

ERÉNY ÉS KINYILATKOZTATÁS LACTANTIUSNÁL

KENDEFFY GÁBOR

ELŐADÁSOMBAN ELŐSZÖR gyors madártávlati képet adok a 4. század első felében alkotott keresztény teológus, Lactantius dualista rendszeréről, mely elsősorban főművéből, az *Institutiones Divinae*-ből (a továbbiakban: *A teológia alapjai*) bontható ki. Második pontként kiemelem a teológusnak azokat a gondolatait – egyebek között az igazságosságról adott meghatározásait –, melyek kizárják a természetes etika lehetőségét. Ezután olyan fejtegetéseit ismertetem, melyek mintha mégiscsak megengednék a pogány erények létét. A következő pontban kimutatom, hogy az ellentmondás látszólagos és Lactantius-nál tényleg nincs természetes etika, s megpróbálom feltárni e hiány fő motivációját.

*

Lactantius rendszerén végigvonul a jó és a rossz küzdelme, melyről az Isten két fia, egy jó és egy rossz lélek gondoskodik. A kozmosz alkotórészeiben is e két ellentét harca képeződik le, s az emberben is az égi eredetű lélek küzd a földies testtel. Az egész rendszer középpontjában a gondviselés gondolata áll, a gondviselésnek pedig szerves része az Istentől származó rossz, melynek az a funkciója, hogy az erényt megeddze és láthatóvá tegye.¹ Ezt a folyamatot fejti ki a zsidó-keresztény hagyományból átvett úgynevezett Két Út elmélet.² Isten a Sátán, a Rossz lélek hatalma alá

¹ A rendszerről lásd: V. Loi: *Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio*. In: *Annali della Facolta di Lettere, Filozofia e Magisterio dell'Universita di Cagliari* 29 (1961-65), 37-96. o.; Kendeffy: *Lactantius dualista rendszere*. In: *Studia Patrum*. Bp., Szent István Társulat. 2002. 193-206. o. A lactantiusi dualizmus forrásairól: Bussell: *The Purpose of the World-process and the Problem of Evil as explained in the Clementine and Lactantian Writings in a Systeme of Subordinated Dualism*. In: *Studia Biblica et Ecclesiastica* 4 (1896), 132-186. o.; Wilhelmson: *Laktanz und die Kosmogonie des Spätantiken Synkretismus*. In: *Tartu XLIX* 1940; V. Loi: *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*. Zürich, 1970, 133. o.; 150 o.; 189. o.; Pizzani: *Consistenza e limiti degli influssi locali su alcuni spetti del pensiero teologico di Lattanzio*. In: *Augustinianum* 19 (1979) 87-102. o. (különösen: 93. o.).

² A „két út” gondolat történetéről a patrisztikus korról bezárólag lásd: Panofsky: *Hercules am Scheidewege, und andere Antike Bildstoffe in der neueren Kunst*. Leipzig/Berlin, 1930. 41 o.; Rohrdor: *L'éthique Judéo-chrétienne*:

rendelte a Hitványság Pokolba vezető útját, melyen elhelyezett (*posuit*) minden látszólagos, külső, időbeli, evilági jót, de egyszersmind minden morális, valóságos, örök, túlvilági rosszat,³ azzal a céllal, hogy becsapja a nem-keresztényeket. A Jó Lélek fennhatósága alá utalta az igazságosság Mennybe vezető útját, ahol elhelyezte az összes külső, látszólagos, evilági rosszat, de elválaszthatatlanul összekapcsolva a belső, valóságos, túlvilági javakkal, hogy az igazak erénye megpróbáltassék.

*

Mint azt már a Két Út tanításból sejteni lehetett, az igazságosság erényét a *Teológia alapjai* szerzője a keresztényeknek tartja fenn. Az erények e legfőbbikéről lényegében két definíciót ad. Az egyik szerint, mely *A teológia alapjai* című főműben előbb olvasható, e legfőbb erény két összetevője: az istenség (*pietas*) és az egyenlő elbánás (*aequitas*)⁴. Az istenséget Isten megismeréseként (*Dei notio, Deum cognoscere*) határozza meg, amit azonban a félreértések elkerülése érdekében így pontosít: ennek a lényege Isten tisztelete, a vallás megtartása.⁵ S valóban, Isten ismerete, szemlélete Lactantiusnál mindig kinyilatkoztatáson alapuló Isten-elfogadást jelent, ami intellektuális értelemben passzív, mert nem kell hozzá következtetés – ebben, mint azt Antonie Wlosok kimutatta klasszikus könyvében, a hermetikus gnoszticizmust követi.⁶ Ennek az istenismeretnek az intellektuális tartalma nagyjából kimerül abban, hogy Isten egy – ez a legfontosabb –, mindenség felett áll, láthatatlan, testetlen, szellemi természetű, mindenható, gondoskodó. A pogány filozófusok ennek sok elemét tanították, de az

Les deux voies. In: *Revue des Sciences Religieuses.* 60 (1972) 109-128. o.; Barnard: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background.* Oxford, 1966. 87 o.

