

SZENT ÁGOSTON: VALLÁS- ÉS FILOZÓFIATÖRTÉNETI VÁZLAT

KENDEFFY GÁBOR

Ágoston, Szent (Aurelius Augustinus), filozófus, teológus (354 Thagaste [ma: Souk-Ahras, Algéria]–430 Hippo [ma: Annaba, Algéria]).¹

I. ÉLETE, MŰVEI

Ágoston édesanyja, (Szent) Mónika keresztény volt, apja élete végéig hittanonc (katekumenus) maradt. Grammatikát és retorikát tanul Madaurában és Carthagóban. Cicero filozófiai dialógusai felkeltik érdeklődését a filozófia iránt és beavatják az antik, különösen a hellenisztikus filozófiai hagyományba. A főként Tertullianus, Cyprianus és Lactantius nevével fémjelzett afrikai kereszténység nem vonzza, viszont 374-től 9 éven át egy dualista és csak testi szubsztanciát elismerő vallási irányzat, a manicheizmus híve. Az irányzatból kiábrándulva 383-ban Rómába, onnan 384-ben Mediolanumba (Milano) utazik. Erre az időre tehető rövid „szkeptikus” korszaka, amit Cicerónak az akadémiai szkepticizmust közvetítő dialógusai ihlettek. Ezután megismerkedik a pogány neoplatonizmussal (elsősorban Plótínossal és Porphüriosz műveivel), és bizonyos mértékig – elsősorban Ambrus milánói püspökön, de talán más forrásokon keresztül is – a keresztény platonikus hagyománnyal. 386 őszén tér meg és 387 tavaszán veszi fel a keresztséget Ambrus püspöktől. A két esemény között születnek első művei, az úgynevezett cassiciacumi dialógusok, amelyek egy a második századi középső platonikus keresztény apologetákra (például Iusztinoszra) és az alexandriai iskolára (leginkább Alexandriai Kelemenre és Órigenészre) emlékeztető, intellektuális kereszténység filozófiai és egzisztenciális programját fejtik ki dialektikai gyakorlatoztatás révén (*A boldog életről; A rendről, Az akadémikusok ellen*). Ennek a programnak a lélekfilozófiai részét kezdik megvalósítani a további, még 391 előtt született, részben már manicheus-ellenes írások. (Pl. *Beszélgetések*

¹ A szerző Dr. habil. Kendeffy Gábor, Károli Gáspár Református Egyetem, Hittudomány kar, Filozófia Tanszék. Jelen tanulmány a *Magyar Filozófiai Enciklopédia* számára készített „Szent Ágoston” szócikk bővített szövege. A MAFE projektumához lásd: „Szemelvények a *Magyar Filozófiai Enciklopédiából*”, in *Vallástudományi Szemle* 17/1 (2021) 101–146.

