztül vezették el őt a keresztény világnézethez.

Szent Ágoston a rossz lényegének kutatása közben lett áldozata a manichaeus tévelygéseknek. (Vö. *De lib. arb.* I. 2.) A manichaeusok az isteni dolgokat s a jót materiális világosság formájában (*massa lucidissima molis*), a rosszat pedig mint sötét s alakatlan anyagot (*massa tetra et deformis*) fogták fel. (*Confess.* V. 10.) Nem tettek különbséget azon világosság között, amely Isten s a között, amelyet teremtett. (In *Ps.* 146, 13.) A Logost (a második isteni személyt) is testi dolognak fogták fel, mintha a világosság Napjának protuberanciája volna. Szűztől szerintük nem születhetett, mert az anyaggal való érintkezés beszennyezte volna. (*Confess.* V. 10.) A vizsgálódásoknál az ész primátusát hangsúlyozták (*De util.* ered. 21, 25.) s azt ígérték, hogy az emberi szellemre súlyosodó, minden tekintélyi elv kizárásával a tiszta ész segítségével (*mera et simplici ratione*) kalauzolják el az embert az Istenhez. Vádolták a keresztényeket, hogy őket a babona tartja rabszolgaságban s náluk a hit megelőzi a megértést, míg ők senkit sem kényszerítenek a hitre, míg pontosan meg nem vitatták s fel nem tárták előtte az igazságot. (*Confess.* III. 6.)

Ez a tanítás Szent Ágostonra mint ifjú dialektikusra igen nagy varázserővel tudott hatni. Mikor azonban kételyei számos irányban felébredtek s azokat a legtekintélyesebb manichaeusok sem tudták eloszlatni, csalódottan hagyta oda a szektát, amelynek kilenc esztendőn keresztül auditora, követője volt.

Utóbb az akadémikusok felé fordította figyelmét. Eddigi vizsgálódásaiban tapasztalt illúziói szinte természetszerűleg növelték meg rokonszenvét a szkepszis, mint az emberi tudomány határállomása iránt. Amde a részletesebb tájékozódás itt is csak újabb nyugtalanságot oltott a szívébe. A *Contra Academicos* című művében juttatja kifejezésre azokat a gondolatokat, amelyek őt az akadémiai szkepszis mellőzésére ösztökélték. Arra a kérdésre, vajon az emberi szellem az igazság megérintése nélkül is megtalálhatja-e a maga ösztönös ismeretszomjának kielégítését, a szkeptikusok igennel feleltek, mert szerintük magában az igazságkeresésben is boldogító érték rejlik. Szent Ágoston visszautasítja ezt a felfogást. Az ő véleménye szerint a kutató munka csak kín és gyötrelme s a kielégülést egyedül az igazság birtoklásában lehet megtalálni. Abban sem tud egyetérteni velük, hogy az igazságot már itt a földi élet homályában is – legalább részben (*ex parte*) – megtalálni ne lehetne. (Vö. *De civ. Dei*, XIX. 18.)

Ha azonban Szent Ágoston a szkepszisben nem is tudott egyetérteni az akadémikusokkal, egyéb kutatási eredményeiket nemcsak, hogy figyelembe vette, hanem kiváló elismeréssel is tudta honorálni.

Hogy kik voltak azok az akadémikusok, akikkel Szent Ágoston szellemi kapcsolatban volt, erre nézve művei egyes vonatkozásaiból vonhatunk következtetést. Görögül nem tudott jól. (Confess. I. 3.) Maga mondja, hogy latin fordításban olvasta a platonikusokat (Confess. VII. 9.) s Victorinus közvetítésével jutott el az ő gondolatvilágukhoz. (Confess. VII. 2.) Minden valószínűség mellett szól, hogy itt az ún. neoplatonikusok iratai forognak szóban s Szent Ágostonnak az akadémikusokra vonatkozó megjegyzései egyenesen őket illetik. Kitűnik ez a De civitate Dei-ből, ahol Platon kiváló követőinek Plotinust, Porphyriust, Jamblicust s az afrikai Apuleiust tartja. (VIII. 2.)

Annak a nagy tiszteletnek, amellyel feljűk fordul, Szent Ágostonnak a bölcseltről való felfogása adja a magyarázatát. Szerinte „a filozófia a bölcsesség szeretete”. (De mor. Eccl. 21.) „Az igazi filozófus az Isten kedvelője.” (De civ. Dei, VIII. 1.) Minthogy a neoplatonikusok a test és a lélek vizsgálata közben rájöttek arra, hogy van egy lény, akiben mindennek első s változatlan formája fellelhető (De civ. Dei, VIII. 7.), a maga bölcséleti irányzatával rokon szellemeket lát bennük. Számos más bölcselőről is megemlékezik hatalmas számú műveiben, de senki iránt nem tanúsít oly őszinte szimpátiát, mint ő irántuk. Aristotelest ritkán idézi. Nem igen árulja el, hogy a rendszerét részletesen ismerné. Az epikureusokra s a stoikusokra nézve az a nézete, hogy szektáik egymást hamvasztották el s már a hamujuk sem meleg többé. (Ep. 118, 41.) Minthogy Szent Ágoston a neoplatonizmussal tartotta fenn a legélénkebb szellemi kapcsolatot, azért ennek a viszonynak megismertetésére kell itt kiválóképpen gondot fordítanunk. Grandgeorge Saint Augustin et le Néoplatonisme című műve (Paris, 1896.) e téren igen becses kalauzunkul szolgálhat.

A neoplatonizmusnak Szent Ágostonra gyakorolt hatása elsősorban az Istenre s az ő tulajdonaira vonatkozó tételekben jelentkezik. Isten létének bizonyításával Szent Ágoston nem sokat foglalkozik. Ez a kérdés ui. az ő felfogása szerint a napnál világosabban áll mindenek tekintete előtt. (De civitate Dei, V. 9.) Az Isten természetét felfoghatatlannak tartja. Inkább csak azt tudjuk róla, hogy mi nem. (De Trin. VIII. 2.) Mint egyszerű lényeg változhatatlan s romolhatatlan. A változhatatlanságból következik az ő örök volta, mindenütt való jelenléte s lelkisége. Plotinusnak az Istenre vonatkozó megállapításai jóformán ugyanezek. Az Isten kimondhatatlan (Enn. VI. 9. 5.), egyszerű s változatlan. Mindenütt jelen van és sehol sincs. (Enn. VI. 5. 7.) Végtelen és örök. Plotinus módszere is negatív az Istennel szemben. Mindamellert, miként Szent Ágoston, pozitív vonásokat is tulajdonít neki.

A meglepő hasonlóság sokakban váltotta ki azt a gondolatot, hogy Plotinuson valamely formában a keresztény hatás érvényesül. (Vö. Nourrisson: La philosophie de S. Augustin. Paris, 1865. v. II.) Mások viszont abban a véleményben vannak, hogy a keresztény vallás tanaiban a görög eszmények léteztek s fejlődtek tovább. Bizonyos az, hogy a Szentírás könyvei időbelileg megelőzték Plotinus bölcséletét. De viszont azon gondolat elöl sem szükséges elzárkózunk, hogy a természetes ész is megérinthez bizonyos igazságokat, amelyek a keresztény világfelfogással harmóniában vannak s a pogány szellemek kutatási eredményei a hit világosságában tájékozódó észnek is támaszára lehetnek. Szent Ágoston a De utilitate credendi c. művében fejtegeti, hogy az igazság nem lehet teljesen elrejtve az emberek előtt s csak a módszer dolga, hogy felfedezzük. Így az Isten s a Gondviselés eszméjéhez a pusztá természeti szemlélet (inductio naturalis) s azon belső tapasztalatunk, amelynél fogva az Isten megismerésére s szolgálatára ösztönzést érzünk, könnyen elvezethet bennünket. A De vera religione c. művében is azt vallja, hogy az igazság nem valami rideg családék s az ember azt az ész világánál is megismerheti. (73.) Nos a neoplatonikusok helyes methodikával dolgoztak s kutatásaiknak azért van annyi kellemes eredménye. Ezeket a szellemi vívmányokat nem habozik felhasználni az ő világképének kialakításánál. „A jó

keresztény – úgymond – bárhol fődözi is fel az igazságot, azt a maga Uráénak kell vallania. (De doctrina Christ. II. 28.) Az igazságok értékelésében a keleti egyházatyák nyomdokain jár. Ezen a réven válhatott – kivált a módszer s szellem dolgában – a nyugati theológia megalapítójává, miként Origenes a keletié. (Vö. Batiffol i. m. 73. l.)

A nagy körvonalakban szemlélt istenfogalom tartalmi jegyeinek megállapításánál segítségére lehetett a neoplatonizmus. A Szentírás és a keresztény hagyományok beható vizsgálata következtében azonban mindegyre specializálódnak Szent Ágostonnak az istenségre vonatkozó megállapításai. Kiderül ez a Szentháromságra vonatkozó tantételekből. Ha Plotinus a Szentírástól függetlenül dolgozott, meglephet bennünket, hogy nála is van egy trias, amely valamiképp a keresztény Szentháromság tanának pendant-ja gyanánt tekinthető: az Egy-Jó, az Értelem (Logos) s a Világ-Lelke. Ez a három Plotinusnál mind külön lény. Az Egy-Első kívül él a gondolaton és léten, nem úgy, mint az Atya, aki „est”, az igazi lét. Az Egy-Első nem teremtő lény, hanem a harmadik az. Plotinus második lényé csak az értelmi világban él s nem tud a világról. A Világ-Lelke teremtő, a Szentlélek nem az. Tehát a trias minden tagja más, mint a Szentháromság személyei. Az Egy-Első nem ismer semmit, ami alatta van. A Logos nem ismeri a világot, mert ismerete s szeretete csak a trias első tagjára vonatkozik. Így hiányzik náluk az egylényegűség, az egyforma örökkévalóság s az egyenlőség. (Vö. Grandgeorge, i. n. 85–99.)

A teremtés tanát illetőleg mind Plotinus, mind Szent Ágoston Isten és a világ között okozati összefüggést létesít. Plotinusnál az Isten szükségtől kényszerítve hozza létre a világot. Úgy képzeli a dolgot, hogy az istenség hasonló a forráshoz, amely a folyamba önti át a maga vizét anélkül, hogy kimerülne. Ez a kapcsolat sem időbeli, sem térbeli vonatkozásokat nem enged meg. Szerinte a világnak öröknek, halhatatlannak kell lennie, mert az örök Világ-Lélek nem vesztheti el a dolgokat, amelyek lényegéhez tartoznak. Hogy az egység adott eredetet a többségnek, az örök az időnek, ennek oka az anyag természetében rejlik. Az anyag magától nem valóság, csak a lét lehetősége, nem-lét, sőt a léttől való megfosztottság, a rossz

...

Szent Ágoston szerint a teremtésnél három kérdésre kell megfelelni: Ki hozta létre a dolgokat? Mi által? Miért? (De civ. Dei, XI. 21.) Szent Ágoston szerint az Isten a Fiút nemzette s általa hozta létre a világot. (Contra sec. Manich. III. 18.) Isten a világot semmiből teremtette. Azért teremtette, mert akarta. Itt tehát sem kényszerről, sem örök valóról nincs szó. Isten akarata az ő jóságában gyökerezett. (De div. quaest. 83.) E téren is tehát igen nagy úr tátong Szent Ágoston s Plotinus között.

Feltűnő egyezés mutatkozik a Gondviselés s a rossz alapjellegetek kérdésében. Plotinus szerint az Egy-Első, mint jó öserő, nemzi a Logost, az értelmet. A világmindenség eszméi benne vannak felhalmozva. Az Értelem egyúttal Gondviselés is, mert oka és ő mintája mindennek s ugyanoly formában tart fenn öröktől fogva mindent. Az Értelem közli a formákat a Világ-Lelkével s ez hozza létre az anyagot. A Gondviselés munkája megnyilatkozik az egész világrendben. Minden dolog betölti a maga külön hivatását. Útjuk, sorsuk nem esetleges. Megnyilatkozik bennük az isteni igazságosság rendje, amely vagy itt, vagy a másvilágon érvényesül. Ha tehát minden hű képmása az Értelemnek s az Egy-Jó felé tör, a rossz nem lehet más, mint a tökéletesség hiánya. A világ a maga egészében harmonikus, a rossz valamiképpen szükséges volt a világ harmóniájának megteremtéséhez. A rossz egyik oka a szabadság, a másik a léleknek a testtel való egyesülése. A szabadság azonban az adott viszonyok között sem vész el, mert az ember szembefordulhat az érzéki világgal.

Ezen tantételek annyiban tettek jó szolgálatot Szent Ágostonnak, amennyiben a manichaeusok dualista tanai ellenében alkalmas védőfegyverekül szolgáltak. Bölcséleti rendszerébe beiktatja a Gondviselés fogalmát, mivelhogy azt az Istenről való vélekedésével teljesen harmonikusnak találja. Nem hallgatja el azonban a nehézséget, amely innen ered:

„Vagy a Gondviselés nem terjed ki a világra, vagy a rossz is az Isten akaratából származik”. (De Ord. I. 1.) Mindkettőre tagadó választ kell adnia. Alázatos lélekkel elismeri, hogy felfogása e tárgyban nem tud összhangzatos elemként az ő bölcséleti rendszerébe beilleszkedni.

A rosszra vonatkozólag is úgy találja, hogy értelmi iránya egyező a neoplatonizmuséval. Ha Gondviselés van a világon, honnan ered a rossz, amelynek létezése fölött ugyancsak nem lehet kételkedni? Istentől nem jöhet, mert ő jó s mindent jónak teremtett. (Confess. VII. 5.) Az anyagtól nem származhatik, mert ezt is az Isten teremtette. A rossz tehát nem lehet substantia, mert ha az volna, jó volna. Így jut el arra az eredményre, hogy a rossz csak romlott s a nem-lét felé törő természet. Nem ellentéte a jónak, csak hiánya. Nagyon érzi azonban, hogy az érintett kérdésekre megnyugtató feleletet nem talál. (Vö. De Gen. ad litt. XI. 13.; Mausbach: Die Ethik des hl. Aug. Freiburg i. Br. 1909. I. 1–159.; Grandgeorge i. m. 133–6.)

A helyzet tehát az, hogy Szent Ágoston a neoplatonizmus tanulmányozása közben számos felvillanó fénysugarat vesz észre, amelynek emlékképeit tovább őrzi. Ezek azonban idővel mindegyre jobban tűnedeznek s ha itt-ott meg is maradnak, csak némiképp lehetséges, de nem kielégítő megoldások gyanánt szerepelnek nála azon misztikus kérdésekben, amelyek körében az ő maga szelleme sem tudott eligazodást találni.

Igen jellegzetes az az ítélet, amellyel Szent Ágoston a régi idők bölcséleti felfogását egyetemlegesen felméri. A puszta ész egyoldalú, hideg munkáját fedezi fel benne s élénken kárhoztatja, hogy hiányzik belőle a nemes érzelmi elem, mindenek fölött pedig az alázatos és megtört szív. (Confess. VII. 21.) A neoplatonizmust, amint láttuk, még a legtöbbre becsüli, de a puszta értelem szempontjából is sok hibát fedez fel benne. (Vö. Nourrisson i. m. I. 63–4.) De emellett az ő finom lelkének szükségképp észre kellett vennie, hogy Plotinus per excellentiam bölcselő s misztikus, aki nem közönséges arányú önteltséggel bátyásván el magát a maga szellemi elucubratiói mögé, a nép felvilágosításával s erkölcsi szempontból történő megjavításával mit sem törődik. (Vö. Vita Porphyrii. 10.; Guilloux i. m. 96.) Minthogy tehát a régi bölcséleti tanok az életművészet szempontjából nem tudták az emberi természetet ápoló gondjaikba venni, idők folytán az a meggyőződés alakul ki Szent Ágoston lelkében, hogy a jó keresztény hite messze fölötte áll a bölcselkedők minden tudományának. (De civ. Dei. VIII. 10.) Bár az ily egyszerű, de a hit világosságában élő lélek nem ismeri az irodalmat, a logikát, a fizikát, hanem csak azt látja, hogy egy nagyon jó Isten teremtette őt a maga hasonlatosságára; e mellett ismeri a kegyelmet, amely a boldogságra vezet; eme természetfölötti értékek birtoklása fölényes magaslatra juttatja őt ama szellemekkel szemben, akik az élet oka és módja fölött szoktak vitatkozni. (Uo.)