³ Inst. 6,4,3.: Ezen elhelyezte Isten mindazt, amit a földön jónak szokás tartani, vagyis a gazdagságot, a megbecsülést, a nyugodt életet, a gyönyört, és minden egyéb csábítást, de rögtön melléjük tette az igazságtalanságot, a kevélységet, a hitszegést, a kéjvágyat, a széthúzást, a tudatlanságot, a hazugságot, az ostbaságot és az összes többi vétket. (*In ea enim posuit Deus omnia quae pro bonis habentur in terra, opulentiam dico, honorem, quietem, voluptatem, inlecebras omnes, sed cum his pariter iniustitiam crudelitatem superbiam perfidiam libidinem cupiditatem discordiam ignorantiam mendaciam stultitiam ceteraque vitia.*) A magyar nyelvű Lactantius-idézetek saját fordításaim.

⁴ Inst. 5,14,10

⁵ ...cuius summa est, ut Deum colas (5,14,10)

⁶ A. Wlosok: *Lactanz und die Philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung.* (AHAW). Heidelberg, (n.a.) 1960. 205. o.

összeset már egyikük sem, legfeljebb Platón, aki azonban az „istenismeret” érzelmi részével, az egy Isten kizárólagos tiszteletével maradt adós. Természetes istenismeret tehát nincsen, mivel az istenismeret lényegi eleme az egy Isten emocionális-praktikus elfogadása.⁷ Az egyenlő elbánás (*aequitas*), amint azt szerzőnknek is magyaráznia kell, nem a méltányos megítélést jelenti, hanem azt, hogy egyenlőnek tekintjük magunkat a többi emberrel, semmibe vesszük az anyagi, társadalmi különbségeket. „Isten ugyanis, aki az embereket nemzette és életre lehelte, azt akarta, hogy mindenki egyenlő, vagyis egyenrangú legyen”⁸ Előtte nincs szolga és úr, nincsenek anyagi különbségek, nincs hatalmi hierarchia, nincsenek címek. Csak az erény fokozata szerinti különbségek valóságosak, s a közösségért való cselekvéssel, különösen a rászorulóknak segítségével valóban kitűnhetünk a többiek közül.⁹ Szerzőnk figyelmét nem kerülte el egy kézenfekvő ellenérv: a keresztények között is vannak gazdagok és szegények, szabadok és szolgák, hatalmasok és alacsony rangúak.¹⁰ Válasza szerint ez csak a testi, külsődleges értelemben vett egyenlőségnek mond ellent. A szellemi értelemben vett egyenlőség éppen abban áll, hogy egyenlővé tesszük magunkat az alacsonyabb helyzetűekkel¹¹, sőt, alárendeljük magunkat nekik. Vagyis a külső egyenlőtlenség éppenhogy feltétele a valódi, lelki egyenlőségnek. A vagyoni viszonyok területén Lactantius explicit módon kimondja, hogy a Platónféle vagyonszűkösség azért helytelen, mert nem ad lehetőséget olyan eredmények, mint a könyörületesség, a felebaráti szeretet gyakorlására, melyekhez éppen a magántulajdon „szolgáltató anyagot”.¹² De implicit módon hasonló logikát követ a rangbeli és hatalmi különbözőségekről szólva is: a külső egyenlőtlenség az az akadály, melynek leküzdésével a belső egyenlőség-tudathoz eljutunk. Ez a gondolat logikusan illeszkedik Lactantius dualista rendszerébe, mely szerint a rossz Istentől származik, s azt a nemes célt szolgálja, hogy az erény rajta keresztül megismerhetővé váljon, vele küzdve világosan megmutatkozzon és tökéletessé edződjön.¹³

⁷ Lásd: *Inst.* 1,5,19 o. A kérdéshez lásd: Bender: *Die natürliche Gotteserkenntnis bei Laktanz und seinen apologetischen Vorgängern*. Frankfurt/M.,(n.a.) 1983, 195. o.

⁸ *Inst.* 5,14,16.

⁹ A görögök és a rómaiak azért sem ismerhették az igazságosságot, mivel külső szempontok szerint osztották kategóriákba az embereket. (5,14,19)

¹⁰ *Inst.* 5,14,20.

¹¹ Cicero ebben látta az igazi barátság egyik követelményét (*Laelius* 69.).

¹² *Inst.* 3,22,7. „*Nam rerum prorietas et vitiorum et virtutum materiam continet, communitas autem nihil aliud quam vitiorum licentiam.*”

¹³ *Opif.* (*De opificio Dei: Isten művéről*) 19. *Inst.* 2,9; 5,7; 7,5.

Az egyenlőség ezen eszméje mögött az az elképzelés húzódik meg, hogy Isten *pater familias* az emberhez képest. A római jog szerint a *familiába* a szolgák is beletartoznak, s a családfő egyfelől a gyermekkel és a feleséggel szemben is úr, gazda (*dominus*), azaz vagyonuk, sőt elvileg az életük felett is rendelkezik, másfelől bizonyos értelemben a szolgáknak is atyja (*pater*), mivel akkor is így nevezik, ha csak szolgái vannak, gyerekei nincsenek.¹⁴ Lactantiusnál ennek analógiájára Istennek kétféle hatalmat tulajdonít az emberek felett: egyrészt nemzőjük, atyjuk, s mint ilyen, dédelgeti őket (*indulgere*), kegyet gyakorol velük szemben, másrészt uruk (*dominus*), és ebben a minőségében fenýíti őket, amikor vétkeznek. Ugyanígy az ember is két státuszt tölt be Istenhez való viszonyában: részben gyermek, s ennél fogva szeretettel tartozik neki; részben pedig szolga, kövekezéséppen félelmet kell tanusítani vele szemben.¹⁵