önmagammal; *A lélek halhatatlanságáról; A lélek nagyságáról; A szabad akaratról; A Teremtés könyvéről a manicheusok ellen; A zenéről; A tanítóról; Az Igaz vallásról*); 388/9-ben visszatér Észak-Afrikába és szülővárosában monasztikus közösséget alapít. 391-től pap Hippóban. Ettől kezdve még elmélyültebben tanulmányozza a Szentírást, kiemelten a páli leveleket. (pl. *A római levél bizonyos kérdéseinek magyarázata; Elkezdett Római levél kommentár; A galatákhoz írott levél magyarázata; 83 különböző kérdésről*). Ekkor születnek első fontos etikai és antropológiai írásai (*A szabad akaratról* 2–3. könyv; *A keresztény tanításról* 1. könyv; *A házugságról*), valamint további manicheus-ellenes művek (pl. *A hit hasznosságáról; A két lélekről a manicheusok ellen*). Erre az időszakra tehetőek első szentbeszédei. 396-ban Hippo püspökévé szentelik. Ebben az évben íródik kegyelemtani fordulatának dokumentuma, a *Különböző kérdésekről Simplicianushoz*, amelyben a Római levelet értelmezve ugyan technikai értelemben nem tagadja a szabad akaratot, azt azonban igen, hogy az ember dönthetne másképp, mint ahogy dönt. Isten ugyanis, aki minden lehetséges érdemet megelőzően elhatározta, hogy kit tesz igazzá és üdvözít, továbbá előre tudta, hogy ki miféle és milyen intenzitású elhívásra fog pozitívan válaszolni, csak azokat hívta el megfelelő módon, akiket üdvösségre szánt. 396 és 411 között mind vitairatokban, mind személyes vitákon bírálja most már nemcsak a manicheus tanítást (*A jó természetéről; Faustus ellen*), hanem a donatisták nézeteit is, akik az átadott szentségek, így a püspökszentelés érvényességét is az átadó személyétől tették függővé, és ezzel a tiszta és izolált egyház ideálja mellett törtek lándzsát. (l. pl. *A keresztségről a donatisták ellen; Válasz Petilianus levelére; 185. levél*). Ekkor írja a *Vallomásokat* (397–400), ami egy egyes szám első és második személyben megfogalmazott önéletrajzi ima keretében kutatja a rossz eredetével, az emberi akarral, a lélek és Isten kapcsolatával kapcsolatos filozófiai kérdéseket. Több robosztus mű keletkezése átível a következő 411-es korszakhatáron: ilyen a keresztény kozmológiát és antropológiát kifejtő *A Teremtés szószerinti magyarázata; A Szentháromságról*, amely az egy lényegű, három személyű Isten nyomait kutatja az alacsonyabb emberi létevékenységekben, képmását pedig az értelemben: a *Zsoltármagyarázatok; A János evangélium magyarázata; János párthusokhoz írott levelének magyarázata*. A 411 és 354 közötti korszakot a Pelagiusszal és tanítványaival folytatott vita fémjelzi, akik az isteni kegyelmet elsősorban a szabad akarat és a mózesi törvény ajándékaiban látták és tagadták az eredendő bűnt. Ágoston vitairaiban a *Simplicianushoz* írott 396-os művében kifejtetteket továbbgondolva amellett érvel, hogy az egyéni üdvösségtörténet minden szakasza az isteni kegyelemtől függ, ez azonban nem jelenti azt, hogy az egyén a kegyelemre ráhagyatkozva lemondjon a döntésről, az erőfeszítésről. (*A lélekről és a betűről; A természetről és a kegyelemről; A feddésről és a kegyelemről; A szentek eleve elrendeléséről*). A pelagiánus Iulianusszal szemben igyekszik tisztázni, hogy az eredendő bűnre és a predesztinációra vonatkozó elmélete egyenlő távolságra van Pelagius optimista antropológiájától és az önálló rossz

szubsztanciát állító, szélsőségesen aszketikus manicheus dualizmustól. (*Iulianus ellen; Iulianus elleni befejezetlen mű; A házasságról és a nemi vágyról.*) Az *Az Isten városáról* (413–426/7) megírását közvetlenül az motiválta, hogy 410-ben Alaric gót serege kirabolja Rómát. A mű két fő célja: (1) cáfolni azt a pogány vádat, hogy a kereszténység felemelkedése lenne a birodalmat ért katasztrófa oka; (2) a keresztények számára annak kimutatása, hogy Róma pusztulása az igazi történelemben, vagyis az üdvtörténetben nem jelent fordulópontot.

II. TANÍTÁSA

A legfőbb jó. Ágoston a hellenisztikus hagyomány nyomán a filozófia legfőbb célját a boldogságban látta. A boldogságot részben Isten birtoklásaként és *élvezet*eként (*frui*) határozza meg – mindkettő az isteni lényegben való legmagasabb fokú részesedést és a fiatalkori művekben még elsősorban Isten megismerését jelenti. (*A boldog életről* 4,34; *A keresztény tanításról* 1, 3,3–4,4.) Többen intellektualista egoizmussal vádolták azt az elméletét, miszerint egyedül Istent szabad *élveznünk* (*frui*) – vagyis úgy birtokolnunk, hogy önmagáért szeretjük –, minden egyebet csak *használnunk* (*uti*) szabad – vagyis úgy birtokolnunk, hogy csupán eszköznek tekintjük más dolgok birtoklásához. Véleményük szerint ezzel az egyházatya a felebarátot eszközzé fokozza le egy egyszemélyes intellektuális élmény szolgáltatásában.² A képet azonban árnyalja, hogy Ágoston Isten élvezetét valójában nem tekinti egyszemélyes élménynek. Felfogása szerint Isten nem a *részekre osztható*, s így *magántulajdonként elsajátítható dolgok* (*privata*) közé tartozik, amelyeket csak versengve, zéró összegű játszmában birtokolhatunk – ilyen minden testi, időbeli dolog –, hanem a *megosztható, közös dolgok* (*communio*) közé, amelyek versengés nélkül érhetők el és őrizhetők meg. Mivel az oszthatatlanul egységes Isten lényege maga a megosztás, a szeretet, az ember csak közösségben közelítheti meg.³

