

MIRE JÓ A ROSSZ? A MANDINERES GONDVISELÉS TANÍTÁSA A POGÁNY ÉS KERESZTÉNY ANTIKVITÁSBAN

KENDEFFY GÁBOR

AZ ALÁBBIKBAN ANNAK a theodiceai hagyománynak néhány állomását szeretném bemutatni, amely a rosszat a jó, vagyis a gondviselés eszközének tekinti. Céлом az, hogy a teljességre törekvés nélkül szemléltessem ennek a hagyománynak a pogány és keresztény gondolkodáson átívelő folytonosságát.¹

A tárgy természetesen két altémára bontható, aszerint, hogy a fizikai, külső rosszról, vagy az erkölcsi rosszról van szó: a két elágazást elnagyoltan metafizikai és morális dualizmusnak címkézhetnénk. Szoros értelemben csak az utóbbi tartozik e konferencia tárgyához, mégis – mivel egyik céлом éppen annak megmutatása, hogy a kétféle rossz magyarázata több ponton összekapcsolódott egymással, sokszor együtt jelentkezik és szorosan össze is függ egymással – a két kérdést együtt tárgyalom.²

I. POGÁNYOK

PLATÓN

Hogy a lábjegyzetek szenvedő alanyával kezdjük, a *Timaiosz*ban a *démiurgosz* az emberi lelkek megalkotása után eligazítást tart a számukra³: „mindegyik lelket egy csillaghoz rendelte, s mintegy kocsihoz ültetve, megmutatta nekik a mindenség természetét, és elmondta nekik a sors által rendelt törvényeket: mindegyiküknek egyforma születés lesz kiosztva, hogy egyik se rövidüljön meg, s hogy, ha majd mindegyiküket az időknek egy-egy megfelelő szerszámára osztva ők legyenek a legistenfélőbbek minden élőlény között ... Így, amikor kényszerűségből (*ex anankész*) a testbe lesznek ültetve, és testük részben gyarapodik, részben kopik, kényszerűen adódik majd,

¹ Mellőzöm például Tertulianus-t és Ágostont, akikről szintén lehetne szólni ebben az összefüggésben.

² Arra a fontos problémára itt nem térek ki, hogy a „rossz” szó kétértelműsége milyen termékeny vagy terméketlen tévutakra vitte a theodiceát. Az alább tárgyalandó szerzők ilyeneken járnak. Vö: Ricoeur: A rossz mint filozófiai és teológiai kihívás. In: *Magyar Filozófiai Szemle* 1997/5-6. 851-870. o.

³ A továbbiakban a Kövendi Dénes-féle fordítást használom, ám attól a szöveghűség érdekében bizonyos lényegi pontokon eltérek.

(*anakaion eié*⁴) hogy először is a heves benyomások következtében (*biaiôn pathématôn*) mindnyájukban egy azonos és velük született érzőképesség keletkezzék, másodszer a gyönyörrel és fájdalommal vegyült vágy (*erósz*), ezen kívül pedig a félelem és a harag és mindaz, ami velük együttjár vagy velük ellentétes. S ha ezeken az indulatokon uralkodnak, igazságosan fognak élni, ha pedig azok vesznek erőt rajtuk, igazságtalanul.”⁵

Nem sokkal később a lelkek testbe kerüléséről olvashatunk, s a leírtak nem csak az első lelkekre, hanem minden későbbi lélekre is vonatkoznak. Ilyenkor a test mozgásai az érzetek révén megzavarják a lélek gondolkodását, ami nem más, mint az Azonos és a Más körének körmozgása. A gyermekkorban a testtel való kapcsolat eredménye teljes zűrzavar, majd a felnőttben részlegesen helyreáll a lélek köreinek mozgása. Ám az eredeti rendezett állapotba a lélek csak a helyes nevelés és tanulás eredményeképpen juthat vissza.⁶

Most hadd idézzem fel a Timaiosz egy másik híres helyét, ahol Plátón a testi világ keletkezését írja le: „E rendezett világ vegyületként, az Ész és a Kényszerűség (*Ananké*) jött létre – márpedig az Ész (*nüsz*) uralkodott a Kényszerűség felett azzal, hogy rávette: tegyék a lehető legjobbá a keletkezők java részét; így – mivel a Szükségszerűség e tekintetben engedett az értelmes rábeszélésnek – alakult meg kezdetben ez a mindenség. Ha tehát ezek szerint valaki a valóságnak megfelelően akarja elmondani, hogyan született meg ez a világ, a vegyületbe bele kell vennie a vakon bolyongó oknak faját is, hogyan mozgat természeténél fogva...”⁷

A két elbeszélés között, melyek közül az egyik a mikrokozmoszról, a másik a makrokozmoszról szólt, a legerősebb kapocs az *ananké*. Itt először is indokoltnak kell a fenti idézetek eltérését Kövenditől, aki az *ananké*, *anakaiosz* szavakat szükségszerűségnek, szükségszerűűnek fordította. Csakhogy ezek a szavak a mai magyar nyelvben valamiféle racionális egymásrakövetkezést, rendet implicálnak, amire vélemény szerint Plátón itt nem gondol. Épp ellenkezőleg, az *ananké*, mint láttuk, maga az értelem, a törvény, a rend hiánya, maga a véletlen kénye. Az emberi test mozgásai éppúgy kényszerűséget tükröznek, mint az anyag kaotikus mozgásai a világalkotás előtt.