A másik igazságosság meghatározás a legfőbb erényt vallásosságra (*religio*) és emberségre (*humanitas*), más szóval könyörületességre (*miseri-cordia*) osztja fel.¹⁶

A vallásosság, a *religio* lényegében ugyanazt jelenti, mint amit a korábbi definícióban a *pietas* jelentett, csak itt Lactantius még jobban hangsúlyozza az Istenhez mint atyánkhoz való viszonyt. A vallásosság lényege: elismerni Istent atyánknak. A *humanitas* (emberség) a korábban tárgyalt egyenlő elbánáshoz (*aequitas*) hasonlóan az emberekhez való viszonyra vonatkozik. Lényege: elismerni az embert testvérünknek.

Most nézzük meg közelebbről, mi is a *humanitas* tartalma és milyen cselekedetekben nyilvánul meg. Lactantius a sztoikus *apatheia*-elmélettel

¹⁴ Ulpianus: *Digestae*. 50, 16, 195, 2. Lásd: Wlosok: Im. 237-246. o.

¹⁵ *Inst.* 4,3,14; *Epit.* 2,2.

¹⁶ *Inst.* 6,10.1. A lactantius-i igazságosság-fogalom eredetéről megoszlanak a vélemények. Wlosok: Im. 211. o. Elsősorban a hermetikus-gnosztikus hagyománnyal val párhuzamokra hívja fel a figyelmet, egyebek között Lactantius hivatkozására utalva (*Inst.* 6,25,10.). Monat az *Institutiones Divinae* V. könyvének kiadásához írott bevezető tanulmányában (Sources Chrétiennes 204/1, 60. o.), valamint Loi (*Il concetto di Iustitia e il fattori culturali dell'Etica di Lattanzio*. In: Salesianum 4 1966. 583-625, 585. o.) ennél még fontosabbnak tartja a Cicerón (pl *Partitiones oratoriae* 129.) és Senec-án (pl *Epistulae morales* 90,3.) keresztül továbbélő antik filozófiai ill. természetjogi hagyományt, mely az erkölcsi illetve a jogi szférát két nagyobb részre, az istenekkel és az emberekkel szembeni kötelességekre (*dikaion* – *hoszion*) osztja fel. Buchheit (*Die Definition der Gerechtigkeit bei Laktanz und seinen Vorgängern*. In: *Vigiliae Christianae* 33 (1979) 356-374. o.) inkább a bibliai gyökerek (különösen a szeretet kettős parancsa Máté 22,35-40-ben) és a hozzájuk visszanyúló patrisztikus hagyomány szerepét hangsúlyozza.

vitakozva hangsúlyozza azt, ami nekünk talán egyértelmű, hogy az emberség *érzés*.¹⁷ A rokonság érzése (*affectio pietatis*) az emberek között, s egyben a rokonságérzéssel alapuló vágy a segítségnyújtásra és a közösségalkotásra. Szorosan hozzátartozik a reciprocitás és egyszersmind a kompenzációmentesség elve: más emberekben magunkat kell elgondolnunk, tehát azt, amit magunknak elvárunk, azt nekünk is meg kell tennünk a másikért¹⁸, ugyanakkor nem szabad viszonzást várnunk a megsegítettektől (csak Istentől az utolsó ítéletkor). A *humanitas* a rokoni érzelmek kiterjesztése mindenkire, ezért éppen akkor lehetünk a legbiztosabbak abban, hogy valóban ez motiválja jótetteinket, amikor idegennel, ismeretlennel teszünk jót.

Jól érzékelteti a Lactantius-nál egyszerre meglévő naturalista és aszketikus tendenciákat, hogy a *humanitas* egyfelől az időleges javakat megtagadó igazságosság része, másfelől viszont nagyon praktikus célt szolgál: Isten, mint szerető (*pius*) családfő végső soron azért adta az embereknek, hogy életben maradhasson. Ugyanis testi adottságaiban messze elmaradt az állatoktól, egyetlen lehetősége az életben maradásra a közösségalkotás volt. Az emberség érzésének következménye egyfajta társadalmi szerződés (*foedus*).¹⁹ Ez a „foedus societatis humanae” nem az igazságosság belső törvényét nélkülözők közötti, pusztán praktikus célú szerződés, hanem az, amit az isteni eredetű természettörvény diktál.²⁰ Ezt a szerződést sértette meg az emberiség, amikor maga mögött hagyta a Lactantius szerint is létezett aranykort.²¹ Innentől kezdve számtalan, immár közvetlenül praktikus célú, nemzeti törvény születik, melyek más-más körülmények között az erkölcsi alaptól elszabadult sokféle helyi közhasznót (*utilitas communis*) szolgálják.²²

Másik, az előbbivel összefüggő fontos vonása a lactantiusi *humanitas*-nak, hogy részben leíró, részben normatív fogalom. Az emberség, a könyörületeség *természetes* érzelmek, mégis, igazán hatékony csak akkor lehet, ha az igazságosság első összetevőjéből, az igaz vallásból származik. Lactantius történetteológiája szerint már a Paradicsomból való kiűzetés után volt egy aranykor, amikor még mindenki az egy Istent tisztelte, majd miután a

¹⁷ „adfectibus constat” (*Inst.* 6,17,21.)