Hit, tudás, filozófia. Fiatalkori műveiben Ágoston a hit jelentőségét elsősorban abban látta, hogy Isten megismerésének előfeltétele. A testetlen, pusztán értelemmel felfogható Istent ugyanis csak úgy ismerhetjük meg, ha elfordulunk a megszokott testi képzetektől a testetlen dolgok felé. Ezt egy erkölcsi és egy intellektuális megtisztulás teszi lehetővé: az előbbi a hit biztosítja, az utóbbit a szabad tudományok, elsősorban a matematikai tudományok. Nem is akármilyen hitre van szükség, hanem arra, amelyik a Szentírás tartalmára, és azon belül is Isten fiának emberré válására és megváltó hatalmára vonatkozik. Ágoston szerint csak ez képes megadni

² Pl. Vidrányi: Megjegyzések Augustinushoz, 310.

³ *A szabad akaratról* 2. k.; 83 különböző kérdésről, 79. kérdés; vö. Madec, G.: Le communisme spirituel; Torchia: The Commune/Proprium, 356–363.

az érzelmi motivációt ahhoz az életformaváltáshoz, amit az erkölcsi megtisztulás jelent (*A hit hasznosságáról* 17, 35). A keresztény hit emellett meghatározza azt is, hogy mit kell a filozófiai kutatás során megérteni: ami a Szentírásban olvasható. Ebből következik Ágoston számára az is, hogy az igazi filozófia két tárgya: a lélek és Isten (*Önmagammal való beszélgetések* 1, 2). A szeretet kettős parancsának ágostoni, platonikus értelmezése szerint ugyanis – , amely az embert a lélekkel azonosítja – ezt a kettőt kell szeretnünk. A 390-es évek közepétől Ágoston hitfogalma jelentősen megváltozik. A hitet már nem elsősorban Isten megismerésének feltételeként, hanem a Krisztus hatalmára való teljes ráhagyatkozásként jellemzi, ami a helyes cselekvést és az igaz emberré válást, az *Istenhez tapadást* teszi lehetővé. Az antipelagianus művekben pedig Ágoston egy olyan érett hitről is beszél, ami a Szentlélek kiadásának a következménye és már nem is választható el Isten és az isteni igazságosság szeretetétől, az *Istenhez tapadástól*. Ezt nevezi az Istenben/Krisztusban való hitnek, megkülönbözteti mind az Isten/Krisztus létére (*Deum/Christum credere*), mind az Isten szavainak igazságára vonatkozó hittől. (*Zsoltármagyarázatok* 77, 8.)

Istenről. Ágoston programadó fiatalkori műveiben a lélek ismeretét időben Isten megismerése elé ütemezi – mivel az Isten szemlélete felé vezető út az önismereten keresztül vezet – , ugyanakkor már lélekfilozófiájában is támaszkodik egy platonikus, ugyanakkor személyes és bibliai ihletésű istenfogalomra. Eszerint Isten elsősorban létező és ugyanakkor egy – a két állítmány közötti logikai ellentmondások (l. Platón: *Parmenidész* 137C–166C) nem kerülnek be az egyházatya látókörébe. Az egység egyik aspektusából, az oszthatatlanságból következik Istennél a térbeli és időbeli kiterjedés hiánya; az előbbi implicálja a testetlenséget, s így azt is, hogy érzékileg nem, csak értelemmel fogható fel, az utóbbi pedig azt, hogy változhatatlan. Isten oszthatatlanságából következik az is, hogy nem különböztethetők meg benne képességek (pl. értelem és akarat), sem tulajdonságok (pl. igazságosság és jóság). Ugyanakkor Ágoston szerint az egylényegű Isten azonos a platonikus értelemben vett intelligibilis világgal, a formák (=ideák) összességével. Isten időtlenségéből következik az is, hogy nem különböztethető meg egy olyan idő, amikor még nem teremtett és egy olyan, amikor már teremt vagy már túl is van a teremtésen. Tehát a világot az idővel együtt teremtette. (*Vallomások* 11, 13,15–13,16.). Az értelmes és a testi természeteket Isten az intellektuális anyagból és a testi anyagból hozta létre, amelyeket azonban a semmiből teremtett. Az anyag nem a szó szokásos értelmében vett létező, mivel nem részesedik az isteni formákból, ami a létezés feltétele a teremtett dolgoknál, hanem „szinte semmi”: olyan létező, aminek egyetlen tulajdonsága a forma befogadásának képessége (*capacitas*). Isten mindenütt jelenvaló a világban, de mivel oszthatatlan, oly módon, hogy a világ minden egyes részében teljes egészében van jelen. A teremtető Isten időbelisége és a világ időbelisége közötti ellentmondás megoldására Ágoston kidolgozza – a sztoikus *logoi szpermatikoi*