A cél a makrokozmosz és a mikrokozmosz esetében ugyanaz: szembeállítani a kényszerűség erőivel. De mind a makro-kényszerűség, mind a

⁴ Kövendi fordításával ellentétben érzékeltetni próbáltam, hogy itt függő beszédről van szó, tehát ez az előrejelzés az „eligazítás” tárgya.

⁵ *Timaiosz*. 41E-42 B. Hogy későbbi életeiket milyen testben töltik majd, – folytatja a 42 B-C-ban a démiurgosz – az azon múlik, hogy igazságtalan vagy igazságos életmódot választottak. Kiemelt görög megfelelők a szerzótől (szerk.)

⁶ 43 B-44 C

⁷ 48 A. (Az 52 B-ben Plátón a „vakon bolygó okok faját” a Hely (*Khóra*) gyűjtőnév alatt vonja össze.)

mikro-kényszerűség – az egyik a meggyőzés, a másik a legyőzés tárgya – kettős szerepet játszik. A makro-kényszerűség a külső rossz forrása, ami egyébként – mint a *Törvények*ből tudjuk – csak partikuláris nézőpontból rossz, az örökkévalóság nézőpontjából nemes célt rendelhetünk hozzá. A mikro-kényszerűségre vezethető vissza a morális rossz, de egyben a morális jó is, annak lényegét ugyanis éppen az adja, hogy küzd az érzéki benyomásokból eredő szenvedélyek (pl. gyönyör, fájdalom, vágy, félelem, harag) ellen.⁸

Platónnál ezen kívül másféle theodiceával is találkozunk: például a *Törvények*ben a rossz lehetséges forrásai között egy rossz Világelket is megemlíti,⁹ állítólagos íratlan tanításában pedig Arisztotelész szerint szerepelt az Egyiséggel szemben álló határozatlan kettősség gondolata.¹⁰ Mindkét eszme nagy karriert írt le a középső platonizmusban, például Plutarkhosznál és Numéniosznál, vagy az úgynevezett Khaldeus jóslatokban.¹¹ Az irányzat egyes képviselői ugyan Platón követve tanították, hogy az ember természettől fogva hajlandóságainak választújta előtt áll,¹² s olyan is volt, aki a mindenség működését egy jó és egy rossz erőre vezette vissza,¹³ mégis, mintha ezek a szerzők nem fordítottak volna különösebb gondot arra, hogy a rosszat pontosabban beilleszték a gondviselés masinériájába. Az a gondolat, hogy a rossz közvetlenül hasznos, tehát a Jó eszköze, más szóval a mandineres gondviselés gondolata, ezekre a szerzőkre mégsem volt jellemző.¹⁴

A SZTOA

A sztoikus iskola számára a szó igazi értelmében csak morális rossz létezik, hiszen az úgynevezett külső rosszat az iskola a közömbös dolgok tartományába sorolta. Mégis, minthogy azt is tanította, hogy minden az ember javára jött létre, e kvázi-rossz magyarázatakor nem szorítkozhatott arra a nyegle argumentumra, miszerint minnek is tórná az alkotó istenség mindenféle aprósággal.¹⁵ Khrüszipposz a gondviselésről írott művében több

⁸ A későbbi sztoikus osztályozás szerint az első négy a szenvedélyek négy fő nemét fogja alkotni.

⁹ 896 D skk.

¹⁰ *Metafizika*, A 967b

¹¹ Vö: J. Dillon: *The Middle Platonists. A Study of Platonism* 80 BC. to AD. 220. London, Kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 1977.

¹² Vö: Apuleius: *De Platone* 2,222.

¹³ Vö: Plutarkhosz: *De iside et Osiride* 369 C.

¹⁴ Vö: ugyanakkor *De Mundo* 333, ahol a peripatetikus szöveg fordításában Apuleius egy politikai hasonlatot kiszínezve moralizáló tónust ad az eredetiben pusztán természetfilozófiai gondolatnak, hogy a mindenség harmóniáját az egymással ellentétes természetű elemek küzdelme biztosítja.

¹⁵ H. Von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig 1903 (a továbbiakban: SVF) 2, 1178

komolyabb magyarázattal is előállt. Az egyik a kvázi-rosszat a jó szükség-szerű kísérőkörülményeként írja le: a koponya törekenysége hátrányos, de szükség-szerű kísérő körülménye annak az előnynek, hogy a fej mint az agy hordozója betöltheti nemes feladatát: nehezkesebb csontozattal ez lehetetlen volna. Így az egészséggel egyidőben a gyengeségnek is létre kellett jönnie.¹⁶ Ezen kívül Khrüszipposz szerint a külső rossznak van valamilyen konkrét, bár a szenvedő alanyok előtt sokszor rejtett haszna (pl. a trójai háború a népesség lecsapolására szolgál).¹⁷ Olyan ez, mint amikor az orvos kivág egy szervet, ha nagyobb bajt háríthat el, vagy a kormányos kidobja a rakományt, hogy elkerülje a hajótörést.¹⁸ Máskor a sztoikus filozófus a csapásokat a gonosz daimónok műveiként vagy a hitványság¹⁹ büntetéseként racionalizálja,²⁰ melyek egyszersem elrettentő példák az ingatag erkölcsűek számára.