¹⁸ *Inst.* 6,10,10.: „In aliis hominibus nos ipsos cogitare debemus.” Lactantius itt maga is hivatkozik a Máté 7:12-ben olvasható úgynevezett Aranyszabályra: „Mindazt, amit szeretnétek, hogy megtegyenek nektek az emberek, tegyétek meg ti is nekik.” Vö: *Inst.* 6,12,22.

¹⁹ *Inst.* 6,10.

²⁰ Vö: *Inst.* 5,9,10. idézete Cicero *De legibus*ából.

²¹ Lásd: *Inst.* 5,5,13.

²² *Inst.* 6,9,4.

zsidók hűtlenekké váltak Istenhez, kitört a politeizmus, és ekkor vonult száműzetésbe, ahogy a pogány költők is írták, *Iustitia*. Ezzel a humanitason alapuló társadalmi szerződés felbomlott, de, hogy az emberiség mégse pusztítsa e önmagát, létrejöttek az írott törvények melyek már nem az igazságosságra, hanem a közhaszonra (*utilitas communis*) vannak tekintettel. Tehát pogány ember nem lehet a szó igaz értelmében humánus, még ha vannak is benne humánus érzelmek.

Mint az igazságosság emberekre vonatkozó része, a *humanitas* első-sorban a következő cselekedetkben nyilvánul meg: a szegények, rászorulóknak megsegítése, árvák és özvegyek támogatása, oltalmazása, betegek ápolása, a nálunk elhunyt külföldiek eltemetése.

Most tegyük fel a kérdést, mi a különbség a két igazságosság-definíció emberi oldala, azaz az *aequitas* (egyenlőség-érzés) és a *humanitas* (*miseri-cordia*) között, vagy úgy is fogalmazhatunk: miért változtatta meg Lactantius az igazságosság-definíció emberi részét? Vincenzo Loi, az egyik legkiválóbb Lactantius-kutató szerint a teológus az idő előre haladtával a hagyományos római erkölcs egyre több elemét fogadta el, és ezért szakított az *aequitas* fogalmával, mely megkérdőjelezi a római társadalom hagyományos hierarchiáját.²³ Közvetett értelemben igazat is adnék neki, amennyiben Lactantius az igaz ember feladatának tartotta Isten mint *pater familias* utánzását. Ami azt jelenti, hogy felelősséget kell vállalnunk alárendelteinkért. A haragot például, amikor mint helyes szenvedélyt védelmezi a sztoikusokkal szemben,²⁴ így határozza meg: vágy arra, hogy alárendeltjeinket javító céllal megfenyítsük;²⁵ ebben párhuzamot von Isten s a bölcs ember között.²⁶ Tehát az *aequitas* kifejejtésének az igazságosságdefinícióból az a felismerés is oka lehetett, hogy az Istennek tetsző cselekvés olykor hierarchiát feltételez. Emellett azonban más okokra is gondolnék. Az *aequitas* alapvetően negatív – a nem erkölcsi különbségek tagadása –, ráadásul elég elvont és elméleti (Mit jelent az, hogy egyenlővé tesszük magunkat az alacsonyabbrangúval?), tehát nem mond sokat arról, mit is tesz az igazságos ember. Ezzel szemben a *humanitas* fogalma pozitív és konkrét: az emberségből meghatározott helyzetekben meghatározott dolgok meg-tétele következik, s a belőle fakadó cselekedetek sora folytatható.

²³ Lásd: „I Valori Etici e Politici delle Romanita negli scritti di Lattanzio”, *Salesianum* 27 (1965) 65-134, 91.

²⁴ Szerintük a harag az ellenünk elkövetett igazságtalanság megbosszulásának vádjja.

²⁵ *Inst.* 6,14,3.

²⁶ *Inst.* 6,19.; *ira* 18.

Több kutató felfigyelt már a lactantius-i *humanitas*-fogalom és Constantinus társadalmi eszményei közötti hasonlóságokra.²⁷ Szerzőnknel, aki a *Teológia alapjait* még a keresztényüldözések idején írta, a keresztény *humanitas* egyfajta autarkhiára törekvő szolidaritási hálózatot alkot az ellenséges társadalmon belül. Az árvák és özvegyek gondozását például arra az isteni szándéokra vezeti vissza, hogy a keresztényeket nehogy éppen a családjukért érzett keresztényhez méltó aggodalom tartsa vissza a mártíromság vállalásától.²⁸

Láttuk: ez az igazságosságfogalom mind az Istenhez, mind a másik emberhez való helyes viszonyt magában foglalja. Lactantius erősen hangsúlyozza e két összetevő közötti szoros kapcsolatot. Egyfelől a tökéletes felebaráti szeretet önmagában a legipbb istentiszteleti forma, másfelől Isten „ismerete” az élő szervezetként elképzelt igazságosság feje, míg a morális erények a tagok szerepét töltik be. Fej nélkül a tagok lehetnek bármilyen szép formájúak, mozogni nem fognak.²⁹ Ez utóbbi gondolatból pedig az következik, hogy az etika alapja a kinyilatkoztatás, természetes etika nem lehetséges, pogány erények nincsenek.³⁰