Szent Ágoston újra és újra felhívja a művelt pogányokat, ne féltsék a hittől az ész jogainak érvényesülését. Amikor közismert jelszavát hangoztatja – „Ne keress megértést azért, hogy higyj, hanem azért higyj, hogy értelmi világossághoz juss” (In Joann. Tract. 29–6.) – az értelem szerepkörét nem megszorítani, hanem egy végtelenség távlatába kiszélesíteni kívánja. Amint maga sem óhajt lemondani egyetlen igazságról sem, amelyet a pogányságtól tanult s amelynek szoliditását nincs oka kétségbe vonnia, ugyanerre buzdítja az ő kortársait is. „Azok, akik Krisztus zászlója alá szegődnek s elhagyják a pogányságot, vessenek el mindent, amiben babonát vesznek észre. De a pogányoknak kiváló értelmi kultúrájuk is van; nagyon hasznos erkölcsi principiumokkal rendelkeznek, sőt az egyetlen Isten szolgálatában bizonyos helyes gyakorlati szokásaik is vannak. Ezek arany- és ezüstoffalak, amelyeket a Gondviselés mindenütt elhelyezett. Ezeket a keresztényeknek az evangélium előnyére kell kihasználniok. Reámutat Cyprianus, Lactantius Optatus, Hilarius példájára, akik a pogányságtól gazdag, szellemi zsákmánnyal megterhelve jöttek át a kereszténységbe. (De util-cred. 36.)

Másszóval Szent Ágoston – a nagyarányú, szinhetikus szellemek szokása szerint – a jónak, igaznak és szépnek akárhol villódzó elemeit fel akarja venni a maga rendszerébe. Abból a szempontból is modern ember, hogy világosan kontemplálja a hit és tudás birodalmának egymást kiegészítő jellegét s határozottan kifejezi azt a meggyőződését, hogyha valamely szolid tudományos igazság bizonyos hitcikkelyekkel ellenkezni látszik, az utóbbi bizonytalansággal csak csalóka és szubjektív felfogása a dogmának s nem objektív igazság – s megfordítva. (Ad ing. Jan. ep. 55. c. 14. n. 27.)

Igen megszívlelésre méltók ama szavak is, amelyeket e tárgyban Consentius-hoz intézett. Inti őt, óvakodjék attól, hogy egyszerűen csak beletemetkezzék a Credóba. Igyekeznie kell meg is érteni, amit hisz. „Az Isten nem gyűlölheti az értelmet, amelyet nekünk az étellel együtt ajándékozott s amely bennünket oly kiváló magaslatra emelt az állatok fölé. Ha hívők vagyunk is, ez a körülmény nem ment fel bennünket attól, hogy a dolgok okait keressük. Hisz a hit maga is feltételezi már az értelem munkáját... Ami téged illet, intellectum valde ama! (nagyon szeresd az értelmet).” (Ep. 120.) A lélek maga valami vadóchoz hasonlít, amelybe az ojtóág jótékony erőket varázsol. Maga is elcsodálkozik rajta, hogy annak hatása alatt minő, eddig ismeretlen szépségű és értékű virágokat s gyümölcsöket terem. (Vö. Guilloux i. m. 365-6.)

Végtelenül nagyra becsüli tehát az értelmet, de nem kíván lemondani azokról az áldásokról sem, amelyek a hittel együttjárnak. Az ész az élet számos nagyfontosságú kérdésében szenvedhet hajótörést. Ilyenkor a hit mutatkozik a mi emberi viszonyaink között az egyedüli lehetőségnek a lélek belső erejének, harmóniájának fenntartására. E mellett úgy látja, hogy az igazság fénye is könnyen elkápráztatja az embert. Az Isten gondolatával együtt jelentkező Gondviselés eszméje szinte megköveteli, hogy legyen már itt a földön is bizonyos tekintély (Szentírás, megszentelt hagyomány, egyházi tanítói hivatal), amely a ragyogást a mi szemünkhez mérsékli. Fel kell tennünk, hogy az igazság és boldogság eléréséhez egyetemlegesen mindenkinek megvan a maga joga és lehetősége. Ha merőben a kicsiszolt ész tornái révén lehetne eljutni ezekhez a magas kedvezményekhez, csak a filozófusok részesülhetnének azokban. (Ep. 119. 1.) Azon átalakulást, amelyen Szent Ágoston bölcséleti egyénisége átmegy, valójában a hit szférájába való, mindegyre öntudatosabb behatolása magyarázza meg. Ha ezzel a kegyelemmel nem gazdagodik, talán úgy tűnnék fel előttünk a világtörténelemben, mint egy sok irányban káprázatos színekkel tündöklő lélek, de ez az eleven s gazdag élet, amelyről századok tanújelei tesznek bizonyosságot, sohasem fakadhatott volna fel a lábai nyomán.

## 4. Szent Ágoston s a történetbölcselet

### a) A De civitate Dei kritikusi

Szent Ágoston szellemi nagyságát igen markáns körvonalakban leplezi le előttünk az a tény, hogy a történetbölcselet is, ez az ő halála után circa másfél évezreddel aktualizálódó tudomány, a maga úttörőjét benne kénytelen felfedezni.

R. Rocholl abban a véleményben van, hogy a De civitate Dei az első nagyszabású kísérlet a földgömb porondján látszólag tervszerűtlenül hullámzó népek történetének megfajtására. (Die Philosophie der Geschichte. Göttingen. I. 1878., II. 1893., I. Ss. 25–9.) I. Reinkens ugyanezt a gondolatot képviseli. (I. m. S. 11.) A. Egger a De civitate Dei-t kiváló jelentőségű műnek nevezi a keresztény történetbölcselet terén. (Der hl. Augustinus. Kempten u. München, 1904. Ss. 106–8.) J. von Hertling a De civitate Dei-ben a maga alapváza szerint történetbölcseleti munkát lát. (Augustin. Mainz, 1911. S. 100.) J. Sawicki szerint „Die erste grossangelegte Geschichts-philosophie ... verdanken wir dem Genie des hl. Augustinus”.

(Geschichtsphilosophie. Kempton-München, 1920. S. 18.) Ebert nagy elismeréssel emlegeti a De civitate Dei-t a történetbölcseleti művek sorában. (Geschichte der christlich-latein. Litteratur, 1874. I. 215.) Langhorst úgy nyilatkozik, hogy a De civitate Dei, amint az első, úgy még mindig felül nem múlt klasszikus történetfilozófiai teljesítmény. (Zur Entwicklungsgeschichte der Apologetik. Stimmen aus Maria-Laach, 1880. I. 386. f.) Nourrisson Szent Ágostonban nem tud szószeros értelmében vett történetbölcseletet észrevenni, de elismeri, hogy a De civitate Dei-ben benne vannak az alapideák a történetbölcselet kifejlődéséhez. Kiemeli a többi között, hogy Szent Ágoston a jó és rossz küzdelmébe beleviszi a Providencia (Gondviselés) eszméjét, amely próbára tesz, de jutalmaz. Érvényesíti a fejlődés gondolatát – egységes emberhez hasonlítva az emberiséget. (Vö. i. m. II. 277–416.)

G. Boissier nem hisz a történetbölcselet létjogosultságában. („Il n’y a pas de science plus aventureuse qu’on appelle la philosophie de l’histoire; i. m. II. 393.) A De civitate Dei méltatásánál mégis kénytelen olyan szerkezeti vonásokat kiemelni, amelyeket a történetbölcselet alapelemei között szoktunk elszámolni. (Vö. II. 366. ss.) Scholz úgy vélekedik, hogy Szent Ágoston nem talál egységes principiumot a történeti fejlődés megmagyarázására. (I. m. Ss. 139. ff.) Felemlíti azonban, hogy Szent Ágoston elsőként hangoztatta a társadalom etikai értékét, az emberi nem egységét s egymásra utaltságát a közös eredet kifolyásaképpen. Ez a ténykörülmeny, mint mellőzhetetlen feltétel teszi lehetővé a történetbölcselet kialakulását. (S. 48.)

Bőséges mértékben szaporíthatnák a dokumentumokat arra nézve, hogy Szent Ágoston szelleme minő mély nyomokat szántott a lelkek talajába a történetbölcseleti vonatkozások szempontjából is. Minthogy azonban az ide vonatkozó munkák legtöbbször csak futólag érintik a kérdést, a figyelmünket kiváltképp Seyrich: Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De civitate Dei (Chemnitz, 1891.) c. művére kívánjuk fordítani, aki ex professo ragadja meg a tárgyat.

Szerinte számos szerencsés körülmény játszott közre Szent Ágoston figyelmének az emberi élet metafizikájára való irányításánál. Két világ határmesgyéjén áll, ahonnan a hanyatló Római birodalmat, de egyben a népvándorlás első hullámaiban megtetsző új világot is kényelmesen átpillantotta. Keresztény világnézete alkalmas támaszkodó pontot kölcsönzött neki az életjelenségek átértékelésére. Szintheticus szelleme, amely „das Sein des Welt in Gottes Sein und Wesen hinein verlegt”, szinte természetszerűen sugalmazta számára a történetbölcselet kiépítésére alkalmas koncentrikus gondolatot. (S. 7.) Támogatta őt a nyugati egyházi írók felfogásának alapszelleme, amely az embert az ő Istenhez való viszonylatában a szemlélődések homlokterébe állítja. Seyrich azonban úgy látja, hogy Szent Ágoston a reá nézve annyira kedvező milieut nem tudta sikeresen kizsákmányolni s műve alig tekinthető egyébnek történetbölcseleti kísérletnél. (Ss. 7–8.) Kifogásainak elsorolásánál Kuno Fischer azon észrevételéből indul ki, hogy a történelem területét a teremtmények világa alkotja, a tartalmát pedig az időbeli történés. (Ist eine Philosophie der Geschichte wissenschaftlich erforderlich, bzw. möglich? Dielenburg, 1889. S. 1–25.) Amennyiben a történelem változó létforma, Seyrich úgy véli, hogy ezt a jelleget Szent Ágoston abszolút, egyszerű s változatlan istenfogalmával nem lehet összeegyeztetni. (S. 10.) Hogy Szent Ágoston ezt a nehézséget feloldja, a nihilt veszi segítségül. A különbség Isten s a világ között quantitativ. A világ, mint isteni lét, változatlan. Csak azáltal áll elő a változás, hogy az istenség a negációval vegyül. Így Seyrich szerint a világtörténeti fejlődés Szent Ágostonnál metafizikai akadályba ütközik.

Minthogy továbbá az isteni bölcsesség a mindenség változatlan okait mind magában foglalja (Vö. De civ. Dei, XI. 10.) s előretudásában mindent elvégzett (De civ. Dei, XXII. 2.), a történelem csalóka burkolata az intelligibilis létnek s a praedestinatio egyenesen végrehajthatlanná teszi a történelem fogalmát. (Ss. 11–14.)



Annak a kapcsolatnak, amelyet Szent Ágoston létesít az Isten és világ között, a történelem faktorai is áldozatul esnek. Az időbeli változások élén egy abszolút ható ok áll, ti. az Isten, aki cselekszik. Vannak szellemi okok is, amelyek szabadakaratúval működnek, de amennyiben a teremtetlen lehelet élteti őket, szabadságuk elvész. (S. 15.)

Seyrich abban látja a főhibát Szent Ágoston történetbölcseleti rendszerében, hogy ő nem magát a történelmet veszi szemügyre s nem az emberi életképességek fejlődését teszi tanulmány tárgyává, hanem az Istent tekinti kiindulópontnak s az emberi cselekedeteket belső determinizmussal vezeti le az ő akaratából.

A történelem célja Szent Ágoston szerint a praedestináltak számának betöltése. Seyrich méltányolja itt az egységes célkitűzést (S. 22.), ez a tény azonban erkölcsi szempontból megnyugtató kifejeletet nem tud létrehozni. Hiszen ha a gonoszok is megdicsőítik valamely formában az Istent, miért jut osztályrészükül az örök kárhoz?

Egészben véve tehát Szent Ágoston istenfogalma tetszik az önakaratból s öntevékenységből eredő tökéletesedés legfőbb akadályának. (S. 25.)

Seyrich művének további szakaszaiban, amelyek a De civitate Dei részleges vizsgálatával foglalkoznak, számos értékes megfigyelés jut kifejezésre, de szemlélődéseim állandóan rajta ül az alapvető részben lerögzített, sötét felfogás árnyéka.

Szívesen elismerjük, hogy Seyrich kiváló elmeéllal foglalja össze azokat a lényegi nehézségeket, amelyek távolabbról Szent Ágoston világképe, közelebből az ő történetbölcseleti rendszere ellen támaszthatók. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Szent Ágostonnal szemben végtelen könnyű a kritikusok helyzete. Hisz az alázatos egyházatya maga leplezi le olvasói előtt az ő életfelfogásának összes problematikus állomáshelyeit – bírálóinak alig hagyva meg egyéb szerepet a stilizálás többé-kevésbé szerencsés művészeténél. Ha tehát itt a szóvátett rendszerbeli fogatkozásokat érdeklőleg néhány észrevételt teszünk, nem annyira Seyrich művét kívánjuk azokkal honorálni, mint inkább azt a sok tanulságot magában rejlő viaskodást akarjuk vázaltszerűen bemutatni, amelyet Szent Ágoston végezett az igazság birtokbavétele kedvéért s amelynek számos irányban való sikertelenségét az ő nagyarányú szelleme is kénytelen volt beismerni.

Mindenekelőtt tisztába kell jönnünk Szent Ágostonnak a bölcsélettel szemben elfoglalt álláspontjával. Művei folyamán éles különbséget tesz az ismeret (= tudomány = scientia) és a bölcsesség (= sapientia) között. „A tudomány a külső érzékek révén a lélekbe hatoló dolgokról tájékoztat bennünket, mint aminők a történeti események, cselekedetek, szavak, amelyek létrejönnek s elröppennek az idővel; vagy azok a realitások, amelyek a különböző helyeken vagy vidékeken léteznek.” (De Trin. XIV. 8.) A bölcsesség pedig az örök dolgok értelmi felfogására vonatkozik. („Aeternarum rerum cognitio intellectualis.” De Trin. XII. 15.) A bölcséletben, az életfelfogásban mindkettőnek helyet kell találnia, mint ahogy gyakorlati kristályalakjaik is együtt léteznek a valóságban. A bölcsélettel szemben tehát grandiosus igényekkel lép fel. Ennek képviselnie kell az egész mindenségről alkotott fogalmat; magában kell foglalnia minden tudományt; át kell ölelnie az egész embert úgy, ahogy előttünk áll. (Vö. Jules Martin: Saint Augustin. Paris, 1923. p. 27. ss.) A bölcselő nevet az érdemli meg, „aki képes összefoglalni az összes tudományokban szertehintett elméleteket s az okokat visszavezetni egy egyszerű egységre, amely egészen igaz és biztos legyen”. (De Ord. II. 16.)