Khrüszipposz további, moralizáló magyarázata szerint a külső rossz a jók gyakorlatoztatását, edzését, a bátorság és a tűrőképesség kifejlesztését célozza.²¹ Seneca hangzatosan fejti ki ezt az érvet *A gondviselésről* című kis írásában. Arra a kérdésre, hogy miért éri annyi rossz a jókat, a római filozófus nagyjából a következőképpen válaszol: az istenség nem anya, hanem apa, családapa módjára bánik gyermekével, az emberrel: nem kényeztet, hanem szigorúan edzi. Ezért aztán a jó embert a szó igazi értelmében nem is éri semmi rossz, mivel azáltal, hogy a külső csapásokat meghatározott cél érdekében szenved el, azokat előnyökké lényegíti át. A derék ember atlétikai küzdelemben (*certamen*) vesz részt, melynek rendezője és szemlélője az isten. Márpedig hogyan folyhatna le bármiféle küzdelem ellenség nélkül? Ez az ellenség a vakszerencse, a *Fortuna*. A csapások első célja a derék ember (*vir bonus*) edzése, még derekabbá tétele. De arra is szolgálnak, hogy a derék ember másoknak megmutathassa derekasságát. Sőt, a számtalan kvázi-rossz nélkül a derék ember maga sem tudná, hogy az (ti. derék). Seneca finoman sugallja, hogy ebben az esetben önmagunk derék voltának megismerése és a derék emberré válás egy és ugyanaz: Leéltél egy életet ellenfél nélkül? Senki sem fogja tudni, mire is vagy képes, még te magad sem. Az önismerethez ugyanis kísérletezésre van szükség. Mindenki csak akkor mérheti fel, mire képes, ha kipróbálja magát.²²

¹⁶ SVF 1,1172

¹⁷ SVF 2,1171; 1, 1177

¹⁸ SVF 2,1171

¹⁹ SVF 1175

²⁰ SVF 2,1178

²¹ SVF 2,1173

²² *prov.* 4,3.

A csapások egyenesen az isteni jóindulat bizonyítékai: Akiket szeret az isten, azokat megkeményíti, megvizsgálja, megeddza, akiket pedig látszólag kényeztet, kímél, azokat csak azért óvja, hogy elpuhultan érje őket a baj.²³

Ha valakit elhalmoz a szerencse, az éppen arra utal, hogy az Isten nem méltatja edzésre, mert nem lát benne elég fantáziát. Ahogy a háznép vezetője is kemény kézzel neveli gyermekeit, de eltűri a házban született rabszolgák szabadosságait.²⁴

A morális rossz szerepét a gondviseelésben Khrüszipposz részben a szükségyszerű kísérőkörülmények elvével magyarázza: a természet ugyanazon megfontolása szerint (*consilium naturae*), mely a koponya praktikus finomságát unpraktikus gyengeségével köti össze, a vétkeknek is meg kellett születniük az *ellentétek közelsége miatt (per adfinitatem contrariam)*.²⁵ A kissé talányos párhuzam megfejtése ez lehet: amiként a koponyacsont csak egyszerre lehet finom és törékeny, úgy az értelem is csak egyszerre lehet az erény és a hitványosság forrása.

Egy másik khrüszipposzi okfejtés metafizikai szükségyszerűségként látta, hogy az ellentétek nem létezhetnek egymás nélkül, Melétosz nélkül nincs Szókratész, Phalarisz nélkül nincs Lükurgosz.²⁶ Más fogalmazásban: a mindenség kórusában minden hangnak meg kell szólalnia, a mindenség akkor harmonikus és kiegyensúlyozott, ha mindkét oldal szélső értékei megtalálhatók benne.

Egy hasonló, ám dialektikai kiindulópontú érv szerint a morális jó felfoghatatlan morális rossz nélkül, mert az ellentétek logikailag feltételezik egymást: Gellius, a 2. században élt római kompilátor ezekkel a szavakkal idézi a sztoikus filozófust: „Ha ugyanis a jó ellentétes a rosszal, akkor szükségyszerű, hogy a kettő szemben álljon egymással és mintegy kölcsönös, ellentétes irányú erőfeszítéssel egymáson vessék meg a lábukat. Meg aztán semmiről nem mondhatjuk, hogy ellentétes, ha nincs egy másik dolog, ami vele ellentétes. Hiszen milyen fogalmunk lehetne az igazságosságról, ha nem lennének igazságtalanságok, vagy egyáltalán: mi más az igazságosság, mint az igazságtalanság hiánya? Meg aztán mi másból érthető meg a bátorság, mint a gyávasággal való összehasonlításból? Hogy is létezne okosság, ha nem létezne ellentéte, az oktalanság? Akkor miért nem szeretnék azt is ezek az ostobák, hogy csak igaz-