Emellett szól az is, hogy egyhelyütt még az ártatlanságot (*innocentiát*), az igazgosság legalacsonyabb fokát is elvitatja a pogányoktól, melyet, mint a következő pontban látni fogjuk, máshol meghagy nekik. A pogányok – véli – érthető módon gondolták ostobaságnak az olyan, valójában igazságos tetteket, mint például elárulni annak az árunak a hibáját, amit el akarunk adni, vesztett csata után nem lerántani a lóról bajtársunkat, hogy mi magunk el tudjunk menekülni, vagy hajótöréskor nem letaszítani sorstársunkat az egyetlen szál deszkáról. Azért érthető módon, mert nem ismerték Istent, vagyis a kinyilatkoztatást.

Egybecseng a fentiekkel, hogy mikor a Két Útról beszél, Lactantius minden erényt, beeértve a mértéktartást (*temperantia*) és a szótartást (*fides*) és a derekasságot, az erény útján helyezi el, mint csak az igazakra,

²⁷ Lásd: De Palma Digeser: *The Making of Christian Empire. Lactantius & Rome*. Ithaca-London, 2000.

²⁸ *Inst.* 6,12,22.

²⁹ *Inst.* 6,9,3.

³⁰ Így értelmezi szerzőnkét Buchheit. Vele szemben foglal állást Winger: *Personahit durch Humanität. Das ethikesheshichtliche Profil christlicher Handlungslehre bei Laktanz*. Frankfurt/M., 2000, 402. o.). Utóbbi egyszerűen figyelmen kívül hagyja Lactantius olyan kijelentéseit mint például azt, (*Inst.* 6,9,8.), amely szerint miszerint Kimón, az emberbaráti tevékenységéről elhíresült athéni politikus „valamenyi jócselekedete felesleges és értéktelen, s így teljesen hiábavalóan fáradozott, hogy véghez vigye őket.”

vagyis a keresztényekre jellemző tulajdonságokat,³¹ holott az említett három kiválóságról máshol, mint látni fogjuk, máshogy vélekedik.

És mindez még kevés lenne! A pogány erények nem egyszerűen tökéletlen változatai a keresztény erényeknek, hanem mint azok csalfa árnyékai, képmásai, csak közelebb viszik gyakorlóikat az út végéhez, a Pokolhoz. A pusztán a természetes értelemből és jellemből fakadó látszaterények éppúgy csalétekül szolgálnak a jóérzésű pogányok számára, mint ahogy az érzéki irányultságukat érzéki javakkal csalogatja a Sátán a kárhozat felé. Ő ugyanis mindig a páciens jelleméhez alkalmazkodva választja ki a megrontás aktuális módszerét, ezért a nemes jellemmel születettek számára nyit egy külön, rögzös utat, mely utasait az erényes élet illúziójával tölti el.³²

*

Most nézzük meg, milyen lactantiusi kijelentések szólnak amellet, hogy a teológus esetleg mégis csak elismerte bizonyos erények létét a pogányoknál?

³¹ Inst 6, 4,3.

³² Inst. 6,7,2-7. „Mert ahogy a bölcsesség útja valamiképpen az ostobaságra hasonlít – ezt megmutattuk az előző könyvben – úgy ez az út is, noha teljes mértékben az ostobaságé, valamiképpen hasonlít a bölcsességre, s ez a hasonlóság vonzza magához azokat, akik a nyilvános bölcsesség mesterei. S amiképpen vannak rajta szembetűnő vétkek, úgy van rajta olyasmi is, ami az erényhez hasonlít: a nyilvánvaló bűn mellett ott van az igazságosság valamiféle látszata vagy képmása. Hisz az, aki elől halad ezen az úton, s kinek minden ereje és hatalma a megtévesztésben rejlik, hogyan tudna hatalmas tömegeket lépre csalni, ha nem valószínű dolgokat mutogatna az embereknek? Isten ugyanis, hogy az a halhatatlan titok homályban maradjon, a saját útján csupa olyasmit helyezett el, melyeket az emberek el szoktak utasítani mint rossz és gyalázatos dolgokat. Ezért aztrán efordulnak a bölcsességtől és az igazságtól, melyet vezető nélkül próbáltak keresni, s így éppen arrra a sorsra jutnak, amit el akartak kerülni. Ezért a kárhozatnak és a halálnak sokrétű útját tárta elénk, vagy azért, mert sokféle életmódot kínál, vagy mert sok isten tiszteletét. Ennek az útnak az engedetlen és fondorlatos vezetője, mintha csak itt is volna valami különbség hamis és igaz, jó és rossz között, másfelé vezeti a tékozlókat, másfelé azokat, akiket takarékosnak tartanak, másfelé a tanulatlanokat, másfelé a tanultakat, másfelé a lustákat, másfelé a dolgozókat, másfelé a butákat, másfelé a filozófusokat. És még őket sem egyetlen ösvényen. Azokat ugyanis, akik nem vetik meg az érzéki gyönyört és a gazdagságot, éppen csakhogy letéríti el ettől a tömegek által taposott úttól, azokat viszont, akik vagy az erényt akarják követni vagy a gazdagság megvetését hirdetik, valamiféle sziklás árkokon viszi át. De valójában nem is külön utak mutatják a jó dolgok képmásait, hanem csak mellékutak és ösvények, melyek látszólag eltávolodnak a tömegek útjától a helyes útirány felé, ám a legvégén mindegyik ugyanabba a pusztulásba torkollik.” VÖ: 6.17. 24-27.