Íme tehát már a kiindulópontban megmutatkozik a nagy ellentét Szent Ágoston gondolatvilága s a modern tudományokban honossági jogot nyert immanens és laikus felfogás között. Az immanens felfogás a történelem hullámaiból igazában csak a variabilis elemeket ragadja meg. Mindenesetre észlelni fogja, hogy az élet szűrője a hullatag létformákból visszatart bizonyos állandósággal rendelkező tüneményeket a vallásban, az erkölcsben, a tudományban, a művészetben vagy egyéb életjelenségekben, amelyeket kultúra név alatt szoktunk összefoglalni; de ezek is csak relatív állandóságok, amelyek, ha az efemer

tüneményeknél hosszabb életre tarthatnak is számot, sokszor igen csekélyke rázkódtatások következtében is egy sorsra kerülnek amazokkal. Ennek a történeti felfogásnak tipikus kristályalakját O. Spengler történetbölcselete képviseli (Der Untergang des Abendlandes. I. 1918., II. 1922.), amely szinte az utolsó kifejeletekig levonja a nevezett felfogás következményeit.

Már az előrebocsátottakból is kivehető, hogy Szent Ágoston lelki beállítottsága mennyire nem ez. Úgy érezte, hogy a legegyszerűbb történeti ténynek, mint igazságnak megállapítása, valamint annak különböző szempontok szerint történő értékelése olyan elvek, normák szerint történik, amelyek maradandó, konstans jellegét lehetetlen fel nem ismernünk; amelyek, mint a mi belső világunkban meglevő, az egyénektől független zsinórmértékek egyenesen abszolút jelleggel bírnak. (Vö. Kornis: Történetfilozófia. Budapest, 1924. 157. s köv.) Ezek mellett maga a földi lét, a nagy élettendenciák s az emberi léleknek sok-sok vetület jelensége az emberen kívül álló vagy fölötte lebegő létformákra utalnak. Mindezek figyelembevétel nélkül a szellemi búvárkodás tetszés szerint való számban nyújthat fenomenofotografiákat, de létmagyarázatot soha.

Az a tétele Seyrichnek, hogy a történelem változó létforma, csak abból a szempontból fűdi az igazságot, hogy az emberi lelkekben változók az egyetemes életkategóriáknak, vagy a részleges életműködésnél feltűnő ideáknak reflexei. De nem fogadható el oly értelemben, hogy a történelemben feltetsző, minden lételem  $\pi\alpha\nu\tau\alpha$   $\rho\epsilon\iota$  törvényének engedelmeskedik. Szent Ágoston szavai szerint „érezzük, hogy más dolog a látó, kontempláló szellem s más a világosság, amely a szellemre hat”. (De Gen. ad litt. XII. 29.)

Egy durva hasonlat szemléltesse előttünk a dolgot. Gondoljunk egy természeti tájra, amelyet számos festő törekszik a maga vásznán megörökíteni. Ugyanaz a külső valóság süllyed bele mindegyik lelkébe s íme a lelki gazdagsághoz képest hányféle lesz a meglátás; az egyéni rátermettséghez képest mennyire elütők a rajzolati értelmezések. A mi egyéni lelki élményeink elütők lehetnek, de végelemzésben mindig azonos az igazban, a jóban, a szépben feltűnő eszményi modell. Amint tévedés volna az egymáshoz vagy a mintához viszonyított festmények alapjellegéből a variabilitás törvényét a modellre is kiterjeszteni, illetve a létformák egyetemességének variabilitását proklamálni, ugyanazt mondhatjuk az emberi lélek változó állapotainak s a benne megcsillanó ideáknak kapcsolatára vonatkozólag is.

Ha tehát az emberi élet misztikus berendezésében annak gazdag variabilitásai ellenére is kénytelenek vagyunk konstans elemeket is megállapítani, természet szerint következik, hogy a konstans isteni lét és a számos szempontból hullámzó emberi élet nem tüntethetnek fel egymást a szociális életben oly értelemben kizáró ellentéteket, mint ahogy Seyrich feltételezi.

A szóbanforgó lételemeket, mint amelyek ugyanolyan természet jogú tényezői a transzcendens, mint az immanens világnak, a történelem kontemplációjánál mellőzni nem lehet. Más kérdés azonban, vajon sikerül-e valaha az emberi értelemnek olyan világosságot kigyújtani, amely itt a felértést – valamelyes megnyugtató módon – lehetségessé teszi.

A teremtés történetével kapcsolatosan, amely az Isten változatlanságával szemben a legelső s a legnehezebb ellentétet rejt magában, Szent Ágoston nyíltan tanúságot tesz az ő pesszimista állásfoglalásáról. „Amint ő, aki teremtette a világot, úgy a mód is, ahogyan teremtette, örökre rejtve marad az ember számára.” (De civ. Dei, X. 12.) Az emberi megértés hiánya azonban még nem jogosít fel bennünket arra, hogy a földi lét tapasztalatai rendjéhez idomult fogalmainkat abszolút érvényűeknek tekintsük. „Tegyük fel – mondja Szent Ágoston – hogy mi csupán lelkek vagyunk vagy test nélkül való szellemek és hogy a földi dolgokat tapasztalásból nem ismerjük. Ha ebben az állapotban valaki azt mondaná nekünk, hogy mi egy napon valami csodálatos kötelékekkel fűződünk a testhez és azt éltetjük, vajon nem zárkoznánk-e el, és pedig igen figyelemreméltó okokból az ide vonatkozó hittől s nem mondanók-e, a természet nem tűri, hogy a testnélkülit a testi kötelék tarthassa fogva?” (De civ. Dei, XXII. 4.)

Szent Ágoston – a keresztény s a nagynevű pogány bölcselekkel egyetértőleg – sokirányú logikai okfejtés révén jutott el az Isten változatlanságának gondolatához. Viszont a gyakorlati életnek ezernyi kézzelfogható jelensége győzte őt meg a földi tünemények végtelen nagy részének változandóságáról. Ha az élet maga is erőszakol a lelki szemeink elé az egyéni értelemre nézve felfoghatatlannak tetsző realitásokat, Szent Ágoston a pontos evidenciának hiánya mellett sem tud lemondani arról, hogy a legfőbb Principium változatlansága mellett lelkének egész meggyőződésével pálcát törjön. Bölcséleti eljárását művei alapján a következőkben törekszünk rekonstruálni.

A Genesisben olvastuk a hitcikkely gyanánt vallja, hogy Isten teremtette a világot. A teremtés semmiből való létrehozást jelent. Szent Ágoston tehát nem fogadja el a platonikusok azon tételét, hogy az anyag örök s az istenség vele szemben a kézműves, a művész szerepét tölti be. Már a neoplatonikusok is nagyon érezték a konstans és variabilis lételemek problémájának nyomasztó terhét. Az időben történő teremtést azért nem fogadják el, hogy megmentsék az Isten immutabilitását. Szent Ágoston azonban úgy látja, hogy az anyag örök mivoltában kifejezésre jutó megoldás nem szünteti meg a nehézségeket s csak új bonyolultakat teremt. (Vö. De civ. Dei, XI. 4.)

A manichaeusok ugyanezen szellemi szirt megkerülése kedvéért lettek pantheistákká (Vö. Contra Faustum Man. XX. S., XXII. 22.). Szent Ágoston azért biztatja Secundinust a teremtés eszméjének elfogadására, hogy ebből, az Isten-fogalomhoz oly méltatlan tévelygésből kiragadjon. (Contra Secundinum, 8.)

Mínt hogy Isten teremtette a világot, a világ ideájának benne kellett élnie az isteni értelemben. Az elvi nehézség akkor áll elő, amikor az isteni gondolat formájában élő világ a valóságban is testet ölt. Nem követeli-e meg ez a tény, hogy az Istenben valamiféle változás menjen végbe, amikor a nemteremtőből teremtővé válik?

Szent Ágoston úgy fogja fel a dolgot, hogy Istenre nézve elgondolni és megteremteni a világot egy és ugyanazon cselekedet. (De Gen. ad litt. I. 15.; vö. II. 11., V. 5.) Am itt egy új nehézség lobban a szemeink elé. Amennyiben Istennek minden ideája örök, nem következik-e innen, hogy a benne rejlő Kosmos-idea révén a világ is az? (Vö. Confess. XI. 10.) A kérdésre való válaszadásnál Szent Ágoston oda koncentrálna szelleme erőit, hogy az isteni és az emberi tudás között fennálló nagy különbséget bebizonyítsa. Szerinte az Isten aktivitása nem száll egyik gondolatról a másikra. Ő az ő intuitívójában együttesen látja az összes dolgokat. (De civ. Dei, XI. 21.) Ha az emberi tudásból kiemeljük a successivitas gondolatát s ha ott hagyjuk azt az erőt, amely egyetlen kontemplációval tekinti át az összes életjelenségeket, akkor lesz némi fogalmunk az Istenség gondolatvilágáról. (De div. quaest. ad Simpl. II. qu. II. 3.) „Az isteni lényeg önmagában lezárt egész; idegen a tér és idő számára ...” (De gen. ad litt. XIII. 23.) „Az ő rendelkezésében már azok az idők is elmúltak, amelyek ezután következnek. Nem másként ismeri a történendőket, mint azokat, amelyek már megtörténtek.” (De civ. Dei, XI. 12.)

Egy távoli hasonlattal élve úgy kell képzelnünk a dolgot, mint egy nagyarányú szellem munkáját, akinek lelki szemei előtt szimultán villan meg valamely eszmerendszer, de akikkel közölni akarja, csak successive, discursive képesek azt tudomásul venni.

A világ, mint isteni idea, tehát örök. A megvalósulásában jelentkező successivitas nem a souverain Lényegre, hanem csupán az emberi tudásra nézve áll fenn, mert az utóbbi mindig magába zárja a különbözőségeknek s egymásutánnak gondolatát. (Confess. XI. 31.)

Szent Ágoston számos formában juttatja kifejezésre a lelke előtt derengő gondolatot, mint maga is beismeri. Am az értelem gyengeségét ítéli felelősnek érte, amelynek sokkal több szóra van szüksége a keresésnél, mint a fölfedezésnél. (Confess. XII. 1.) Végelemzésben azonban kénytelen megállapítani, hogy a kérdésben a pusztá nyomozásnál tart (Confess. XI. 12.) s nobilis lélekkel kijelenti, hogy véleményével senkit sem kíván megfosztani a pontosabb megértés szabadságától. (Retr. I. 20.)

Az előadott okfejtésnek kissé más a színezete, mint ahogy Seyrich gondolatvilága előtt áll. Szent Ágoston itt nem lép elénk egy zárt rendszer pretenziójával, hanem pusztán kutat a világosság után. Ha Seyrich úgy véli, hogy Szent Ágoston a szóbanforgó nehézség feloldása kedvéért az Istent a semmivel szövetkezteti, igazában játszik a szavakkal s csak azt árulja el, hogy nem tájékozódott kellőleg Szent Ágoston eszmerendszere felől.

A földi létben előttünk végbemenő változásokra nézve igen jellegzetes tételek foglaltatnak Szent Ágoston műveiben. Fejtegeti, hogy Isten szimultán teremtette a világot, de egyes dolgokat csak csírákban, okaikban („latenter, potentialiter et causaliter”; De gen. ad litt. VI. 1., 4, 6.; VII. 28.), másokat pedig teljes realitásukban. Leibniz előtt jó korán hangsúlyozza: „Miként az anyák méhében a magzatok, úgy rejtőznek a világ méhében a születendők okai”. (De Trin. III. 9.) „A testi lényekben – mondja egyebütt – magyszerű gondolatok rejlenek (insunt occulta seminariae rationes), amelyek, ha az idő- és okbéli feltételek nem hiányoznak, a maguk rendeltetésének megfelelő formákban törnek napvilágra (prorumpunt in species debitas suis modis et finibus. De Gen. ad litt. IV. 33.). Ismét másutt: „A teremtményekben benne levő hajtóerők, amelyeket az ő létük hivatása közben látunk működésben, azokból az eszmékből erednek, amelyeket Isten magyszerűen hintett beléjük a teremtés pillanatában”. (De Gen. contra Man. 6.)

Szent Ágoston az Isten szerepét a teremtett világgal szemben az immutabilitás elve ellenére sem úgy képzei, hogy ő talán minden tevékenység nélkül trónol az ő majesztatikus magasságában. A manichaeusok a Szentírás ama szavaival: „Isten a hetedik napon megnyugodott” (Gen. II. 2.), szembehelyezték a következő újszövetségi nyilatkozatot: „Az én Atyám most is munkálkodik”. (Joan. V. 17.) Szent Ágoston úgy véli, hogy a két szentírási hely nem ellenkezik egymással. Isten befejezte a világ teremtését, de a kormányzatot és a reá való felügyeletet nem. (Contra Adimentum, 2.) Véleménye szerint kétféle gondviselés létezik: naturalis, amely a világegyetem rendjére s a vegetatív állati életre vonatkozik – s az akarati, amely a belső világba besugározott irányító elveket érdekli. (De Gen. ad litt VIII. 9.) Minden substantia a maga okát az Isten teremtő hatalmában bírja, amely sohasem szünetel; minden effektív energia – kivéve a szabadakarati elhatározást, mint ilyet – a hajtóerejét állandóan az Istentől nyeri.

Az előbbi nyilatkozatok arra engednek következtetni, hogy Szent Ágoston szinte másfél évezreddel megelőzte az evolutionalista gondolatot. Bizonyos szempontból tényleg így áll a helyzet. A Providentiára vonatkozó tételei azonban sui generis jelleget kölcsönöznek az ő általa hirdetett evolúciónak. Az ő meggyőződése az, hogy a teremtményekben elrejtett erőcsírák állandóan az istenség aktuális közbejöttével működnek. Azt az evolútiót, amely szerint ugyanazon csírából elütő realitások fejlődnének, egyenesen visszautasítja. Szóról-szóra ezeket írja: „A testi világ elemeinek megvan a maguk pontosan megszabott energiája s a maguk sajátos minősége, amely eldönti, hogy minő realitásoknak kell vagy nem kell kialakulni belőlük. Ezekből az elemekből, mint ősi principiumokból nyerik az összes dolgok eredetüket és fejlődésüket, tartamuk és pusztulásuk feltételeit... Innen következik, hogy gabonamagból nem származhatik bab, sem babból gabona; sem állatból ember, sem emberből állat”. (De Gen. ad litt. IX. 17.)

Jules Martin kapcsolatosan azt jegyzi meg, hogyha jönne is oly idő, amikor a modern értelemben vett evolutio konstatált tényé válnék, Szent Ágoston tanításával akkor sem jutna ellentétbe: a mindig éber isteni beavatkozás ez esetben is kulcsa maradna a speciesek átváltozásának. (I. m. 314.)

A dolog természete szerint ide kapcsolódik egy másik nehézség is, amely az Isten előretudását érdekli. Seyrich itt ugyanazon gondolatot hangoztatja, amelyet már Cicero felvetett: ha megengedjük az Isten előrelátását, az okok sorrendje megmerevedik s a szabadság elenyészik.

Oly értelmezése ez a keresztény életfelfogásnak, amelyet az Egyház képviselői sokezerszer utasítottak vissza, de mindig újra és újra felüti a fejét. A jelenség kulcsa az immanens felfogásnak a transzcendens fogalmakra való alkalmazásában rejlik. Az ember előretudása a földi életben közönségesen a nemszabad okokra vonatkozik, illetőleg azokra a hatásokra, amelyeket a változatlan szabályszerűséggel működő törvények idéznek elő. A szabad okok munkáját tekintve, csak bizonyos valószínű eredményeket sejtethünk vagy teljes homályban tapogatózunk. Nehéz tehát a rideg tudományos állásponton beleilleszkedni abba a gondolatba, hogy az istenség a szabad okokból eredő alakulásokat is kontemplálhatja. Szent Ágoston álláspontja az, hogy az abszolút lény fogalma szükségképp megköveteli az előretudást; az ember fogalma pedig nem teljes a szabadakarat feltételezése nélkül. A kettő között az ő fogalmi alapjára helyezkedve nincs ellentét.