²³ *prov.* 4,7. Ez a mondat megértőbbé teszi az olvasót a „keresztény Seneca” mítosz kitalálóival szemben, hiszen nyomban eszébe juthat róla több Biblia-hely: *Példabeszédek* 3,12.: „...mert az Úr azt feddi, akit szeret, s azt a fiát sújtja, akit kedvel!”; Pál apostol, *Levél a Zsidóknak* 12, 5-6.: „... mert akit szeret az Úr, azt megfenyíti és megostoroz minden gyermekét, akit magához fogad.”; *Vö. Jelenések könyve* 3,19.

²⁴ *prov.* 1,6. *Vö.*: az előző jegyzetben szereplő Pál apostol-idézettel.

²⁵ SVF 1170.

²⁶ SVF 1181.

ság legyen hazugság nélkül? Továbbá siker és kudarc, gyönyör és fájdalom ugyanígy egymással szembenálló jók és rosszak.”²⁷

Egy további, elgondolkodtató érv arra mutat rá, hogy ha nem volna morális rossz, nem fejlődhetne ki és nem működhethetne az okosság, más néven a gyakorlati bölcsesség (*phronészisz*, *prudencia*). Ez a sarkalatos erény ugyanis definíciója szerint a jó és rossz dolgok tudása, vagyis: megkülönböztetésének képessége, tehát morális rossz nélkül elképzelhetetlen.²⁸ Ez a gondolat azért különösen figyelemre méltó, mert a választást, a döntést tekintve az ember legjellemzőbb tevékenységének, s olyannyira az isteni gondviselés közép-pontjába állítja, hogy az ember tulajdonképpen haszna másodlagossá válik.

Végül közvetett módon is hasznos szerszám a morális rossz az isteni gondviselés kezében, amennyiben a bátorságot és tűrőképességet edző, vagy akár csak valamilyen praktikus jótétteménnyel járó külső rossz gyakran a morális rossz következménye.²⁹

II. KERESZTÉNYEK

IRENAEUS

A morális rossz üdvtörténeti szerepét méltató ókeresztény szerzők előszeretettel nyúlnak vissza a sztoikus hagyományhoz.

Ezt teszi például a lyoni Irenaeus az *Eretnekek ellen* című művében, amikor arra a kérdésre keresi a választ, hogy miért kaptunk szabad akaratot, ha bűnt követtünk el vele?

Először is a szabad akarat révén lehet az ember élete küzdelem (*certamen*, *agon*), melyben a győzelemért koszorú, dicséret jár. Csak a rossz csábítása mellett, valós választási helyzetben lehet valaki büszke a jó cselekedeteire.³⁰ Csak a fáradsággal kiharcolt győzelem teszi becsessé a koszorút. Meg aztán: „megpróbálatlanul (*inexercitatum*) esztelen volna a jóságunk.” A küzdelem képe és az atléta alakja természetesen közvetlenül Pál apostoltól származik,³¹ de Senecánál is találkozhattunk velük. Az edzés gondolata inkább sztoikus hatásból eredeztethető, fontos eltérés azonban Seneca gondolatmenetétől, hogy míg a római bölcselő a külső rossz elviselését hasonlította az atlétikai

²⁷ Gellius: *Attikai éjszakák* 7,1,1-6. (A textus a Gellius-kéziratokban csak a 9. §-tól szerepel, de mivel a továbbiakban Lactantius és Gellius szövege az idézet hátralévő részében megegyezik, Gellius kiadói a fejezetet első sorait Lactantius alapján pótolják.) Vö. SVF 2, 1183.

²⁸ 2,1181.

²⁹ SVF 2,1184.

³⁰ AH 37,7.

³¹ Vö: pl. 1. Korinthusi levél 9,24-27. (Irenaeus idézi is a fent említett helyen); 2. Timóteus-levél 2,5.

küzdelemhez, addig Irenaeus a belső rossz hasznát indokolja ezzel a hasonlattal. Az eltérést, mint látni fogjuk az magyarázza, hogy a morális rossz mibenléte a büntetésképpen lesújtó külső rossz közvetítésével válik fel-foghatóvá az ember számára.

Tehát Irenaeus szemében nem csak a szabad akarat megléte, valamint a csábítás ténye hasznos, hanem bizonyos értelemben maga az elcsabulás, az első bűn is. Az erkölcsi rossz nevelő szerepe a már Khrüszipposz által is hangoztatott szabályszerűségéből fakad: „az egészséget a betegség tapasztalata teszi becsessé, a nappalt az éjszakával való összehasonlítás, az életet az, ha a halállal vetjük össze.”³²

Ám ami Khrüszipposznál dialektikai szükségszerűség volt, az itt egy nevelődési folyamat leírása: nem egyszerűen arról van szó, hogy az erény nem képzelhető el bűn nélkül, hanem arról, hogy nem fogható fel a lényege a bűn megtapasztalása nélkül. Ráadásul: a saját bűn megtapasztalása nélkül.