Az első pontból látható, hogy szerzőnkél az erény lényege a folyamatos küzdelem a rosszal és a folyamatos választás jó és rossz között. Ezért olykor enged is a csábításnak, hogy a sztoikusok okosság (*fronészis*) definícióját kölcsön véve a jó és rossz tudásaként definiálja.³³ Máskor azonban – s ilyenkor következetesebb önmagához – az erény akarati jellegét hangsúlyozza. Az aranykori igazságosság eltűntén siránkozó pogány költőkről például ezt jegyzi meg epésen: „pofon egyszerű lenne jóvá válniuk, csak akarniuk kellene³⁴. De diszkurzívabb stílusban is kifejti, hogy az erény nem azonos a tudással (*scientia*). A tudás ugyanis kívülről jön, hallás útján szerezzük meg, egyik embertől jut el a másikig, ezzel szemben az erény (*virtus*) nem kerülhet át egyik lélekből a másikba ugyanis mindenkinek a sajátja (*sua cuique est*), ez az, ami teljességgel a miénk (*tota nostra est*) Miért is? Mert a jó cselekvésére irányuló akaratban rejlik (*posita est in voluntate faciendi boni*).³⁵ De miért külső a tudás? Mert szerzőnk a gyakorlati és tudományos ismereteket mind az érzéki tapasztalatból, tehát kívülről eredezteti, a vallási ismereteket pedig – köznapiban szólva: a bölcsességet – az olvasható és hallgatható formát öltött kinyilatkoztatáshoz köti, tehát ugyancsak kívülről származtatja.”³⁶ Lactantius szerint az erénynek éppen akarati és autokhton jellegéből származik etikai megítélhetősége. A nem-tudás még mentség lehet valaminek a meg nem tételére, a nem-akaras már semmiképpen. Ezzel a voluntarizmus-sal megelőlegzi Szent Ágostont, akinek a modern akarat-fogalmat tulajdonítani szokták, amennyiben az akaratot megkülönböztette mind az intellektuális döntéstől, mind az irracionális vágytól.³⁷ A voluntarizmuson kívül egyfajta aktivizmussal is jellemezhetnénk a teológus erény-fogalmát. Beszédes a példa: „Ahogy egy út megtételénél nem sokat segít, hogy ismerjük a járását, ha nincs bennünk elég lendület és erő gyalogláshoz (*nisi*

³³ *De ira Dei. (Isten haragjáról. A továbbiakban: Ira)* 13,15.; Vö: *Inst.* 5,17,34.

³⁴ *Inst.* 6,5. „*facillimum bonos esse, si velint*” Vö: 5,19,11: „*Non est opus vi et iniuria, quia religio cogi non potest, verbis potius quam verberibus res agenda est, ut sit voluntas.*” és 5,19,24.: „*Nihil enim est tam voluntarium, quam religio, in qua si animus sacrificantis aversus est, iam sublata, iam nulla est.*” és 5,13,15. arról, hogy a keresztény számára semmilyen kényszerűség (*necessitas*) nem létezik, mely hite elhagyására vinné.

³⁵ *Inst.* 6,5,6.

³⁶ *Inst.* III.6,2-3.

³⁷ Ehhez az ágostoni újításhoz lásd: Lásd Diehle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*. Berkely/Los Angeles, 1982, 125. o. és Kahn: *Discovering the Will: from Aristotle to Augustine*. In: Dillon, Long: *The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley, (n.a.) 1988.

conatus ac vires suppetant ambulandi), ugyanolyan keveset segít a tudás, ha hibádzik a belülről fakadó erény (*si virtus propria deficiat*).” Végül egy elegáns definíció: „*az erény annyi mint jót cselekedni, rosszat nem tenni*.”³⁸ Tehát az erény valamiféle energia, mondhatnánk így is: „bírás”. Szerzőnk részben a szabad akarat már a korábbi patrisztikus hagyományban – különösen Irenaeusnál és Tertullianusnál – meglévő hagyományára épít, részben pedig folytatja a római erkölcsi gondolkodás aktivista-voluntarista vonulatát.³⁹ Ez utóbbihoz álljon itt egy mondat Senecától: „Ki kell tartanunk és törekvésünket szüntelen erőfeszítéssel meg kell újítanunk, míg a helyes akarat helyes gondolkozássá nem lesz.”⁴⁰ Az erényt Lactantius így is meghatározza: „vágj arra, hogy helyesen és szépen cselekedjünk”⁴¹