A De libero arbitrio című művében ezen tárgyat illetőleg azt a kérdést intézi vitatkozó feléhez, Evodiushoz, vajon, ha ő az egyes emberek tetteit – jellemük ismeretéből kifolyólag – előrelátná, ez által kényszerítené-e ugyanezeket a szóbanforgó cselekedetek végrehajtására. Evodius kénytelen nemmel válaszolni a kérdésre. Minthogy azonban az embereknek az emberekre vonatkozó ítéleteinél könnyű a csalódás, Szent Ágoston másként formulálja a kérdést. Amiket a múltban cselekedtünk, azok kétségtelen bizonyossággal állanak előttünk. Vajon az által, hogy emlékezetünkben megőrizzük a mi tetteinket, kényszerűségből származottaknak ítéljük-e azokat? Evodius itt is csak tagadólag felelhet. Amint tehát mi nem tekintjük szükségszerűeknek a múltban végrehajtott cselekedeteinket azon a címen, mert a jelenben tudunk róluk, éppúgy nem tekinthető kötött akaratból származónak az a tett sem, amelyet Isten előrelát. (III. 4.)

Vannak nehézségek, amelyek a kérdéssel egybefüggőleg más vonatkozásokban merülnek fel. Így, ha az Isten előrelátja a bűnt, miért teremti a vétkező egyedeket? Vagy hasonló probléma a logikai pasztulátumként jelentkező Gondviselés eszméje s annak a rosszhoz való viszonylata.

Az utóbbiakra vonatkozólag Szent Ágoston említ ugyan megoldási lehetőségeket (pl. De civ. Dei XXII. 1; De lib. arb. III. 9, 11–12. etc), de a dolog érdemét tekintve őszintén bevallja az emberi eligazodás lehetetlenségét. Ám arra nézve, hogy a világ Ura – emberi hasonlattal élve – egy örök vízióban ne szemlélhesse az emberiség történetét anélkül, hogy amit egyik kezével teremtett – a szabadakaratot – a másikkal le ne rombolná, aggodalom egyáltalán nincs Szent Ágoston lelkében.

A praedestinatio kérdésében, miként már utaltunk rá, vannak tételek, amelyek magukban, az egész rendszerből kiemelve nehézséget mutatnak.

Szent Ágoston kétféle praedestinációt különböztet meg: az egyik az örök dicsőségre szól, amely a kegyelemre való praedestinációt is szükségképpen magába zárja; a másik a kegyelmet vagy a hitet illető praedestinatio, amely nem jár okvetlenül együtt az örök dicsőségre szólóval.

A kérdés behatóbb tanulmányozására a pelagianus és semipelagianus viták adtak ösztönzést. A pelagianusok azt állították, hogy az ember a saját erejéből is képes megtartani az isteni törvényeket s így a természeti adományok (gratia naturalis) magukban véve is elégségesek az örök üdvösség biztosítására. Amikor később a benső kegyelmeket is bizonyos fokig elismerték, ezekről azt tanították, hogy a természetfölötti erők csak megkönnyítik az emberi életcél elérését s azokat az Isten az előrelátott érdemek szerint osztja ki a halandóknak. (Vö. S. Aug.: De praedestinatione Sanctorum, 36.)

A semipelagianusok pedig abban a nézetben voltak, hogy csak a hit kezdete függ az embertől s az isteni kegyelmek már ennek jutalmaképp jutnak az embernek osztályrészül. (Uo. 43.)

Szent Ágoston nem tudott megnyugvást találni ezekben a tanításokban. Az ő alázatos lelkülete, amely – Szent Páléhoz hasonlóan – szinte kézzelfoghatóan tapasztalta a maga

sorsán az isteni ingyenes kegyelmek csodálatos hatóerejét, szinte önkéntelen lendülettel hajol a pelagianus és semipelagianus felfogással szinte szélsőségesen ellentett álláspont felé. Szerinte az Isten választotta ki az embereket a hitre is, az örök üdvösségre is. Hivatkozik az Üdvözítőnek Tyrus és Sidon városokra vonatkozó szavaira (Matth. XI. 21.) és azt a kommentárt fűzi hozzá: „Nem azért választott ki bennünket az Isten, mert hittünk, hanem azért, hogy higyjünk”. (De praedest. Sanctorum, 38.) Az örök élet a praedestinációhoz van kötve. „A kiválasztottak közül senki sem vész el.” (Uo. 17–19.) A praedestinatio aktusa magával hozza az örök boldogság elnyeréséhez szükséges összes eszközök adományozását. (Vö. uo. 37; De dono perseverentiae, 21; De correptione et gratia, 16, 21. etc.) Petau, S. J., gondos tanulmányok után arra a következtetésre jut, hogy Szent Ágoston egyenesen az érdemekre tekintettel nem levő (ante merita) praedestinatio híve. „A kegyelmi kiválasztás által – mondja Szent Ágoston – s nem az előrelátott érdemeik miatt üdvözülnek az emberek, mert a kegyelem minden érdemük. (De corrept. et gratia, 13.) Ugyanígy ítélik meg Tixeront (Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. Paris, 1924. II. 498. ss.), Ritter (Geschichte der Philosophie, 1841. VI. 389), P. Rottmanner (Der Augustinismus, 1892. S. 27.), Rauscher-Wolfsgruber (Augustinus. Paderborn, 1898. S. 829. ff.) stb. Szent Ágostonnak a praedestinatio kérdésében elfoglalt álláspontját.

Természetesen kapcsolódik a dicsőséget illető praedestinációs tanhoz a kárhozottak helyére való utasítás (reprobatio) rideg tétele. Szent Ágoston szerint Ádámban minden ember vétkezett s az eredendő bűn következményeként minden ember megérdemli a kárhozatot (massa damnata, massa perditionis). „Még ha senki sem szabadulna is meg a kárhozattól, az Isten igazságosságát akkor sem lehetne ócsárolni.” (De dona persev. 16.)

Szent Ágostonnak tehát számos elméleti tétele arról tanúskodik, mintha az üdvösség munkájában kizárólag az isteni kegyelem hatóerejére építene. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy Szent Ágoston lelkében nem tudjuk fölfedezni a nevezett irányban való megállapodás véglegességére vonatkozó kritériumokat. Világosan látja s ki is fejezi, hogy a szabadakarat és a kegyelmi határok határvonalainak megállapítása az emberi értelem súlyos keresztjét képezi, mert állandóan fennforog a veszély, hogy vagy az előbbit értelmezzük az utóbbi rovására, vagy megfordítva. (De pecc. mer. et remiss. II. 18; De gratia Christi, c. 47. n. 52.) A pelagianus viták megkezdése előtt csak a szentírási szövegek s az Egyház gyakorlati élete nyújthatott számára némi orientációt, amely utóbbi a hivatalosan előírt imádságokban nyilatkoztatta meg az idevonatkozó hitét. Így Szent Ágostonnak a saját erőire támaszkodva s szinte egyedül kellett a nehéz problémával megbirkóznia. Innen magyarázható, hogy a nagy lelki vívódás bizonyos ellenmondó elméleti tételeket eredményezett nála, amelyek közül csak egyre-kettőre óhajtjuk itt a figyelmet felhívni.

Szent János ama szavait értelmezve: mindenki, aki reményét Krisztusba helyezi, megszentelődik, így szól: „Észrevehetitek, hogy szent János itt az akarat szabadsága mellett állít ki tanúbizonyságot. Ki más szentelhet meg bennünket, mint az Isten? De az Isten nem szentel meg téged, ha te nem akarod. Amennyiben akaratodat az isteni kegyelemmel összekötöd, megszentelődöl”. (In ep. Johann. tract. 4. n. 7.) Másutt: „Amit az Isten nemcsak tud, hanem előre el is végez, az nemcsak az előrelátáshoz, hanem a praedestinációhoz is tartozik. Ám a bűnre Isten nem adhat ki rendelkezést, azért, bár előre tudja, nem is praedestinálhatja”. (De praedest. Sanctorum, c. 10. n. 19.) Ismét másutt: a praedestinációval kapcsolatban az akarat szabadsága érintetlen marad, mert az Isten előrelátta, vajon a szabadakarat együttműködik-e a kegyelemmel. (De praedest. Sanctorum, c. 9. n. 18.)

Meg van írva a Szentírásban, hogy Isten az összes embereket akarja üdvözíteni. (I. Tim. II. 4.) Szent Ágoston ezen hely kapcsolatán a következő nyilatkozatot teszi: „Az Isten akar ugyan minden embert üdvözíteni s az igazság birtokába juttatni, de nem úgy, hogy tőlük elvegye a szabadakaratot, amellyel helyesen vagy helytelenül élve igazságosan megítélhetők legyenek”. (De spir. et litt. 58.)

Mikor tehát a kérdés egész komplexumára függeszti a tekintetét, maga is nagyon érzi, hogy az érdemek mellőzésével (ante merita) történő praedestinatio hiú és illuzórius létformává teszi a szabadakaratot, a hitet, a megtestesülést, a megváltást, a szentségeket, az Egyházat s minden intézményt vagy cselekedetet, amelyhez Isten a kegyelmet kötötte s valamiképpen árnyékot vetne az Istenre, akinek jósága és igazságossága szenvedne csorbát. Ugyanezt a gondolatot igen világos formában kifejezi a következő szavaiban: „Jó az Isten, igazságos az Isten. Egyes embereket érdemek nélkül is üdvözíthet, mert jó; de bűnök nélkül senkit el nem ítélni, mert igazságos. (Adv. Int. III. 18.) Egyebütt: „Ha az Istenről azt hiszi valaki, hogy egy ártatlan és semmiféle véteknek rabságában nem sínylődő egyént elítélhet, nem fogja őt mentnek tekinteni a gonoszságtól”. (Ep. 186. ad Paul. c. 6. n. 20.)

Éppen azon munkái egyikében, amelyben az előrebocsátott szélsőséges álláspontot kifejti, azt a kérdést veti fel maga előtt, vajon, hát az isteni kegyelemnek souverain uralma következtében a fatalizmus vizeire bocsássuk-e a lelkeket. Egész valója tiltakozik ezen gondolat ellen. (De dono persev. 61.)

Amire az elméleti discursio útjain nem tudott hiány nélkül való szabatosággal eljutni, elvezette őt az ő szubtilis gyakorlati érzéke. Hiszen bár az isteni kegyelemnek igen nagy jelentőséget tulajdonított az örök élet munkálásában, szinte azt a buzgalmat követelte meg az emberektől, mintha minden majdnem kizárólagosan a szabad akarat fordulna meg.

Egyik művében egyenesen kiirtandónak tartja azt a felfogást, hogy az üdvösséget pusztán a hittel, jócselekedetek nélkül is el lehetne érni. (De fide et opere, 14.) A De civitate egészében is az a gondolat testesedik meg, hogy az Isten civitásának polgárjogára csak azok az egyének tarthatnak igényt, akik a gyakorlati életben hűséggel simulnak az Isten akaratához.

Amennyiben Szent Ágostont – az előrebocsátott vázlatból is kivehetőleg – a kegyelem s a szabad akarat megvitatásánál igen tiszteletreméltó szempontok vezették; amennyiben a földi lét minden mozzanatában az isteni kegyelem támogató erejére valóban rászorulunk, Aquinói Szent Tamás is átveszi Szent Ágoston praedestinációs tanát, de szent Bonaventurával egyértelműleg kijelenti, hogy Szent Ágoston tételeiben különbséget kell tenni a szó szerint való értelem és a gondolat, az alak s a tendencia között. (De malo, qu. 5, a 2. ad 1.) Szent Ágostonnal szemben az egyházi álláspontot Schwane következő szavai karakterizálják: „Dennoch hat die Kirche ungeachtet der grossen Verehrung und Hochschätzung den hl. Augustin niemals «statt aller anderen», oder gar «gegen alle anderen» verherrlicht und als «den einzigen Lehrer» auf den Schild erhoben. Wohl sind seine Ausführungen über die Gnade grossenteils von dem kirchlichen Lehramt adoptiert worden, aber nirgends, weder formell, noch materiell, ist die ganze Gnaden- und Prädestinationslehre Augustins von der Kirche recipiert worden”. (Dogmengeschichte. 2. Aufl. 1895. II. 519; Vö. Rauscher-Wolfsgruber i. m. 831.)

Ha tehát végelemzésben kísérletnek tekintjük is a De civitate Dei-t a történetbölcselet, de egyben az egyetemes életprobléma megoldásának szempontjából is, mindenesetre főséges példa egy oly világgép kialakítására, amely a reális életben megnyilatkozó minden lélekrezdülettel számolni kíván; de e mellett mélységes gondolatokat kínál oda a történetbölcseletnek, amelyeket a transzcendens és immanens felfogás egyforma haszonnal értékesíthet s amelyekre a következőkben akarunk világosságot deríteni.

## **b) Szent Ágoston történetbölcseleti gondolatainak genezise s méltatása**

Ha a történetbölcseletet röviden jellemezni kívánjuk, mint tudományos műfajt, azt kell mondanunk, hogy az az elmélyedő lelkek világnézetének breviáriumma lett dolgokra alkalmazott formában. Ez a felfogás kissé idegenül csenghet a fülekbe, s szinte eleve kizárni

látszik az életjelenségek szigorúan objektív felfogásának lehetőségét. Vannak mindenesetre jelek, amelyek ebből a szempontból aggodalmat lophatnak a szívekbe. A történelem állandóan szimbólumokkal dolgozik, a múltaknak az adatokban megkristályosodott hieroglifjeleivel, amelyek értelmét az egyéni ítéletnek és rátermettségnek hivatása kibogozni. Valójában csak az egyéni belső élmények állanak à jour előttünk. Hogy mi megy végbe embertársaink lelkében, azt teljes hűséggel az Istenei kívül csak maguk tudhatják.

Nem sokat segít rajtunk annak az álláspontnak elfoglalása, hogy mi a tapasztalati élet pozitív jelenségeihez kívánunk tapadni és csak a sok oldalról megrostált és ellenőrzött instanciákat kívánjuk a mi rendszerünk elemei közé beiktatni. Ha ezt az elvet teljes következetességgel végrehajtjuk, voltaképpen csak pulverizált, elszigetelt jelenségeket leltározhatunk. Mihelyt azonban csak két fenomén is megkísérlünk egy közös genus-fogalom alá vonni, már el kell hagynunk a szoros értelemben vett tapasztalati utakat s a szellemi világnak sok-sok szubjektív ecsetvonással megszínezett régióiban mozogni.

Amennyiben a történelem a lélek sorsával foglalkozik s a felőle tudomásunkra jutott külső jelekből próbálja előcsalogni a tevékenykedő egyéniség arcvonásait, a feladata igen súlyos volna akkor is, ha az egyes ember minden befolyásoló vonatkozástól elkülönítve állhatna előtte. De a lélek, mint Lacordaire mondja, magában véve is egy népet képvisel; ezernyi hagyományos és egykorú kulturális fejlődési series keresztező pontján áll s így annak érzelmi és gondolati világa a finom fizikai és szellemi érzetek ellenőrizhetetlen sokaságának lesz az eredője. A tárgyi nehézség mellett ott vannak a történetbűvár lelki berendezettségében az alanyi akadályok. A történeti szimbólumok egy kiérett egyéniség atmoszférájába kerülnek, amely akaratlanul is lefújja róluk eredeti jelentőségük üde hímporát.

Növekedik a nehézség annak az igénynek perspektívájában, amelyet a modern felfogás nem is egyenesen a történetbölcseleti, hanem általánosságban a történeti művekkel szemben támaszt. Guizot azt mondja, hogy a történetírás feladata amaz elrejtett és egyetemes tények szemléltetése, amelyek a jelenségek külső burkolata alatt lappanganak. (*Histoire de la civilisation en Europe*. Paris, 1864. p. 94.) Thiers, Langois, Seignobos, Bernheim, Braun stb. a történeti adatok között fennálló misztikus kapcsolat felderítését sürgetik. Itt tehát a történelmi absztrakció munkája nem az elszigetelt egyénekre, hanem egész népekre, fajokra vagy éppen az emberiség fejlődésének teljes folyamatára vonatkozik. Valamiképpen a történetbűvár az adott jelenségekből kikövetkeztetett eredményeket teszi külön meditáció tárgyává; az absztrakciókból absztrahál s bizonyos értelemben már a metafizika területére vezeti át a történelmi vizsgálódásokat.