A bűnbeesés hasznosságát az egyházatya azzal is igazolja, hogy a rosszról szerzett közvetlen ismeret hiányában nem tudnánk különbséget tenni a jó és a rossz között. Az egyházatya itt nyilvánvalóan Khrüszipposz érvét ismétli, aki a rosszat többek között mint a *phronészisz* anyagát tartotta nélkülözhetetlenek. Fontos és jellemző különbség, hogy míg a sztoikus a morális rossz létalapját igazolta ezen a módon, addig Irenaeusnál a megkülönböztetés közvetlen tárgyai a külső, nem morális jó és rossz: az egyik a teremtett állapot ajándéka, a másik a bűn büntetésképpen bekövetkezett halandóság. Az eltérés a keresztény teológus nézőpontjából logikus: a korábbi állapot és az aktuális büntetés ellentéte döbönti rá az embert a morális minőségek közötti ellentétre.³³

³² AH 4,37,8.

³³ „Az ember pedig megkapta a jó és rossz tudását. A jó annyi, mint engedelmeskedni Istennek hinni neki, és betartani parancsát, s ez jelenti az életet az ember számára. Ellenben Istennek nem engedelmeskedni, az a rossz, és egyszerűen a halál az ember számára. Ennélfogva az ember Isten nagylelkűségéből mind az engedelmesség javait, mind az engedetlenség bajait megismerte, hogy az értelem szeme mindkettőről tapasztalatot (experimentum) szerezve mérlegelés (iudicium) alapján válassza a jót és sohase renyhén vagy közömbösen hajtsa végre Isten parancsait, és mégcsak meg se kísérelje azt, ami az élettől fosztja meg, vagyis hogy ne engedelmeskedjen Istennek – mert tapasztalatból (experimentum) tudja, hogy rossz –, ellenben minden erejét megfeszítve őrizze meg azt, ami az életét fenntartja, vagyis az engedelmességet Istennek – hiszen tudja már, hogy ez jó. Ezért aztán mindkét dolog ismerete révén kettős belátást nyert (duplices sensus habuit), hogy tudás alapján választhassa a jót. Viszont hogy is rendelkezhetne a jó tudásával, ha nem ismerné az ellentétét? Hiszen szilárdabb, és kétségbevonhatatlanabb a kézzelfogható tény megragadása, mint a sejtésből táplálkozó feltételezés. Amiképpen a nyelv az ízlelés révén édesről és keserűről szerez tapasztalatot (experimentum), a szem a

Órigenésznél ugyancsak megtalálhatjuk a mandineres gondviselés eszméjét. Itt egyfelől a *Timaios*z tanítása visszhangzik a bűnös szenvedélyek hasznosságáról, másfelől viszontláthatjuk a korábban összefogalt khrüszipposzi gondolatok némelyikét is. Amikor első Teremtés-homíliájában az egzegéta azt az isteni felszólítást értelmezi, hogy „hozzák elő a vizek az élő állatok közül a csúszómászókat és a madarakat”, ez utóbbiakat a morális értelmezés szerint a jó és a rossz gondolatokkal azonosítja.³⁴ Hasonlóképpen a rossz gondolatokra, vagyis a bűnös vágyakra érti a vizek halait és csúszómászót is. Válaszolnia kell azonban arra a kérdésre, hogy láthatta úgy Isten, hogy „ezek jók” (1,21). Válaszában ő is a küzdelem képével él, és szükségesnek ítéli az ellenfél létét, amint azt Seneca is tette: „A szenteknek jó mindaz, ami ellenükre tör, mert képesek győzelmet aratni fölöttük, és ha legyőzték azokat, dicsőségük még nagyobb lesz Istennél. Továbbá, midőn a ördög hatalmat kért magának Jób ellen, a rátörő ellenség tette lehetővé Jób számára, hogy győzelme után kétszeres dicsőséget nyerjen. Másfelől az Apostol azt mondja, hogy csak az nyer el a koszorút, aki törvényesen küzd. De tisztességes lesz-e a küzdelem, ha nincs ellenfél.”³⁵

Majd ő is az ellentétek elválaszthatatlanságának khrüszipposzi érvéhez nyúl, melyet részben Irenaeushoz hasonlóan pedagógiai összefüggésbe helyez, részbe pedig az agónisztikus gondolatnak rendel alá.³⁶

látással feketét és fehéret különböztet meg, vagy a fül hallás útján a hangok közötti eltéréseket ismeri meg, ugyanúgy az értelem mindkét minőség megtapasztalása révén nyeri el a jó ismeretét, s így lesz képes Istennek engedelmeskedve szilárdan megőrizni azt. Először ugyanis azért retten vissza az engedetlenségtől, mert a bűnhődés keserű és rossz dolog, később pedig azért, mert tapasztásból megtanulja, milyen a jónak és az édesnek az ellentéte, s így eszébe sem jut újra megízlelni az Istennel szembeni engedetlenséget. Ha viszont valaki elutasítja magától a két dolog együttes megismerését, vagyis a kettős belátást, akkor az észrevétlenül megöli magában az embert. AH 4,39,1. Vö. 3,23,5.