Ez pozitív állásfoglalás a szenvedélyek létjogosultságáról szóló antik vitában. Teológusunk ugyanis elutasítja mind a sztoikus apatheia-elméletet, mind a szenvedélyek mértékek közé szorításáról szóló peripatetikus tanítást (*metriopatheia, moderatio*), és kifejti hogy a szenvedélyek természetesek, melyekkel azonban helyesen kell élni, más szóval a helyes irányba kell őket terelni (*dirigere*).⁴² A sztoikusok a vágy szenvedélyét (*epithümia, cupiditas*) elvetették, és helyette az úgynevezett „helyes érzelmek” (*eupatheiai*) egyikét a döntést (*bulészisz*, Cicero Lactantius által átvett félrevezető fordításában: *voluntas*) ajánlották. Csakhogy – így Lactantius – a jó mellett nem elég dönteni, a jóra vágni kell.⁴³ A szenvedélyterelés iránytűjéül két *szuperszenvedély*, az istenfélelem (értsd: a túlvilági büntetéstől való félelem) és az istenszeretet (részben értsd: a túlvilági boldogság vágya) szolgál. Emellett a szenvedélyirányítás vonatkoztatási pontjaiként kell alkalmazni a körülményeket. Hogy miféle, milyen erősségű és mekkora szenvedély indokolt, az függ az adott helyzettől és a személytől, akivel éppen dolgunk van. Ez a gondolat az egyébként bírált arisztotelészi-peripatetikus

³⁸ *Inst.* 6,5,11.

³⁹ Vö: *Loi*: *Im.* 65-134, 110. o.

⁴⁰ *Lásd*: *Sen. Ep.* 16,1. „*Perseverandum est at adsiduo studio robur addendum, donec bona mens sit, quod bona voluntas est.*”

⁴¹ *Inst.* 6,5,3.

⁴² *inst.* 6,17,9.

⁴³ „*Quasi vero non multo sit proestabilis bonum cupere, quam velle*”. *Inst.* 6.15. A lactantius-i szenvedélyelmélethez lásd: Nicholson: *Doing what Comes Naturally: Lactantius on Libido*. In: *Studia Patristica* (1997) 31. 314-322. o. Ingremeau: *Lactance et la philosophie des passions*. In: Pouderon – Doré (dir.): *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris, (n.a.) 1998, 263-297. o. Kendeffy: *Lactantius és a szenvedélyek*. *Passim* III/1 (2001.) 269-286. o.

etikára megy vissza, s így Lactantius részen visszacsempészi a peripatetikusként *moderatio*-gondolatot.⁴⁴ Csak éppen nem a szenvedélyeket magukat kell moderálni – javallja a keresztény szerző – hanem azok okait.⁴⁵ Ez nem jelent mást, mint pontosan *bemérni* a körülményeket, az adott szituációt, és hozzájuk alkalmazni a szenvedély típusát, mértékét, időtartamát.

Ugyancsak a természetes etika mellett szól még néhány fejtegetés. Itt van például Lactantiusnak az a nagyvonalú kijelentése, miszerint Isten az erényből mindenkinek egyenlően osztott, akár a napfényből.⁴⁶ Idekapcsolható még a sztoikus természetjog-fogalom többszöri alkalmazása. A *humanitas*, mint láttuk Lactantius szerint az emberi lélekbe írt örök, természeti és egyben isteni törvény megnyilatkozása.⁴⁷ Ugyanebbe az irányba mutat egy másik passzus, mely szerint bizonyos erények elválaszthatók az igazságosságtól, ezek megvannak azokban is, akik nem ismerik az igazságosságot (értsd: a pogányokban). Ezek: pl. szótartás (*fides*), mértéktartás, (*temperantia*), becsületesség (*probitas*), ártatlanság (*innocentia*), feddhetetlenség (*integritas*).⁴⁸

Azután néhány olyan tulajdonság, melyre a pogányok büszkék szoktak lenni – ilyen például a takarékoság⁴⁹ – valóban erény szerzőnk szerint, de nem igazi erény, mert nem tekint a földi életen túlra. Ezt a fogyatékoságát a pogány erényeknek így is jellemzi: nincs meg bennük a mérték (*modus*).⁵⁰

*

Úgy vélem, valójában nincs ellentmondás a kijelentések e két csoportja között. Mint már említettem, Lactantius teljesen logikusnak tartja, hogy az igazságosság a pogányok szemében, akik nem ismerék vagy nem ismerik el a kinyilatkoztatott örök boldogságot, ostobaságnak látszott és látszik. A *Teológia alapjai* ötödik könyvében több megkapó példáját olvashatjuk ennek a látszólagos ostobaságnak: az igazságos ember a harctérről menekülve egy veszett csata után nem rántja le bajtársát az egyetlen használható lóról, a tenger habjai között nem löki le sorstársát az egyetlen deszkáról, hogy megmenthesse saját életét. Ezek a példák azt mutatják, hogy

⁴⁴ Vö: Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1106b

⁴⁵ *Inst.* 6,16,3.

⁴⁶ *Inst.* 5,14,17.

⁴⁷ Erre alapozva tulajdonít egyfajta természetes etikát Lactantiusnak Winger, szembeállítva Szent Ágostonnal, akit kegyelemtana ellentétes irányba vitt.

⁴⁸ *Inst.* 5,14,9.