A fejlődés logikai menete szempontjából egészen természetszerű jelenség a történetbölcselet megjelenése a tudományos bűvárkodások porondján. Ez az ismeretség betetőzni kívánja a történelmi vizsgálódásokban a megértés irányában mutatkozó lendület folyamatát. Kifejlődésében egy igen fontos feltétel volt szükséges, mint Bernheim megjegyzi, ti. az emberi nemnek egységes felfogása, amely gondolatot a kereszténység veti bele a világ talajába. (Vö. *Lehrbuch des historischen Methode*. München-Leipzig, 1914. S. 33. ff.) Így érthető meg, hogy egy oly szellem, amely a keresztény igazságok fényével az egyetemes emberi élet minden vonatkozását besugározni kívánja, készíti meg az első vázlatot ennek a tudományágnak kialakításához.

Az eredetileg vallásos gondolat, amely az emberiséget a közös eredet, a közös hivatás, a közös végső sors gondolatával tudta testvéri kapcsolatba hozni, mindig ott szendereg, mint lappangó igazság, a történetbölcseleti vizsgálódások szellemében, de amennyiben Szent Ágoston szinhetikus, nagystílusú egyéniségéhez hasonló lélek nem kísérelte meg folytatni és kiegészíteni az ő munkáját; amennyiben továbbá akkor, amikor az elejtett fonalat a bűvárkodók újra felragadják, a tudományos vizsgálódások erősen immanens jelleget öltenek, a kezdet kezdete elhalványodik s lassankint szinte feledésbe merül.



Az egyedi felfogás a legridegebb tudományos igények érvényesítésével törekszik a kérdéssel megbirkózni. A megoldások elhagyják a theocentrikus alapot s a solipsistává vált egyednek szemszögéből próbálják rendezni a tudományos értékeknek elismert kutatási eredményeket. Azok a nehézségek, amelyekről a történelem objektív felfogásával kapcsolatosan fönnebb emlékeztünk, a legcsüggesztőbb tömegben itt villannak a lelki szemeink elé. Az egyetemes ember sorsának vizsgálatánál olyan lényegi kérdések várnak feleletre, amelyekre a szélsőségesen értelmezett empirizmus nem nyújt tájékoztatást: Mi az élet eredete? Mi a lényege? Melyek az értékei? Mi a célja? Ezek figyelembe vétele nélkül az egyéni élet is csak alvajárás vagy az embergép robotolása. Az egyetemes emberkomplexum életsorsának szemléleténél sem mellőzhetők ugyanezen igények, hiszen az egyedek – Szent Ágoston igen találó hasonlata szerint – oly viszonyban állanak vele, mit a betűk, a hangok a mondattal.

A nevezett kérdések megoldása akkor is súlyos, ha az összes rendelkezésre álló eszközöket alkalmazásba vesszük. Minő kilátás kecsegtethet bennünket akkor, ha mint empirikusok elvileg éppen azokat a szellemi kategóriákat fosztjuk meg létjogosultságuktól, amelyekbe a szóbanforgó problémák per excellentiam tartoznak? H. Münsterberg szerint a metafizika elárvult tudomány. Helyébe az empirikus jelenségekkel számoló ismeretelmélet lépett. „Jeder Bewusstseinsinhalt kann auf Bedingungen des Bewusstseins zurückgeleitet werden, das Bewusstsein selbst muss als Tatsache hingenommen werden, bei deren Setzung die Wissenschaft stehen zu bleiben gezwungen ist.” (Der Ursprung der Sittlichkeit, S. 3. ff.) Comte szerint, minthogy az ember sem az eredetét, sem a végcélját, sem a dolgok lényegét vagy valami érzékfölötti principium létezését megismerni nem lesz képes sohasem („Absolument inaccessible”), nem lehet más rendeltetése, mint a lét kész jelenségeinek tanulmányozása. (Cours de la philosophie positive, I. 16.) A nevezett írók tehát s az általuk képviselt modern tudományos irányzat eleve lefegyverzik magukat, amikor az életprobléma boncolásához fognak. Az egyik megállapodik az öntudatnál, mint a tudományos vizsgálódások határkövével. A másik a vallás horizontját zárja el az inconnaissable függönyével. Naiv felfogás mindegyik részéről, ha azt hiszik, hogy láncokat lehet verni az ember szellemére. Következetlenség is, mert Münsterberg akarata ellenére is metafizikussá lesz, Comte pedig egyenesen egy sui generis vallás megalapítójává.

Az irányzat mégis erősen hódít. Az úgynevezett történetbölcséleti művek nagyobbára törekednek megkerülni a számkivetett szellemi kategóriákat s nagyobbára a szoros empirizmus alá eső történeti faktorokkal foglalkoznak. Természetesen az egyetemes ember vizsgálatánál sok mindenre lehet ügyet vetni, amely a történetbölcsélet fogalmi körével kapcsolatot mutat, hiszen a kezdet és vég között az életfolyam hatalmas árja zúg. Hasznosak is az idevonatkozó vizsgálódások mint detailmunkák az élet sok rejtett jelenségének feltárására. Csak azzal az igénnyel ne lépjenek soha elének, hogy a pusztán naturális hatóerőkből és az emberből egyenleget lehet csinálni. Az ilyen művek olvasásánál mindig oda lopakodik hozzánk a gondolat, amellyel Schelling jellemezte a maga rendszerét: „Es fehlt am besten”.

Ha valaki elolvassa, a történetbölcsélet történetével foglalkozó művet, valami súlyos szellemi chaos távlatába jut. Hiszen azt látja belőle, hogy a legellentétebb jellegű lételemek szerepelnek ott a legtarkább változatban archimedesi pontok gyanánt, ahonnan a szerzők az életproblémát a levegőbe emelni kívánnák. Pedig hát az igazság csak egy vagy egyáltalán nem létezik. A legkirívóbb mégis az individualista szellemek tragikuma. Ők igen nagy energiákat fejtenek ki az ő sovány empirista faktoraik jelentőségének meghízalásában s alkotnak olyan világképeket, amelyeket rajtuk kívül csak egy-két epigon ismer el valóságoknak. Ha a vizsgálódási alap már maga kizárja az emberi gyengeségnek megadott megoldási lehetőségeket, más eredményt alig lehet várni, mint ami előttünk áll az individuális felfogás révén a lelki kapcsolatokat elvesztett egyén szellemi produktumaiban.

Az előrebocsátott fejtegetésekből két következtetést kívánunk levonni. Az egyik az, hogy a történetbölcselet terén exakt eredményeket sohasem remélhetünk. A másik pedig az, hogy az alapprobléma természete olyan, hogy akarva, nem akarva világnézeti hitvallomásra kényszeríti a bűvárokodókat. Igen nagy illúzió a modern tudományos álláspont képviselőitől az a vélekedés, hogy ők a világnézetet, mint a hit körébe átnyúló kategóriát, kiküszöbölték a rendszereikből. Talán becsukják a szemeiket az absolutum előtt, de helyébe kell iktatniok a természet egyes jelenségeinek substantialisatióját, ha az életet, a mozgást, a fejlődést valamiképpen megokolni kívánják.

Bár tehát így áll a helyzet, mégsem tudjuk osztani pl. E. Adickes véleményét: „Bleibt auch die Wahrheit in ewiges Dunkel gehüllt; ist sie auch für die Wissenschaft nichts, als Träumerei: auch das Träumen ist der Menschheit notwendig und wertvoll. (Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften. Zeitschrift f. Phil. und phil. Kritik, 1898. B. 113. S. 216. ff.) Nem valljuk ugyanis azt, hogy a metafizika s a világnézet szükségképpen kompromittálnák az életprobléma vizsgálatánál felszínre jutott eredmények tárgyilagosságát. Ezek ellenőrzésére számos út áll a rendelkezésünkre. Van rá sok eset mindenesetre, hogy metafizika s a világnézet merőben „Träumerei”. Ha azonban a gyakorlati élet szolid fundamentumába bocsátják bele gyökérszálaikat, mellőzhetetlenül számolni kell velük, mint egy-egy magas arányú orientáció eszközeivel.

Ha a szoros értelemben vett történetbölcseleti kutatások terén is sok a nehézség, elsősorban a probléma belső természete a felelős érte. A homály csak esetlegesen származhatik a világnézetből és metafizikából, ha ezek mint praeconcepta ideák bárányfelhők gyanánt a magasban úsznak s a való élettel csak erőszakos szellemi műtét révén hozhatók vonatkozásba.

Ha Szent Ágoston rendszerének történetbölcseleti elemeire gondolunk, az ő gyakorlati eljárásában a modern tudományos gondolkodás szempontjából is nagy érték számába vehető elvet látunk megtestesítve. Az ő világfelfogása kialakulásához végelemzésben a hit szolgáltatja az aranyhidat, elméleti rendszerét azonban mindenütt a tapasztalásra támaszkodó s szinte immanensnek tekinthető okfejtésekkel törekszik felépíteni. A hitigazságok értelmi felfogására feszíti meg szellemi erőit, de maga a hit is a reális élet elemeihez fűződő szemlélődéseinek posztulátuma gyanánt jelentkezik.

Szellemi bolyongásaiban igen gondos tanulmány tárgyává teszi a belső világ megnyilatkozási formáit. Voltaképpen alig cselekszik egyebet, mint konstatál, a maga értelmi fényességével emelve ki az észrevett életjelenségeket az ő titkos, homályos háttérükből.

Szent Ágoston racionális jellegű bölcseletének alapelemei, amelyek egyúttal az ő történetbölcseletének fundamentumai gyanánt is szolgálnak, a legkellemesebb összefoglalásban az ő De libero arbitrio c. művében találhatók. Ezt a munkát Evodiusszal, a későbbi püspökkel, folytatott beszélgetés formájában írta arról akarván meggyőzni őt, hogy a szabadakarat a maga rosszra való hajlandósága ellenére is az élet nagy értékei közé számítandó.

A kiindulási pont hasonló a De civitate Dei XI. könyvében foglalthoz, amely, mint ismeretes, a lét, a tudás és a szeretet hármasságára alapítja az élet s a történelem fölött folytatott elmélkedések egész rendszerét. Minthogy azonban a De libero arbitrio Kr. u. 388–95 közötti években készült és pedig per excellentiam a manichaeusok ellen, benne a merőben racionális bölcselet van még előtérben. Itt még a szeretet kategóriája hiányzik. Helyette a lét és tudás közé harmadik tagul az élet van beiktatva.

Az okfejtést a legkézzelfoghatóbb dolgokkal akarja megkezdeni. Azért azt kérdi Evodiustól, vajon létezik-e. A válasz felől nem lehet kétség. Hiszen ha attól rettegnék, hogy létünk valóságában csalódunk, a lét akkor is bizonyos, mert csak a létező csalódhatik. Minthogy bizonyos, hogy létezőnk s ez a tény nem volna világos előttünk, ha nem élnénk, a

második fontos tény gyanánt az élet valósága áll előttünk. Ezt a két alapvető igazságot értelmünkkel konstatáljuk. Tehát az is kétségtelen, hogy tudunk létünkről és életünkről.

Ha a három kategória értékét vesszük vizsgálat alá, a legtöbbre az értelmet kell tartanunk. A kő létezik, de nem él és nem ért. Az állat létezik és él, de nem ért. Az értelmes lény azonban mind a három kategóriát magában foglalja s az értelem, mint leggazdagabb létforma, a legbecesebbnek tekintendő.

Szent Ágoston azután az érzékekre fordítja figyelmét. Megkérdezi Evodiustól, ismeri-e az érzékeket s tudja-e, hogy azok minő dolgokról értesítenek bennünket. A dialógusból kiderül, hogy vannak jelenségek, amelyeket bizonyos érzékek elszigetelten hoznak tudomásunkra, pl. a hallás érzéke a hangot, az ízlésé az ízt. Viszont vannak jelenségek, amelyekről több érzék közösen is felvilágosíthat bennünket. Így a testek alakját, nagyságát, sima vagy érdes voltát a látás és a tapintás segítségével is észrevehetjük.

Hogy azonban mi tartozik az egyes érzékek működési körébe s minő benyomásokat közvetítenek, ezekről egyik érzékünk sem tájékoztat bennünket. Erre a célra bizonyos belső érzékszerv (sensus interior) szolgál, amely nem azonos az ésszel. Bizonyos, hogy a sensus interior is az ész útján jut tudomásunkra, de maga észnek nem nevezhető, mert hisz a sensus interior az állatokban is megvan. Más érzék ugyanis az, amellyel az állat lát s más az, amellyel a látással észrevett dolgokat kerülni kívánja. Ez a sensus interior nagyon fontos a lelki folyamatban. Ha nem fogadja magába a külső érzékek híradását, a tudáshoz eljutnunk nem lehet. Mindazt, amit tudunk, eszünkkel vesszük birtokunkba. Tudjuk pl. azt, hogy sem a színeket hallással, sem a hangokat látással nem lehet észrevenni. Amikor ezt tudjuk, nem a szemeink, nem a füleink, de ama belső érzék révén sem tudjuk, amely az állatokban is megvan. Mindezeket a dolgokat csak észbeli észrevevéssel és gondolkozással lehet megkülönböztetni egymástól.

A belső érzék azután nem csupán azt veszi észre, amit a külső érzékek közölnek vele, hanem azt is, hogy észrevesz valamit. Az állat nem szemlélné elevenen mozgatott, vizsla szemekkel a maga vágyai tárgyát, ha nem érezné, hogy ugyanezt becsukott szemekkel nem látja. Ha észreveszi azt, hogy nem lát, amikor becsukja szemeit, szükséges, hogy észrevegye azt is, hogy lát, amikor kinyitja azokat. A szemeket ugyanis nem ugyanazonos sóvárgással mozgatja a látó és nemlátó állat. Ez a körülmény nyilván jele annak, hogy a látást és nemlátást egyformán észreveszi. (II. 4.)

A sensus interior magasabb rendű érzék bennünk a külső érzékeknél, mert az előbbiben az utóbbiak bírására ismerünk. Megállapítja, hogy pl. a hallási érzék minő mértékben volt figyelmes s fogadta be a külső ingereket. S ha hiányosnak érzi az észrevételt, ennek kiigazítását a nevezett érzéktől, mint szolgájától, megkívánja. Nincs tehát kétség benne, hogy az, aki ítél, több érték, mint az, ami fölött ítélkezik. (II. 5.)

Szellemi berendezkedésünk rangfokozataiban az ész még magasabb gradust képvisel. Hiszen ez még a belső érzék fölött is ítélkezik. Azon lételelemek fölött tehát, amelyek az embert alkotják, magasabb nálá nem képzelhető. (II. 6.)

A logikai sorrendet vevén figyelembe, ki kell itt emelnünk az értelemnek azt a csodálatos szerepét, amelyről Szent Ágoston egyéb műveiben emlékezik meg, s amelyet a De libero arbitrioban elfogadott valóság gyanánt tételez fel.

Az értelem nem csupán a szemlélődés útjain fölfedezett ismeretanyagot öleli fel, hanem – a maga működésére reflektálva – egy, a szellemi világ összes megnyilatkozási formáit magában foglaló létformára is rábukkan, amelyet közönségesen léleknek nevezünk. Ez egy új kategória, amely kizárja a testi alanyiságot. Az észrevevés titkos folyamata révén hozzáérkezett minden inger tökéletesen elvezeti benne az érzéki vonatkozásokat. Az eredetileg anyagi benyomások anyagtalannokká lesznek. A hely- és időbeliség pusztán időbeliségre változik. Emlékezetünk összes kincsei, képzeletünk változatos, színes játéka mind ebbe a világba tartoznak. Tömeges együttlétük s ennek ellenére is könnyű

mozgékonyosságuk érthetetlen lenne, ha az őket magába foglaló alany a testek kimértségének s lomhaságának tüneteit hordozná. (De anima et eius origine, IV. 15.; vö. Confess. X. 8.) Mi a lélek anyaga? Őszintén bevallja, hogy erről semmit sem tudunk. (De gen. ad litt. VII. 7.) Ezt is, mint az élet sok egyéb misztikumát, csak mint adottságot lehet és kell tudomásul vennünk. Az értelmet a vele való viszonylatban „animae nostrae caput et oculus” formájában fogja fel (De lib. arb. II. 6.), mintha tehát a fő vagy a szem szerepét képviselné a lélek világában. Nyilván kifejezi azonban, hogy ennek a kapcsolatnak jellemzése csak törékeny analógia, amely nem fõdi mindenben a valóságot. (Uo.)