³⁴ Órigenész, *Homíliák a Teremtés könyvéhez* 1,8.: *Ha értelmünk megvilágosodott már napunktól, Krisztustól, akkor aztután azt a parancsot kapja hogy benső vizeiből hozza elő a csúszómászókat és a szárnyaló madarakat, vagyis, hogy hozza napvilágra mind a jó, mind a rossz gondolatokat, s így megtörténjék a jó elkülönítése a rosszaktól, hiszen mindkét fajta a szívből származik. Itt és a következő idézetekben Heidl György fordítását használom ebből a kötetből: Órigenész: *A betű öl, a szellem él*t. I. k. Bp., Kairosz. 1999.*

³⁵ 2 Tím 2,5.

³⁶ „Nem ismerhetnénk fel a fény szépségét és ragyogását, ha nem váltakozna az éjszaka homályával. Nem azért dicsérvük-e a tisztákat, mert másokat tisztátalanságuk miatt elítélünk? Magasztalnánk-e a bátrakat, ha egyesek nem volnának gyávák és félszegek? Csak ha hozzá veszed a keserűt, akkor lesz dicséretesebb az édes. Ha már van fogalmad a sötétről, akkor látod kedvesebbnek a világot.”

Az afrikai apologéta dualista monoteizmusában olyan szervesen illeszkednek egymáshoz a sztoikus filozófia és a zsidó-keresztény hagyomány elemei, mintha mindig is összetartoztak volna: „Ha a cirkuszban csak egy színt engednél meg, senkinek sem volna kedve megnézni a cirkuszi versenyeket, mivel így nem volna bennük semmi élvezet. Aki először rendezett ilyen versenyt, az nyilván az egyik színért rajongott, mégis szembeállított vele egy másik színt, mint vetélytársat, hogy küzdelem (*certamen*) alakulhasson ki, és legyen valami öröm a látványosságban. Ugyanígy Isten is, amikor létrehozta az embert, s amikor erényt adott neki, egyszersmind a vele ellentétes dolgokat is (*diversa*) fellépítette, hogy legyen kívül összecsapnia. Ha nincs ellenség (*hostis*) és viadal (*pugna*), akkor egyáltalán nem lehetséges győzelem.”³⁷

A „rossz nélkül nincs jó” tézisént Lactantius egy azzal sok szempontból egybecsengő teológiai rendszerbe építette be, a két Lélekről és két útról szóló, a zsidó-keresztény hagyományból származó tanításba.³⁸ Eszerint Isten nemzett a jó lélek (*spiritus*) után egy rossz Lelket is, hogy tőle származzon minden rossz.

„...hogyan megalkossa az embert, akinek fel akarta kínálni az erényt, mely által elérheti a halhatatlanságot, létrehozta a jót és a rosszat, hogy az erény lehetségessé váljon. Ez ugyanis elveszíti erejét, sőt, létre sem jön, ha rossz dolgok nem ösztökélik. Mert ahogy a kínzó szűkölködés tünteti fel jónak a gazdagságot, ahogy a sűrű sötétség teszi kedvessé számunkra a fényt, s ahogy

S hogy a szót ne szaporítsam, akkor mutatkozik tündöklőbbnek a jó dolgok szépsége, ha tekintetbe vesszük a rosszakat is. Ezért mondja hát a Szentírás valamennyiről: És látta Isten, hogy jók. Órigenész, *Homiliák a Teremtés könyvéhez* 1,11.

³⁷ *Inst.* 7,5*

³⁸ Lactantius tanításának rendszerszerűségéhez Vö: W. Bussel: *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); V. Loi: *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico pre-niceno*. Zürich, Kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 1970.; Kendeff G.: *Lactantius dualista rendszere*. In: Nemeshegyi P – Rihmer Z. (szerk.): *Studia Patrum. A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Bp., Szent István Társulat. 2002. 193-206. o. A „két út” tanításához Vö: W. Rohrdorf: *L'éthique Judéo-chrétienne: Les deux voies*. In: *Revue des Sciences Religieuses* 60 (1972) 109-128. o.; L. W. Barnard: *Studies in the Apostolic Fathers and their Background*. Oxford, Oxford UP. 1966. 87. skk. o. Lactantiusi változatához: V. Loi: *Problema del male e Dualismo negli Scritti di Lattanzio*. In: *Annali della Facolta di Lettere, Filosofia e Magisterio dell'Università di Cagliari* 29 (1961-65), 37-96. o., valamint Kendeff G.: *A két út tanítása Lactantiusnál* In: Rihmer Z. (szerk.), *Ókeresztény szerzetesség*. Bp., Szent István Társulat. 2004.