⁴⁹ *Inst.* 6,14,6. „*haec quidem falsa non sunt, sed ad corpus cuncta referuntur*”

⁵⁰ *Inst.* 6,15-17.

adódhatnak szélsőséges helyzetek, amikor maga az ártatlanság (*innocentia*), a *nem-ártás* is hőstett. Amikor az ártatlanságot is elvitatja a pogányoktól, Lactantius ilyen szélsőséges szituációkra gondol, amilyenek szép számmal akadhattak a keresztényüldözés idején. Sőt, történelemszemlélete szerint – mely nagyrészt éppen az üldözések tapasztalatán alapult –, valójában az egész történelem nem más, mint egyetlen szélsőséges szituáció. Gondoljunk csak vissza a Két Út tanításra, mely szerint az igazak egyfolytában a vagy kínzásnak vagy csábításnak vannak kitéve. Ilyen körülmények között a végsőkig kitartani csak azzal a erős motivációval lehet, melyet a két általam *szupernek* titulált szenvedély szolgáltat: a félelem az örök büntetéstől és a vágy az örök boldogságra. A valódi erények annyiban azok, amennyiben e két szuperszenvedélyből fakadnak és ezekkel összhangban igazodnak az adott körülményekhez. Mint láttuk, Lactantius felfogása szerint a pogányok állítólagos erényeiből hiányzik a mérték (*modus*). Ez azt jelenti, hogy a pogányok érzelmei nincsenek *moderálva*, nincsenek az adott körülményekre alkalmazva, összhangban a két szuperszenvedéllyel. A szenvedélyek közötti megfelelő hierarchi hiányából következik, hogy az erkölcsös természetű pogányokat minden jámbor erőfeszítésük csak közelebb és közelebb viszi a Pokol kapujához. (Ennek fényében már azt is értjük, miért lehet az erényt egyszerre akaratnak és vágnak mondani, ha egyszer szenvedélyek, így a vágyak is természetesek⁵¹, ezzel szemben az erény, mint láttuk, akaratos. Az erény az említett szuperszenvedélyek által vezérelt és a körülményekhez igazított szenvedély, tehát az elsődleges szenvedélyekre irányuló reflexión, ámbar nem intellektuális reflexión alapszik.

Lactantius szerint az ártatlanság végsőkig következetes formája feltételezi Isten ismeretét és az ebből fakadó egyenlőséget, mert ehhez már hinni kell Istenben, mint atyában, minden embernek mint Isten gyermekének testvériségében, és az örök élet jutalmában.⁵² Mert a kinyilatkoztatás szolgáltatja a keresztény életvitelhez szükséges akarati elemet, mely a túlvilági örök élet bizonyosságából ered. A pogányok azért gondolták azonosnak a igazságosságot az ostobasággal, mert azt hitték, a lélek halhatatlan, és az igazságosságot védelmező filozófusok azért nem arattak sikert, mert önmagáért javasolták e legfőbb erény gyakorlását.⁵³ Nem tudták,

⁵¹ *Inst.* 6,15,8; 6,23,3-6.

⁵² Hogy a keresztény istenhit az egyetlen igazán megbízható erő az erények gyakorlásában, azt Winger is megemlíti, de véleményem szerint ebből nem vonja le a megfelelő következtetést.

⁵³ *Inst.* 5,17,16; 5,18,1.

hogy az igazságosság feje Isten ismerete, az erények pedig a testét alkotják. Márpedig, hogy mozoghat a test fej nélkül?

Tehát Lactantius számára valóban nem létezik igazi erény a kinyilatkoztatás elfogadása nélkül. Láttuk, az igazságosság két alkotórésze közül a vallást (*religio*), azaz az istenszeretet elsődlegesnek tekintette a *humanitashoz*, az emberszeretethez képest, még ha a tökéletes emberségben a legfőbb istentiszteleti formát látta is. Ezt a tényt jól kifejezi egy érdekes részállásfoglalás. Főműve ötödik könyvében, a felebaráthoz való helyes viszonyt tárgyalva a teológus elítél minden olyan tettet, mellyel a másíknak ártunk, beleértve a katonai szolgálatot is.⁵⁴ Arra már többen rámutattak, hogy Lactantius későn, Constantinus uralkodása idején megváltoztatja álláspontját, ám arra legjobb tudomásom szerint senki sem hívta fel a figyelmet, hogy már a *Teológia alapjai* szóbanforgó helyén elítélő véleményét az önkéntes, nem kényszer alatti katonáskodásra korlátozza. Ez azért érdekes, mert amikor a pogány isteneknek való áldozásról, vagyis a *vallásról* van szó, a kényszert nem ismeri el felmentő körülménynek, pontosabban: nem ismeri el, hogy volna kényszer – hiszen mindig ellenállhatunk, ha vállaljuk a halált. *Nihil enim est tam voluntarium, quam religio* – állítja a szerző. Vagyis Lactantius számára a legfontosabb, még a felebaráti szeretet hősiesség megnyilvánulásainál is előbbrevaló: egyértelműen és nyilvánosan beállni az igaz Isten zászlaja alá.

⁵⁴ *Inst.* 5,17,13. „*Sed omitto ista, quoniam fieri potest, ut vel invitas ad haec subuenda cogantur.*”