A lelkeség s az értelmi mûködések úgy állanak Szent Ágoston tekintete előtt, mint az emberi természet legmagasabb oromzatai. Mikor az embert fogalmilag meghatározni kívánja, azt tartja benne a leglényegesebbnek, hogy „anima rationalis” (eszes lélek) s csak a teljesség kedvéért függeszti hozzá: „mortali atque terreno utens corpore” (amely a halandó és földi testet használja közletõ szerül). (De moribus Eccl. I. 27.)

Szent Ágoston tehát, amint láttuk, az emberi természetet alkotó tényezõket bizonyos hierarchiai fokozatba illesztvén be, úgy találja, hogy ott minden kategória alatta áll az észnek. A De libero arbitrioban azt a kérdést tárja Evodius elé, hogyha a mi szellemi horizontunkon valami, az értelemnél magasabb létformát sikerülne felfedeznie, meg tudna-e nyugodni abban a gondolatban, hogy az csak az Isten lehet. Evodius, mint bölcs kételkedõ, kijelenti, hogy a feltett esetben nem merne azonnal az Istenre gondolni, hisz õ a mindenek fölött trónoló, legtökéletesebb lény. Szent Ágoston tehát más formában érdeklõdik Evodius véleménye után. Ha a mi eszünk fölött valami örök és változatlan létformát venne észre, hajlandó volna-e azt Istennek nevezni? Hiszen úgy látjuk, hogy a testek változók; a lélek, amely a testet informálja, az érzelmek révén állandó hullámváltozást mutat; de magát az észet is, amely hol az igazság, hol a hamisság felé hajlik, ugyanily ingadozónak tapasztaljuk. Ha az ész – nem a külsõ érzékekre, nem is a sensus interiorra, hanem a maga sajátos erejére támaszkodva – észreveszi, hogy van valami örök és változatlan a létben s ezzel szemben magát alsóbbrendûnek ítéli, el kell-e ismernie, hogy az csak az Isten lehet? Evodius csak azzal a feltétellel hajlandó igennel felelni Szent Ágoston kérdésére, ha bizonyosan meg lehet állapítani, hogy annál az észnél magasabb létértékû jelenségnél nincs semmiféle felsõbb létezési forma. Szent Ágoston helyesli az észrevételt s azt mondja, hogy az ész valóban tud észrevenni ilyen, nála emelkedettebb jelenséget s ez vagy maga az Isten, vagy ha annál a létformánál még magasabb rangú is tapasztalható, akkor ez az utóbbi lesz az Isten. (II. 6.)

Tételének igazolása kedvéért hivatkozik a számok elméletére. Bár ezeket is érzékeink közvetítésével fogjuk fel, azok belsõ természetét mégis csak az ész tudja megragadni. Egyik emberé könnyebb szerrel, a másiké nehezebben, a harmadiké sehogyan sem. Ám akár fel tudjuk fogni azokat, akár nem, az ide vonatkozó igazságok mindig sértetlenek maradnak. Az érzékek segítségével észlelt testekről nem tudjuk, meddig léteznek, de hogy pl. hét és három mindig tíz volt s örökre az marad, ez teljesen világos elõttünk. (II. 8.)

A mennyiségek örök és mozdulatlan igazságai után Szent Ágoston a bölcsesség nehéz problémájára tér át. Ennek lényegét az igazságban látja, amelynek segítségével a legfõbb jót meg lehet ragadni. (II. 9.) Evodius a tétel értelmezése közben súlyos akadályokra bukkan. Kételyét nyilvánítja a legfõbb jó egysége fölött, hisz az emberi vágyak milliónyi heterogén dologra irányulnak, amelyekben külön-külön a maguk boldogságát sejtik. Kételkedik az igazság egysége fölött, mert ahány ember van a világon, annyi sajátos úton törekszik megközelíteni a boldogságot s mind azt hiszi, hogy a legbölcsbben s az igazság birtokában tevékenykedik.

Szent Ágoston vele szemben hivatkozik a Nap analógiájára. Mérhetetlen a dolgok száma, amelyeket az emberek a napfénynél észrevesznek s a maguk élvezetére kiszemelnek, maga a napfény azonban ugyanaz marad. Éppúgy lehetséges, hogy az igazság ragyogása is megõrizze a maga állandó jellegét, habár ennek a sugárzatában igen változatos jelenségek

tűnnek a szemekbe. Hogy Evodiust tökéletesen meggyőzze, hivatkozik az értelmi világ sok-sok „regulá”-jára, amelyeket minden ember külön-külön szemlélhet, de amelyek érvényességét egyformán kell valamennyinek elfogadnia. Becsületesen kell élni! A rosszabbakat a jóknak alá kell rendelni! Mindenkinék meg kell adni a magáét! A romolhatlan több érték, mint a romlandó; az örök magasabbra becsülendő, mint az időleges. Az ilyfajta igazságokat senki egyenesen a magáéinak nem vallhatja, hisz ezek minden embernek egyformán rendelkezésére állanak. Bizonyos az is, hogy mindeme regulák a bölcsesség körébe tartoznak s amily arányban felhasználják azokat az emberek életük berendezésénél, abban az arányban érezünk több értéket bennünk a bölcsesség ideája szempontjából. Ám az is kétségtelen, hogy ezek a szabályok éppoly örökérvényűek s változatlanok, mint a matematika igazságai. (II. 10.)

A bölcsesség (= igazság) a mondottakból is kiderülően magasabbrangú az emberi értelemnél. Hiszen ha alacsonyabb jelentőségű lenne, az ész ítélné fölötte. De nemcsak hogy nem teszi ezt, hanem az értelem egyenesen köteles alkalmazkodni azon „*miris modis secretum et publicum lumen*” („csodálatosképpen titkos és nyilvános világosság”) normáihoz, hacsak a maga józanságát kockára vetni nem akarja. (II. 12.)

Az ideák tanával Szent Ágoston bölcséleti rendszerének egy meglehetősen problematikus állomáshelyéhez érünk. Kérdés itt, vajon Szent Ágoston platonikus volt-e vagy sem; hitt-e az ideák valósági létében vagy pusztán értelmi létet tulajdonított azoknak. A *De libero arbitrio* egy immár idézett helyén (II. 6.) már észrevehettük, hogy Evodiusszal való vitatkozása közben egy alternatívát állítván fel, annak egyik tagozatába felveszi az ideák önálló létezésének lehetőségét. Ugyanezt később is megismétli: „*Si enim aliquid est excellentius (sc. veritate), ille potius est Deus; si autem non est, iam ipsa veritas est Deus*”. (II. 15. „Ha van valami magasabb létfok [ti. az igazságnál], az az Isten; ha pedig nincs, maga az igazság az Isten.”)

A kérdésről részletesen szól egy másik művében (*Lib. de div. quaest.* 83. qu. 46.), amely Szent Ágoston ideatanának klasszikus szövegét nyújtja. Ebben rövid foglatban a következő megjegyzések találhatók. Isten teremtette a világot s ugyanő szabta meg a dolgok rendjét és törvényeit. Nem lehet feltennünk róla, hogy ezt a műveletet tervszerűtlenül hajtotta végre. Ha tervszerűen járt el, a teremtmények gondolatának, ősképének (*ideae, exempla rerum*) eleve meg kellett lenni az isteni értelemben. Minthogy pedig az Istenben semmi sincs, ami nem örök és változatlan, innen nemcsak az következik, hogy ideák egyáltalán vannak, hanem az is, hogy azok az igazi lét ismerveivel rendelkeznek, mert örökkévalók ...

Eme gondolatok szoliditását Aquinói Szent Tamás is elismeri s megállapítja, hogy az ideák az Alkotóban azonosak az isteni lényeggel. Hangsúlyozza azonban azt is, hogy az ideáknak egyébként az értelmi léten kívül valósági létük nincs. (*Summa theol.* I. qu. 15. art. 1–3.) A *De libero arbitrio* idézett szövegei, amelyekben Szent Ágoston az Evodiusszal szemben folytatott argumentáció kedvéért hivatkozik az ideák reális létére, mint eshetőségre, csak annyit árulnak el, hogy az ideáknak az emberi természetben megnyilatkozó praktikus, tapasztalati hatásai mellett csak elméleti létezési módjára nem fektet súlyt s a kérdést megoldás nélkül hagyja. (Vö. C. Gutberlet: *Die Theodicee*. Münster, 1897. S. 80. ff.) Az a körülmény, hogy az igazságot művei legtöbbszörében állandóan azonosítja az Istennel, azt a benyomást kelti, hogy a létformáknak általa megállapított lépcsőzetes rendszerében nem tudott helyet biztosítani az önálló létet képviselő ideák számára. Erre látszik utalni az a megjegyzése is, amelyet a *Retract.* I. 3.-ban olvasunk, s amely szerint Platon nem tévedett, amikor az ideavilágról beszélt, ha a dolog lényegét tekintjük. Hisz ez csak annyit jelent, hogy Isten az örök eszme (*ratio*) szerint teremtette a világot. Ezt tagadni nem lehet, mert akkor azt kellene feltennünk, hogy irrationabiliter cselekedett volna az Úr ... „Mégis a főnnebbi kifejezést nem vettük volna át tőle, ha az Egyház nyelvhasználatában jártasabbak lettünk volna.” Itt elég világosan megmondja, minő értelemben fogja fel az ideákat.

A másik nevezetes probléma, amely itt szemeink elé erőszakolódik, az, vajon Szent Ágoston az Isten létét illető érvelésével nem lesz-e talán az ontologizmus áldozata, a pusztá fogalmakból következtetvén a létre. A kérdésre igen könnyű a felelet. Annál a nagy gonddal kitervezett piramisnál, amelyet Szent Ágoston a létezőkből alkot s amelynek csúcsára az abszolút Létezőt helyezi, amint az előrebocsátottakból láttuk, éppenséggel nem a pusztá fogalmakból indul ki. Hiszen lépésről-lépésre az emberi természet objektív, tapasztalati elemeit veszi állandóan szemügyre. Az ideálokkal kapcsolatosan is azoknak, mint pozitív normáknak a létezését a gyakorlati életben szinte kézzelfoghatólag észlelhető hatásaikból vezeti le. Így nem a fogalmakból következtet a létre, hanem az okozatból az okra. (Vö. Gutberlet i. m. 82.) Hogy végelemzésben az Isten fogalmáig kellett elérkeznie, ez az ő megfontolásának természetszerű s szükségképpen korolláriuma gyanánt jelentkezik. Hogy az ideákban ne valamifajta esetleges, a szellemvilág levegőjében úszó létformákat fődözzön fel, az igazságot és a megértést szomjúhozó lelki struktúrájából eredőleg azok számára magyarázatot kell keresnie. Ezt nem találhatta meg önmagukban, mert ezzel a feltevéssel szubsztancializálta volna azokat; de az emberi szellemben sem, mert ez változó, azért kellett egy változatlan alanyra gondolnia, amely ezen szubtilis örök létformákat felöleli. Ilyen pedig csak az Isten lehet.

Hogyan értelmezi tehát Szent Ágoston ezen magas princípiummal kapcsolatosan az emberi létet? Anyagi és szellemi alkotó elemekből csodálatosan összefont létformák vagyunk. Az Alkotó indított el bennünket földi zarándokútunkra, de ugyanő tűzte ki a célt is, amely felé tartanunk kell. Lelkünkben mintegy besugárzott formában megvan az igazság és boldogság fogalma. (De lib. arb. II. 9.) Vajon ezek az egyetemes, előkelő ismereteink közvetlen isteni ráhatásokból erednek-e vagy természetes úton szerezzük meg azokat a reális világ léttartalmából, mint a többi ismereteket, erre nézve minden kétséget kizáró választ nem találunk Szent Ágoston műveiben. Az a tény, hogy a test s a lélek kapcsolatát felfoghatatlannak tartja (De civ. Dei, XXI. 10.), magában véve is elárulja, hogy Szent Ágoston idevonatkozó vizsgálódásait alig tekinthetjük egyébnek az igazság birtokbavételéért fogamatba tett gyötrelmes, szenvedélyes igyekezetnél.

Vannak jelek Szent Ágoston műveiben, amelyek a nevezett alapideák szupernaturális magyarázatának kedveznek. Az érzéki észrebevést nem tudja ismereteink kizárólagos forrásának tekinteni. „Némelyek azt vélik, úgymond, hogy az ismeretnek nem lehet más okát elfogadni, mint azt, amely az érzéki benyomásokban rejlik. Mintha mi nem gondolnánk számtalan oly dologra, amelyről semmiképpen érzéki kép nem áll rendelkezésünkre, mint aminő pl. az igazság ideája maga.” (Ad. Diosc. ep. 118. c. 4. n. 27.) „Ha ők utána gondolnak, mondják meg nekem, hogyan jelenik meg érzéki formában az igazság. Mondja meg nekem valaki, minő színe van a bölcsességnek. Ha az igazságosság ideájára gondolunk, ezt sem hallani, sem érinteni, sem szagolni nem tudjuk. Van tehát valami, amit a szellem lát s ezt nem érzékkel veszi észre, hanem önmagában ismeri meg.” (In. Ps. 41. n. 7.)

A legsúlyosabb problémát itt nem abban az ismeretkategóriában fődözi fel, amelyet scientiának, tudománynak nevez, hanem abban a kérdésben, minő forrásból jut a lélekbe az, ami örök és változatlan. (De Mus. VI. 12. n. 35.) Ebből a szempontból Szent Ágoston az *ideae innatae* (velünk született gondolatok) egy sajátos formája felé hajlik.

Az volt a véleménye, hogy az értelemnek mindig Isten a tárgya. Az Isten minden realitás közbejötté nélkül uralkodik az emberi lélekben. (De Mus. VI. 1. n. „Humanis mentibus nulla natura interposita praesidet.”) Itt nem a platonikus emlékképekre gondol. Ezt a tant egyenesen visszautasítja. (Vö. Soliloqua I. 4. n. 4.; De Trin. XII. 15. n. 24.; XIV. 15. n. 21.) Szerinte mikor az ember az igazságról elmélkedik, azt nem találja meg egyebütt, csupán csak önmagában. „(Az értelmi ismeretek) honnan s milyen úton jutottak az emlékezetembe? Nem tudom. Mikor azokat tanultam, mások lelkiismeretére voltam bízva. Magamban csak felismertem s hangoztattam az ő igazságukat. Tehát bennem voltak, mielőtt tanultam volna

azokat. De – azt vehetik ellenem, hogy – nem voltak meg az emlékezetemben. Hol voltak hát, s mikor azokat formulázták, miért ismertem el azokat, s mondtam: úgy van, az igaz? Bizonyára ott voltak az én emlékezetemben, de oly mélyen eltemetve, hogyha valami külső figyelmeztetés nem hívta volna azokat elő, sohase jelentek volna meg a gondolataimban.” (Confess. X. 10. n. 17.) Létünk kezdetétől fogva bizonyos homályos fogalmaink vannak a mindenségről s az élet folyamán lassankint jutunk csak arra, hogy a mi primitív ismereteink egy részét világosan szemlélhessük. (De Trin. XVI. 10. etc.) Minő ez a lelkületünkben élő „formabile nondum formatum”? A léleknek bizonyos nyelv nélkül való gondolata, amelyre a reflexiókban újra és újra visszatérünk, amíg csak világos képzetekké nem válnak. (De Trin. XV. 15. n. 25.) A mi egységes, homályos ismeretünk az Istenre vonatkozik, akinek egyes gondolatait törekszünk öntudatosan szemlélni. Ő a mi igazi mesterünk (De mag. 12. 40.) s a földi tanítók szava csak arra figyelmeztet bennünket, hogy a bennünk székelő igazságot konzultáljuk (Uo. 11. n. 38.)