a betegség és a fájdalom alapján ismerjük meg az egészség és a jó közérzet örömét, úgy a jó ebben az életben nem létezhet rossz nélkül. És jóllehet ellentétesek egymással, mégis annyira egymáshoz kapcsolódnak, hogy ha az egyiket elveszed, mind a kettőt elvetted. Hiszen a jót nem ragadhatjuk meg és nem foghatjuk fel a rossz kerülése és elhárítása nélkül, de nem is háríthatjuk el vagy győzhetjük le a rosszat, amíg nem ragadtuk meg és fogtuk fel a jót. Szükséges volt hát, hogy létrejöjjön a rossz, azért, hogy létrejöhessen a jó. De mert a rossznak nem volt szabad Istentől kiindulnia – hisz nem fog önmaga ellen teremteni – megalkotta a rosszak feltalálóját, s úgy hozta létre, hogy megadta neki a leleményt a rossz dolgok kitalálásához, hogy meglegyen benne mind a rossz akarat mind tökéletes gonoszság. Úgy akarta, hogy a gonosz Szellemtől származzon mindaz, ami az erényekkel ellentétes, és hogy kettejük versenyében dőljön el, ő tud-e több jót, vagy amaz több rosszat adni. De mivel az sem volt lehetséges, hogy a magasságos Istennel bárki szembeszegüljön, a javai fölötti hatalmat ama másokra ruházta át, akit az imént jónak és tökéletesnek mondtunk. Így hát kettejüket jól felkészítve küzdelembe bocsájtotta egymás ellen. De az egyiket mint jó fiát szerette, a másikat mint rossz fiát kitagadta.”³⁹

A Sátán lesz az a Seneca által igényelt ellenfél, sőt, itt már ellenség (*hostis*), aki kegyetlenkedésével edzi a túróképességét, persze Lactantiusnál a keresztényekét: „Isten adott az embernek és szembeállított vele egy ellenséget, a végtelenségig hitvány és csalárd lelket, hogy vele harcoljon e földi életben, s egy pillanatig se leljen biztonságra és nyugalomra. Hogy miért is állította szembe ezt a bajkeverőt az emberi nemmel, most röviden kifejtmem. Minde nek előtt azt akarta, hogy ellentétesség legyen és ezért nem tárta fel mindenki előtt az igazságot, hanem csak keveseknek nyilatkoztatta ki. Ez az ellentétesség foglalja magában a világ minden titkát. Hiszen ez teszi lehetővé az erényt, ami, tudniillik, nem csak hogy nem létezhetne, de még csak nyomokban sem jelenhetne meg, ha nem volna olyan egyenrangú ellenfél, akinek leküzdésével akár edzhetné, akár megmutathatná az erejét. Ahogy ugyanis lehetetlen a győzelem küzdelem nélkül, úgy az erény is ellenség nélkül.”⁴⁰

A Sátán csábítgatja a nem-keresztényeket kalauzként a Pokolba vezető úton, ahol Isten elhelyezett minden látszólagos, külső, időbeli, evilági jót, de egyszersmind minden morális, valóságos, örök, túlvilági rosszat.⁴¹ A másik, a

³⁹ *Inst.* II.8,2-3.*.Vö. *Inst.* 2.8.5*:

⁴⁰ *Opif.* 19, 1-4.*:

⁴¹ *Inst.* 6,4,3.: Ezen (ti. ezen az úton) 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.

Jó Lélek által kalauzolt út arra való, hogy a már keresztények szenvedjenek rajta, mivel ott található minden külső, látszólagos, evilági rossz, de egyszersmind a belső, valóságos, túlvilági javak is.⁴² Már meggyőzően bizonyították, hogy Lactantius Seneca hatására tartja Istent a mindenség *pater familias*-ának.⁴³ „Akiiket szeret az isten, azokat megkeményíti, megvizsgálja, megedzi.” – olvastuk Senecánál, aki ehhez hozzáfűzte, hogy akiket viszont nem szeret, azokat hagyja kedvük szerint szabadosan élni. Ezt teszi Lactantius Istene is akinek szeretete éppen a kemény bánásmódban, az edzésben nyilvánul meg, s akinek „bal keze”, a Sátán,⁴⁴ a maga útján a bűnösöket még bűnösebbé kényezteti. Amíg Senecánál a külső, elszenvedett rossz volt az istenség jótékony nádpálcája, addig Lactantiusnál a helyzet bonyolultabb: a Sátán Isten akaratából közvetíti a rosszak felé a mostohagyermeknek kijáró, erkölcsrontó kényeztetést, ami aztán a valódi gyermekeket érő külső rossz elburjánzásához vezet, s ennek van közvetlen edző funkciója. De a mechanizmus egy közvetítő eleme akár sztoikus forrásból is származhatott, hiszen, mint láttuk, a Sztoa is tulajdonított a morális rossznak hasonló közvetett edző funkciót.

Az apologeta felhasználja azt a már említett khrüszipposzi érvet is a rossz hasznossága mellett, mely szerint rossz nélkül nem létezhetne okosság (itt: bölcsesség), mivel az nem egyéb, mint a jó és a rossz tudása. Az *Isten haragja* című írásban a külső rosszal kapcsolatban fejti ki ezt az argumentumot, másfelől a rosszban látja nemcsak a bölcseségnek, hanem egyáltalán az emberi gondolkozásnak a létokát.⁴⁵

⁴² *Inst.* 6,4,7.