Nos tehát az értelmi megismerés Szent Ágostonnál valami mélyen misztikus dolog. Úgy tetszik, mintha a lélek összes percepcióit Istenre vezetné vissza, akivel mint tárggyal áll szemben minden ismeretünk.

Innen könnyen mérhető az a nagy felfogásbeli különbség, amely közte és Descartes, valamint a modern tudományosság képviselői között fennáll. Szent Ágoston Descartes előtt 1100 esztendővel megformulázza már azt a gondolatot, amely az újkori bölcsélet vezető principiumává vált (vö. W. Heinzelmann: Aug. Lehre von der Unsterblichkeit und Immaterialität der Seele, 1874. 39.), de nem ismeri el azt a lehetőséget, hogy a gondolkozás és a lét ideáiból matematikai jellegű következtetéseket lehessen felépíteni. (Vö. De Trin. XV. 7. n. 21.) A megértés folyamatának igen sok a homályos állomáshelye s Szent Ágoston a legszívesebben abban a gondolatban tud megnyugodni, hogy az igazságot csak „indice numine” (az istenség közbejöttével) lehet megtalálni. (Contra Ac. III. 5. n. 11, 12. etc.)

A jelzett felfogás értelmezésére igen gazdag anyagot találunk Szent Ágoston műveiben. Számos ízben azonban az ismeretek eredetét egészen a modern módszerek szerint kutatja, szinte mintha neki is az volna az alapgondolata: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu (nincs semmi olyas az értelemben, ami előtt meg nem volt az érzékekben). (Vö. Al. Schmid: Erkenntnislehre, 1890. I. 282. ff.; Rauscher-Wolfsgrüber i. m. 771.)

Az igazságra s a boldogságra vonatkozó, ama kifejezés: „mentibus impressa notio” (a lélekbe beleírt ismeret), bár per excellentiam természetfölötti forrásra utal, de a természetes megszerzési módot sem zárja ki, mint ahogy a realizmus hívei értelmezik. Hiszen mindkettő valamely formában az istenségnek gondolatát – közvetlenül vagy közvetve – hozza tudomásunkra.

Hogy a nevezett kettős irányban bizonyos hajtóerőket észlelünk magunkban, ez sem vonható kétségbe. Minthogy ez az élan az értelmi világban az igazság felé tör s minthogy Szent Ágoston az igazságot a legtökéletesebb fokban az Istenben látja képviselve, intellektuális életáramainknak ő lesz a középpontja. (De Trin. V. 1.) Az értelem az élet folyamán népesedhetik, gazdagodhatik ezernyi ismerettel. Ez az ő természeti beállítottsága. Kielégülést azonban az átmeneti létben sohasem találhat. Némi megnyugvásra csak abban az esetben tehet szert, ha a veritas, az igazi bölcsesség vonzóköréből ki nem lendül. Az emberi szellemnek ez a természetes nyugtalansága csak akkor szűnik meg, amikor a lélek a „summa veritas” (a legfőbb igazság) közvetlen távlatába ér, hogy ott azután boldogan szemlélődjék egy örökkévalóságon keresztül.

Annak a gondviselészerű orientációnak, amelyet az értelmi létben birtokolunk, érzelmi mása gyanánt jelentkezik a minden emberben meglevő vágy a boldogság után. Mikor Szent Ágoston erre a kérdésre irányozza tekintetét, érveléseit negatívumokkal kezdi.

Az ő meggyőződése, de egyben a katolikus egyház tanítása szerint az életcél elérésének legnagyobb akadálya a bűn. Ez racionális szempontból, mint tévedés, irracionális

szemszögből pedig, mint a boldogság temetője áll a mindenkori hívők felfogása előtt. A bűnt a kiváló egyházatya rendíthetetlen hittel tekinti a legnagyobb rossznak, de amit hisz, értelmével is erősen és biztosan meg akarja ragadni. (De lib. arb. I. 3.) Éppen ezért, amikor a bűnnek gyökereit kívánja felkutatni, kerülni törekszik minden tekintélyi forrást s helyette analisis alá veszi az emberi természetet, hogy az elért eredmények a rideg empirizmus gyümölcseiként álljanak előtte. Nem érdektelen dolog észrevenni, hogy a tapasztalást a hit szempontjából is minő fontosnak tartja: „... azért kötelességünk hinni, mert azt, amit hinnünk kell, nem láthatjuk ugyan, de magát a hitet, mikor az bennünk megvan, szemléljük a mi bensőnkben”. (De Trin. XIII. 3.)

Ha a bűnt rossznak valljuk, nem azért cselekedszük, mert a törvény tiltja. Hiszen a törvény azért tiltja, mert rossz. (De lib. arb. I. 3.) Mélyebben fekvő okok készítetnek bennünket a jelen tétel felvételére. Akárminő bűnt vegyünk is vizsgálat alá, mindig azt fogjuk tapasztalni, hogy bizonyos vágy lappang a bűnnek minősíthető cselekedetek mélyén. Szent Ágoston nagyon jól tudja, hogy a vágy magában véve erkölcsi szempontból közömbös fogalom, ő azonban a cupiditas szót kedvezőtlen erkölcsi értelemben használja, mint „azon dolgok szeretetét, amelyeket az ember akarata ellenére is elveszthet” (De lib. arb. I. 4 „... earum rerum amor, quas potest quisque invitus amittere”); másszóval, mint később teljesebb világításban fog állni előttünk, az átmeneti dolgokhoz való görcsös ragaszkodást jelöli meg a cupiditas elnevezéssel.

Ha meg akarjuk érteni, hogy a bűn miért rossz dolog s miért a legnagyobb ellensége az emberi hivatottságnak, ezt az érzést kell egy kissé elemzés alá vennünk. Szent Ágoston itt egy analógiával világít rá a kérdésre.

Képzeljünk egy népet, amelynél a polgári erkölcsök szépséges virágzásban vannak; amely a magánérdekeket alárendeli a közjónak. Nemde igazságos dolog, hogy az ily nép maga válassza a maga közhivatalnokait s maga intézze az ő politikai életének kormányzását? Gondoljunk azután egy másik népre, amelynél megfordított a helyzet; amelynél az önös szempontok képezik az életberendezkedés irányító elveit; ahol pénzen vásárolják meg a hivatalokat s a közügyek vezetése elvetemült emberek kezében van. Nemde méltányos dolog, hogy az ilyen embercsoport elveszítse az ő politikai hatalmát és ha egynéhány jóra való és hatalmas ember van közöttük, ezeknek vagy éppen egynek kezébe kerüljön az ország ügyeinek vezetése? Lám itt látszólag ellentétes elvek érvényesülnek, amelyek mintha kizárnák egymást, még sem mondhatjuk, hogy akármelyik is igazságtalan közülük. Az élet változó viszonylatai változó szabályozást kívánnak. Hogy azonban a lélek mindkét irányú eljárásban megnyugvást tud találni, az a magyarázata, hogy az ideiglenes törvényhozásban minden, ami igazságos, egyetlen örök törvény érvényesülésének folyamánya. Ez a törvény ugyanúgy besugározott formában él bennünk (*impressa nobis est*), mint az igazság s boldogság vágya s röviden szólva így hangzik: Igazságos dolog, hogy minden rendezett legyen („*ut omnia sint ordinatissima*”). (De lib. arb. I. 6.) Innen egyúttal az is megérthető, mennyire nincs ellentét az örök törvény egysége s az átmenetiek változatossága között.

A rend törvénye az ember belső világával szemben is ugyanazt a parancsoló igényt képviseli, mint az emberek szervezett csoportjával szemben. Itt már könnyű az eligazodásunk. Hiszen ismerjük azt a rangfokozatot, amelybe Szent Ágoston emberi természetünk alkotóelemeit beosztotta s amelyben az első helyet az ész foglalja el. Az értelem az embernek az a sajátos birtoka, amely őt a létezők s élők sorában a legmagasabb piederstálra emeli. A rend törvénye tehát az emberi természettel szemben abban fog állani, hogy az ész uralkodjék a többi létezőkkel és élőkkel közösen birtokolt alkotórészei fölött. (De lib. arb. I. 8.)

Mi lesz az emberrel, ha az észet detronizálni engedi? Mi lesz a sorsa, ha a benne felszerkenő vágyak sodrára bízza magát? Hol fog az ő jellegzetes emberi volta megnyilatkozásra jutni? Hisz a vágyak az állatokkal közös életelemeink. Minthogy az is örökérvényű elv: „*deteriora*



melioribus subiicienda sunt” (a rosszabbak alárendelendők a jobbaknak), ennek gyakorlati sérelmével nyilván anarchia támad az emberi természetben, amely éppúgy a nyomorúságnak s a szenvedéseknek leszen a forrásává, mint ahogy ezt az államszervezetben tapasztaljuk. Mi vár az értelemre ebben a mélyen megalázott helyzetében? Kiesik az ő nativus úr szerepéből s rabszolgamódra követi a szenvedélyek szavát. Néha mintha vonzaná őt az igazság fénysugara, de nincs ereje meghozni az általa kívánt áldozatokat. Vívódik, vergődik, de összeroskad, mielőtt célhoz ér. Mi vár az ilyen ember érzelem- és kedélyvilágára? Vitorla nélkül hánykolódik az élet ezernyi változatai által felvert irracionális mozgalmak hullámain. (De lib. arb. I. 11.)

Ha az átmeneti értékek vágyának uralomrajutása az ember belső világában megzavarja a természet rendjét, innen szükségképpen következik, hogy a maradandó javak után való törekvés biztosítja számunkra a legkellemesebb harmóniát az emberi élethivatás távlatában.

Itt merül fel azonban az a probléma, amelynek súlyát Szent Pál apostol is oly keservesen megérezte, amint az ő panaszszavai elárulják: „Gyönyörködöm Isten törvényében a belső ember szerint, de más törvényt látok tagjaimban”... (Róm VII. 22–23.) Az ész helyesli és ideálisan szépnak találja az örök törvény uralmát, de a léleknek ama praktikus képessége, amelyet akaratnak nevezünk, igen erősen ki van téve az irracionális természet hullámzásainak s így per excellentiam ez a képességünk az, amely kockáztatja bennünk az értelem hegemoniáját. Az Isten kegyelmei után, amelyek a hiányzó emberi erők pótlására hivatottak, Szent Ágoston a legfontosabbnak tartja a nevezett összhang és rend kialakítása szempontjából a „jóakaratnak”, az örök ideák szelleme szerint minősülő cselekvési principiumnak az emberben való szisztematikus kifejlését. Itt tehát Szent Ágoston egy nagy, axiológikus elv érvényesítésének igényével lép fel, amit az a ténykörülmeny magyaráz meg a legtermészetesebben, hogy a szabadságban birtokolt magas emberi tulajdon minden egyes akarati ténynél szükségképp munkába lép. A felállított követelmény teljesítése egyáltalán nem mutatkozik lehetetlennek. Hiszen „mi van az akaratnak annyira hatalmában, mint az akarat maga?” (De lib. arb. I. 12.) Hogy az akarat nevelése megérdemel minden áldozatot, onnan derül ki, hogy végelemzésben akaratunkkal követjük a törvényt s akaratunkkal leszünk hűtelenek hozzá; ilymódon akaratunkkal tesszük magunkat boldogokká vagy szerencsétlenné. (De lib. arb. I. 13.) A bona voluntas kialakításához nem kell egyéb, minthogy az emberi ész tárgyilagos ítélettel mérje fel a maga életviszonyainak horizontját. Íme a földi sorsban ugyanoly minőségű javak állanak minden ember rendelkezésére – s egyesek részére a boldogság, mások számára a boldogtalanság eszközeivé lesznek. Akik rendetlen vágyakozással tapadnak hozzájuk, abban a téves hitben élnek, hogy azok birtoklása teszi őket jókká, értékesekké. Mások megbecsülik ugyan a földi javakat, de nem oly értelemben, mintha értékileg azok minősítenék őket, hanem éppen megfordítva. Hiszen botorság lenne a pénzt hibáztatni a fősvények miatt, az ételt a falánkrok miatt, a bort az ittasok miatt. Az orvos a tüzet is üdvösen használhatja, a varázsló a kenyérral is visszaélhet. Végelemzésben tehát az eszményi elvek sugárzatában működő ész s a végrehajtó gyanánt szereplő akarat leszen a próbaköve a földi javak értékének s a végcél szempontjából felfogott jelentőségének.

Az akaratnak nagyarányú fontosságát emeli ki Szent Ágoston ezen tétele, amelyet később a Retractiók könyvében némiképp kiegészít (I. c. q. n. 3.): „Az örök törvény változhatatlan állandósággal azt állapította meg, hogy az akarattényekben érdem rejtőzzék, a boldogságban s a boldogtalanságban pedig jutalom és büntetés. (De lib. arb. I. 14.) Hangsúlyozza itt a keresztény életfelfogás szempontjából annyira fontos tételt, hogy azok, akik az átmeneti törvényeknek hódolnak, sohasem szabadulnak meg az örök törvény kötelező erejétől. A törvény ugyanis, ha az az átmeneti javakra vonatkozik is, akkor lesz méltó a nevére, ha az igazságosság elve megkristályosodik benne. De észrevéteti egyúttal azt is, hogy az örök törvény mennyivel egyetemesebb értelemben öleli fel az embert, mint az ideiglenes. Az

utóbbi a földi javak birtoklásánál csak a külső rend fenntartását célozza, s csak akkor lép fel a maga megtorló hatalmával, amikor valaki azokat mások sérelmére akarja birtokba venni. Az örök törvény ellenben, amely azt parancsolja, hogy az akarat az ideiglenes javak helyett az örökkévalók felé forduljon, magát a rendetlen vágyat is bírói széke elé idézi. Így azok az emberek, akik az örök törvényhez hűséggel ragaszkodnak, a nagyvonalú elvek szempontjából nem is szorulnak az átmeneti törvény irányító, szabályozó erejére. (De lib. arb. I. 15.)

Amiket itt előadtunk, Szent Ágoston világnézeti s egyben történetbölcseleti rendszerének egy-két jellegzetes vonását rejtik magukban, genetikus formában, a végső eredmények feltüntetése nélkül. A racionális és irracionális világot érdeklő elmékedéseiben egyformán a hideg észbölcselőt vesszük észre benne, aki a lelke elé villanó fénysugarak mentén szigorúan logikus és empirikus irányban folytatja vizsgálódásait. A De libero arbitrio c. művét a manichaeusok ellen írta. A helyzet tehát azt követelte meg, hogy apologetikus formában szóljon, s szinte úgy mondhatnók, hogy a világnézet kizárásával hirdessen világnézetet. Igen tanulságos az a lelki beállítottság, amely ebben az eljárásban megnyilatkozik. A világnézet Szent Ágoston felfogásában nem valami színpompás ábrándkép, amelyet az előkelő szellemek – talán a maguk mulatságára – szövögetnek, hanem komoly életszükséglet, amelynek alkalmas kielégítése nélkül nemes, méltóságos emberi élet el nem képzelhető. Az az orientáció, amelyre ez reákényszerít bennünket, a reális életnek szolid terepfelvételét követeli meg tőlünk, mert az életről alkotott felfogás egyetlen gyakorlati ténnyel vagy igazsággal sem juthat ellenkezésbe anélkül, hogy az egész szellemi építmény szilárdságát veszély ne fenyegetné. Amikor ez az álláspont nagy bizalmat ébreszt önmaga és a segítségével kitervezett rendszer irányában, ugyanakkor imponáló is a hívők s a hitetlenek előtt egyaránt. A hívő lélek kellemes megnyugvással konstatálja, hogy a gyakorlati életnek Szent Ágoston által előtárt realitásai kényelmes és biztos lépcsőt nyújtanak neki a transzcendens világba való felemelkedésre. A pogány pedig – a régi és modern egyaránt – örvendezhetik az immanens létformák útvesztőiben kitaposott ösvényeknek, amelyeken, ha úgy tetszik, tovább folytathatja a maga tudományos andalgásait.

Kiegészítődik a rajzolt kép a Confessionum libri XIII (a Vallomások 13 könyve) c. művének gondolatvilágával, amely Kr. u. a 400. év körül került nyilvánosságra.

A munka finom lélekelemzéseinek jelentősége bennünket közelebbről érdeklőleg abban mutatkozik, hogy a racionális és irracionális világ problémáját az ő magas ráeszméléseinek segítségével a maga egyéniségének tükrében, tehát egészen gyakorlatias formában állítja a szemeink elé. Mi természetesen itt csak az elméleti tanulságokat vonhatjuk le belőle.

Az emberi természet nagyarányú belső küzdelem csataporondját képezi. A szellemi képességek az igazság megérintésére törnek. Az érzelmi világ – a maga hullámmozgásaiban akárminő szeszélyesnek s kiszámíthatatlannak tessék is – végelemzésben a jót kívánja elérni s nagy, ösztönös tendenciájával a boldogság révébe igyekszik beérkezni. Szent Ágoston igen világosan szemlélte, hogy ez a kettős élan voltaképpen egyetlen egységes lényben jelentkezik, de azt is kétségtelenül észrevette, hogy a gyakorlati élet nem ugyan az emberi természetet éltető alapelvnek kettéhasadását, hanem a benne munkában levő erők egyik vagy másik típusának megbénulását, letiprását tünteti fel. A stoicizmus megvetette és sterilizálni törekedett az érzelmi világot. A nagy tömegek életét pedig jóformán az ösztönös érzések hordozták a maguk hullámain. Mindkét esetben a teljes, az egységes és méltóságos emberi természet szenvedett igen érzékeny sérelmeket.

Az egyik nehézséget az eligazodásban, vagy ami ezzel egyet jelent, az egész életprobléma megnyugtató megfejtésében a szóbanforgó kettős életelemünknek bizonyos autonóm természete képezi. Az értelem nagy magaslaton trónol, de érezzük, hogy az irracionális természet nem mindig hódol meg az ő tekintélye előtt. Hogy az érzelmi világ munkába lépjen, mindenestre szükség van arra, hogy az értelmi megismerés annak objektumát birtokába vegye, mikor azonban az irracionális életáram megindul, kétségtelenül

tapasztalnunk kell azt a tényt, amelyet Pascal így formulázott: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas”. Az ész akárhányszor idegen búvárként ereszkedik le ebbe a misztikus világba s végez ott oly természetű felfedezéseket, amelyekről alig tudja elhinni, hogy azok is mi vagyunk. (Vö. Confess. III. 2.)

Komplikálja a kérdést, hogy az értelmi és érzelmi világ számára az ideális célpontok csak mint az emberi természetben megtetsző s vele szemben felmagasodó igények jelentkeznek. A gyakorlati utakat feljűk nekünk magunknak kell kiszemelnünk s megtörnünk. Az igazság és a boldogság nem valamely, ölünkbe hullatott ajándék, hanem verejtékes munkával megszerzendő birtok gyanánt áll előttünk. Ám az értelem ezen tevékenykedés közben éppúgy merülhet tévedésekbe, mint az érzelmi világ. Az ember ugyanis nem tökéletes, hanem csak tökéletesedésre képes lény. Amíg fejletlen, a boldogságot rendszerint az érzékiekben keresi. Csak a csalódások világosítják fel felőle, hogy a boldogság igazán csak akkor felel meg a nevének, ha benső és örök.

Az is fokozza itt az eligazodás nehézségét, hogy ezek a bizonyos fokig autonóm életműködések igen szoros összefüggést tüntetnek fel. Az irracionális világ a mi természetünk kettős alkotóeleméből meríti a maga lendítő erőit. Van érzéke a lélek s van a test ihletéseinek felfogására. Hogy igazán emberivé váljék, az értelem támogatására szorul. Annyival is inkább, mert nincs szerve a saját életmozgalmainak appercipiálására. A benne rejlő gyakorlatias ismeretelemeket is csupán az ész tudja összegyűjteni s értékelni. De viszont az értelmi képesség is alig lebbenti meg a maga szárnyait, kísérő, biztató vagy riasztó erő gyanánt felzűg mindenkor az irracionális természet rezonanciája.

A súlyos útvesztőből miként kontemplálja Szent Ágoston a kiszabadulás lehetőségét? Lételemeinket, amelyekről itt szó van, abba a perspektívába kell behelyezni, amelyre azok nagyvonalú tendenciái utalnak. Hisz itt végelemzésben az a helyzet, hogy az egységes emberi természetnek ez a kettős árama egységes cél felé törtet, amely nem más, mint az Isten lételemeink más és más szemszögéből tekintve. (Vö. De lib. arb. I.13.) Így amit Szent Ágoston a következő szavaiban kifejezett: „Míthogy magadért teremtettél minket, nyugtalan is a mi szívünk, míg tebenned meg nem nyugszik” (Confess. I. 1.), az emberi természet nagy tendenciáinak a legtermészetesebb s legharmonikusabb megoldása leszen. Úgy fogja fel a dolgot, hogy Isten a maga igazságának ideáját véste bele a mi szellemünk finom anyagába s így az igazságot akármíno földi foglalkozási körben keressük, végelemzésben feléje kell tartanunk; a maga jósága után való vágyat oltotta bele az irracionális természetbe s így, amikor a valódi jó után törtetünk, mindig feléje kell orientálnunk. A természetnek ez az eszményi vázlati terve ugyancsak eszményi módra kiépítve a bennünk levő kettős tendenciának egy mederben való találkozását fogja eredményezni.

Még mindig nem világos a helyzetünk, ha figyelembe vesszük, hogy az ész is, az érzelmvilág is csalóka fénysugarak után indulhat. Kissé megrettent bennünket annak a követelménynek súlya is, amelyet e tekintetben sugalmaz s amely szerint az észnek valamiképpen maga fölé kell kerekednie s gondosan elkülönítenie az igazságot a hamisságtól, a természet tiszta őshangjait a diszharmonikus zengésektől. A jelen feltétel fennforgása esetén kétségtelenül igaz, hogy minél gazdagabb lesz az értelem s érzelmi természet elemeiből összefont világosságunk, annál több lesz bennünk az ösztönző erő arra, hogy megszülessék bennünk az eleven, öntudatos vágy a legértékesebb lét birtoklása iránt, vagyis kigyulladjon bennünk a szeretet, mert „valamit önmagáért kívánni” Szent Ágostonnál egyértelmű a „szeretni” szóval. (Vö. De div. quaest. 83. qu. 36. 1.)

Ám a szeretet szónak megjelenése s a hozzáfűzött értelmezések már megadják a kulcsot a szentágostoni rendszer teljes megértésére s az imént felvetett nehézség megoldására is. Ismerjük immár azt a fogalmi kört, amelyet Szent Ágoston a cupiditas szóhoz fűzött. A caritas, a szeretet is némiképp vágyat jelent, mint amaz, de a gondolatszisztémában egészen különleges az elhatárolása.

Belső világunk valamelyes törvényszerűségének vizsgálata közben benne vibrál Szent Ágoston gondolataiban a fizikai világ analógiája. (Vö. De Trin. XII. 14.) Szerinte a caritasnál az Isten a lelki világ központja, a cupiditasnál pedig az én, a felebarát s a földi dolgok. Az előbbi az őstermészetben feltetsző revelációk nyomán indul, az utóbbit a romlott természetben villódzó lángok irányítják. Akinek lelkében caritas van, szellemi s érzelmi erőivel az istenség felé gravitál. Az ilyen lélek megérzi, hogy az Alkotó bolygója zsugorodott lényének a legtermészetesebb alaptónusa az alázatosság leszen. Viszont akinek lelkében a cupiditas vergődött túlsúlyra, önmagát teszi meg nehézkes központnak. Itt csak a kevélység lehet az uralkodó érzés, mert az ilyen lélek maga támaszt igényt az istenség szerepkörére.

Aki a Confessiók könyvét olvasgatja, arról fog meggyőződni, hogy a szerzője immár boldog birtokosa annak az igazságnak, amelyet élete folyamán oly sok lelki vívódással keresett. Értelmével régen reátalált már a veritas és a summum bonum ősforrására, vagyis az istenségre. A mű varázsát azonban éppen az képezi, hogy itt szívének teljes gyakorlati melegével is át tudja ölelni őt. Amit Szent Bernát később így formulázott: „A léleknek kettős az ajka: az egyik az értelem, a másik a szív. Ha az igazságot akarja megcsókolni, mindkettővel kell azt cselekednie” (vö. Dr. Piszter Imre: Szent Bernát élete és művei. Budapest, 1899. II. 471.), a Confessiókban a maga realitásában testesedik meg előttünk.

Amikor Szent Ágoston a De civitate Dei-ben megállapítja a kettős szeretet tanát, mint az egyéni s közösségi érték diagnosztikai jelét, csak a koronát teszi fel az előre ment kínos fádalmak gyümölcseire.

A De civitate Dei c. műben sok minden indíthatja meg lelkeinkben az élet mivoltával, lényegével kapcsolatos gondolatok áramát, de drágább örökséget szinte alig hagyományozott reánk, mint azt az eszmét, amely a két szeretet tanában kifejezésre jut. Megismerjük benne a két pólust, amelyek között hullámozik az emberi élet.

A diszkurzív gondolkodásnál oly könnyűszerrel szétfolyó lelki elemeink egységes elv keretei közé tudnak itt összezárulni. Mindenesetre Szent Ágoston szemlélődései egy vonatkozásban ragadják meg az embert az ő műve alaptendenciájának megfelelőleg. De ez a vonatkozás a legfontosabb, mert a léleknek az életcél távlatában tekintett minősítése egyenesen tőle függ; a legegységesebb, mert nincs ember a földön, aki az élet ezen kettős gravitációjának hullámsodrait kikerülhetné. Ez a diagnosztikai elv érintetlenül hagyja a változatos életfoglalkozások különleges formáit, az életfaktoroknak az egyénre s a közösségre gyakorolt hatásait. Csak a habituális nyomokra figyel, amelyeket ezek a karakterben hátrahagynak. Csak a szunnyadó egyéni és köztulajdonok öntudatra emelésével kíván szolgálatot tenni a kalobiotika ügyének.

Bár tehát egy a kiemelt lényegi vonatkozás, még sem érheti a rendszert – a maga egész horizontját figyelembe véve – az egyoldalúság vádja. Hiszen az ideálok, amelyek követésétől teszi függővé az emberi értéket, a gyakorlati élet minden benyomásával szemben cselekvési zsinórmértékeket nyújtanak kezünkbe s éppen a legdöntőbb fontosságú ponton, vagyis ott, ahol végelemzésben az életprobléma eldőli.

Mikor Szent Ágoston azt az emlékezetes tételt papírra vetette: „amor Dei usque ad contemptum sui; amor sui usque ad contemptum Dei” (De civ. Dei, XIV. 28.), nem szoros értelemben vett törvényt állapított meg, amely az egyéni élet s az emberi közösség pályafutását előre kiszámíthatólag szabályozza. Ha ilyesmit akart volna, rendszerének belső szellemét porlasztotta volna széjjel. Pusztán az emberi természetben gyakorlatilag megjelenő kétirányú tendenciát hangsúlyozza, mint valami törvényszerűséget. Ennek a megállapításnak sem lett volna semmi különlegesebb jelentősége, ha azt a gondolatot képviselné, hogy az ember valami fatális erők kényszerítő hatása folytán kerül bele a caritas vagy a cupiditas áramaiba. Számol azokkal az imponderabiliákkal, amelyek a lélekből, mint szabad hatóókból kristályosodnak bele az emberi élet megnyilatkozásaiba. Itt tehát nem tehetett egyebet, mint

azt, hogy az életnek az egyéni öntudat előtt sokszor homályba vesző metafizikai eshetőségeit próbálja az öntudat világába felemelni, hangsúlyozva mindenütt a lélek souverainitását, amely a maga minőségbeli állapotainak módosításával minden pillanatban közreható az elértéktelenedés veszedelmének elhárítására.

A keresztény életfelfogás kincsesházából merített ezen gondolata nemcsak azoknak szolgál útbaigazítás gyanánt, akik öntudatos lelki életet kívánnak élni, hanem azok számára is, akik – történetbölcselet, szociológia vagy bármi név alatt – az emberi élet metafizikai struktúrájával akarnak foglalkozni. Emiatt a direkt törvények megállapítása helyett a leggazdagabb sikerekkel az az út kecsegtet bennünket, amelyet Szent Ágoston követett: reátereelni az érdeklődést az élet legmélyebb áramaira s az emberi természetben megvillanó értékmérő ideák tisztelésével felserkentésével reánevelni a souverain lelket arra, hogy az életnyilvánulások maradandó értéket csak akkor képviselhetnek, ha felfűződnek az örök eszmények aranyfonalaira.

## Zárószó

Az előrebocsátott fejtegetések olvasgatása közben bizonyos felmerül a lelkekben az a kérdés: minő hát az alapjellege a De civitate Dei-nek, vajon Szent Ágoston itt melyik per excellentiam minőségében mutatkozik be előttünk. Theológus, apologéta, moralista akar-e lenni vagy talán államjogász, filozófus, vagy az utóbbi gondolat körben egyenesen történetbölcselő?

A felelet különösképpen fog hangzani: Egyik sem és mégis mindenik. Ő a Gondviseléstől kapott nagyarányú képességeivel egyszerűen a lét értelme után kutatott. Ugyanaz a szomjúság ösztönözte őt munkára, amely megvan a homályos földi sors minden gyermekében, aki némiképp is öntudatosan pillant szét a maga horizontján. Mint drágagyöngy-bűvár ereszkedik le az élet mélységeibe. Igazságokat keres az értelem fényével, vagy amennyiben ezt a kategóriát igen sok irányban bágyadozónak látja, egyben a hit világosságának kalauzolása mellett. Reá nézve közömbös dolog, hogy a fölfedezett értékeket melyik szaktudomány igényli a maga kincsesháza számára. Nagyon jól tudja, hogy az emberi tudományos kutatások minden szolid produktuma szükségképpen mint harmonikus elem illeszkedik bele a nagy universum reális mását képező értelmi világképbe. Másrészt az ő lelki beállítottsága mellett az is kétségtelen előtte, hogy az élet titkainak az emberi ész által felismerhető fénycsillámai a mindenség Alkotójának egy-egy gondolatát leplezik le szemeink előtt, önmérsztő buzgalommal vizsgálódik tehát a létformák őserdejében, hogy értsen. Érteni pedig azért akar, hogy annál őszintébb hódolattal borulhasson le az istenség előtt, ő maga vallja ezt így a Szentháromságról szóló művében: „Szellemi munkásságomat a hit zsinórmértéke szerint irányítottam. Értelmemmel is felfogni kívántam, amit hittem. Előtted van, Uram, az én tudományom és tudatlanságom! ... Ahol ajtót nyitottál nekem, fogadd szeretettel a belépőt! Ahol bezártad előttem, nyisd meg az én kopogtatásomra! Hadd forogj mindig Te az eszemben! Hadd értsenek meg s szeresselek Téged!” (De Trin. XV. 51.)

\*

1930-ban leszen másfélezer esztendeje, hogy ez a kiváltságos lélek elröppent a földi terekről. Jubileumi kegyeletünk némi tanújelei gyanánt vetettük papírra a jelen szerény sorokat. Az ő magas szellemének el nem hervadó virágaiból fűztünk össze egy kis csokrot s kínáljuk oda a régóta porladozónak az életért, amelyet fakasztott...