⁴³ Vö: A. Wlosok: *Lactanz und die Philosophische Gnosis. Untersuchungen zur Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung.* Heidelberg, AHAW. 1960. 236. skk. o.

⁴⁴ Vö: *Inst.* 2,8,2-3.*

⁴⁵ „Mivel tehát adva van a jó és a rossz, a bölcsesség éppen ezért tudja betölteni feladatát, mégpedig keresi a jót, hogy haszna legyen, és kerüli a rosszat, hogy kárt ne szenvedjen. ... Ha ugyanis csak jó dolgok tárulnának a szemünk elé, mi szükség volna gondolkozásra (*cogitatio*), belátásra (*intellectus*), tudományra (*scientia*), éretelekre (*ratio*). Hiszen ahová csak nyúl, mindenhol a természetnek megfelelő dolgokat találja az ember. Mint például ha valaki gazdag lakomát akar felszolgálni gyerekeknek (*infans*), akiknek még nincs meg a magukhoz való eszük (*nondum sapient*), feltétlenül mindegyikük ahhoz az ételhez nyúlna, melyre vágya, vagy az éhség, vagy egyenesen a véletlen csábítja, és bármit is vesznek el, az tápláló és egészséges lesz a számukra. Mi bajuk lesz így, ha örökre megmaradnak olyanoknak, amilyenek: a világról mit sem tudó gyermekeknek? Ha azonban ételeik közé keversz keserű és káros, vagy akár mérgezett táplálékokat, feltétlenül lépre mennek, hiszen nem tudják, mi jó és mi rossz (*per ignorantiam boni et mali*), hacsak nem rendelkeznek a bölcsességgel (*sapientia*) is, mely révén képesek lesznek a rosszat elvetni, s a jót választani. *De ira* 13,15-18. (Itt Adamik Tamásától eltérő értelmezésem csak kis mértékben tette lehetővé, hogy a létező magyar fordítást használjam.)

Ezt az érvet azonban a morális rosszal kapcsolatban is alkalmazza, sőt, főművében kiterjeszti a bűnbeesésre is. Az első bűn haszna éppen abban állt – állítja Irenaeushoz hasonlóan – hogy az ember a megbánás közvetítésével megkapta a jó és rossz tudását, a bölcsességet. Ettől kezdve képes tudatos, felelős döntésre, sőt, ettől kezdve lehet felnőttnek tekinteni.⁴⁶

Ez a hely több párhuzamot mutat az előző idézettel: mindkettőben a jó és rossz tudásaként definiált bölcsesség teszi az embert felnőtté, s ehhez a rossz léte elengedhetetlen. Csak éppen ezen a helyen a morális értelemben vett jóról és rosszról és magasabbrendű bölcsességről van szó, míg a *De irában* a jó és rossz, akárcsak a *sapientia*, praktikus értelmet hordoz.

Ha Rousseau és Kant majd az emberréválást a bűnbeeséssel azonosítja, úgy Lactantius fordítva, a bűnbeesést azonosította az emberréválással.

Hogyan is összegezzük az elmondottakat? A mandineres gondviseléstan, amely mind a külső, mind a morális rosszat gondviselésszerűnek tartja, márkánsan jelen van az ókori pogány és keresztény gondolkodásban. Már a sztoikusoknál felfedezhettük, hogy a morális rossz mint az edző célzatú külső rossz forrása nyeri el létjogosultságát. Ez adhatott bátorítást egyes ókeresztény teológusoknak arra, hogy az eredetileg a morális rosszat magyarázó érveket a külső rosszra alkalmazzák, vagy éppen fordítva. Az egyházatyák egyik legjelentősebb újítása, hogy a teodiceába a saját bűnt is félreérthetetlenül beépítették, még hozzá elsősorban nem is az egyedre, hanem az emberiségre vonatkoztatva. Így a gondolat a történelemteológia motorjává válhatott. A tárgyalt teológusok közül Lactantiust kiemeli az a tette, hogy a sztoikus filozófia és a zsidó-keresztény hagyomány által közvetített zarvanista típusú monotheista dualizmus vegyítésével a mandineres gondviselés eszméjét egy teljes teológiai rendszer alap gondolatává tette.

⁴⁶ Az ember azért kapta a bölcsességet, hogy a jót a rossztól elválassza, megkülönböztesse az előnyöset az előnytelenőtől, a hasznosat a haszontalantól. Azért kapta, hogy képes legyen annak megítélésére és mérlegelésére, hogy mitől kell óvakodnia és mire kell törekednie, mit kövessen és mit kerüljön. A bölcsesség tehát nem jöhet létre a rossz nélkül. Vagyis ameddig csak jóban volt része, úgy élt az emberi nem alapítója, akár a gyermek, tudatlanul a jó és rossz felől. *Inst VII.5**.