(ész-magvak) tanítás platonikus áthangszerelésével – az úgynevezett oksági formák (*rationes causales*), más néven időbeli (*temporales*) vagy magszerű formák (*rationes seminales*) elméletét. Ezeknek az immár teremtet formáknak Ágoston két szintjét különbözteti meg: Isten az érzéki világ megteremtésekor először az elemekben rejtette el a belőlük kialakuló aktuális teremtet világ magszerű formáit, ám ez a világ azóta is változott és változik, ami megint csak a bennük rejlő magszerű formáknak köszönhető. (*A teremtés könyvének szó szerinti értelmezése* 4, 33, 51–52.; 6, 9, 16–17; 6, 14, 25; 9, 17.; *Kérdések a Heptateukhoszról* 2, 21.) Az oksági formák az isteni bölcsesség lenyomatai (*vestigia*) a teremtet világban, mely általuk utánozza Isten létét és egységét. (*A szabad akaratról* 2, 14, 41–44.; *Az igaz vallásról* 32, 60.; *A Szentháromságról* 11, 1) Az időbeli formák megteremtése ugyanaz az isteni aktus a filozófusnál, mint az, amit az idő megteremtésének nevez.

A lélek alaptulajdonságai. A lelket Isten teremtette a semmiből és inkább létezik, mint a test, de kevésbé, mint Isten; inkább egy, mint a test, de kevésbé egy, mint Isten. Egysége abban nyilvánul meg, hogy térbelileg oszthatatlan, tehát térbeli kiterjedéssel nem rendelkezik – akárcsak Isten –, ennél fogva testetlen. (*A teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* VII. 14, 20.; 20, 26.) Egyszerűségéhez tartozik még, hogy képességeit egyetlen személyben fogja össze, amire vonatkoztatva egyáltalán beszélhetünk ezekről a képességekről. (*Az igaz vallásról* 18; *A Szentháromságról* 15, 22, 42.). Ez a perszonális egység talán leginkább a később tárgyalandó lelki erőfeszítésben (*intentio animi*), a figyelem alapvető irányában ragadható meg. Ezzel szemben a lélek „sok” voltának legfontosabb összetevői: időbeli kiterjedéssel rendelkezik, hiszen változik: egyszer vidám, egyszer szomorú, egyszer nem tud valamit, máskor igen. (*A teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* II. 8, 11.; *A lélek halhatatlanságáról* 7.; *Az igaz vallásról* 18); továbbá Istennel ellentétben megkülönböztethetők benne különböző funkciók és tulajdonságok, ráadásul mind a lelki funkciók, mind a tulajdonságokon között ellentmondások léphetnek fel. (*A lélek nagysága* 8, 9; 14, 23; *A Szentháromságról* 6, 6, 8.).⁴ Ágoston az oszthatatlan léleknek olykor két funkcióját különbözteti meg: a racionális és az irracionális „lélekrészt”. Az előbbi magában foglalja az intelligibilis dolgokra irányuló szemlélődő képességet, a diszkurzív értelmet és az emlékezetet, az utóbbi pedig felosztható vegetatív funkciókra, és olyanokra, melyekben osztozik az állati és emberi lélek (érzékelés, mozgás, törekvés-kerülés, fajfenntartás). Máskor a lélek neoplatonikus típusú hármas felosztásából indul ki, mely szemlélődő értelemről, gyakorlati értelemről és egy érzékelő-éltető funkcióról beszél. (*Faustus ellen* 22, 27; *A Szentháromságról* 12, 3, 3–4, 4; 12, 17–19).

A megismerés. Ágoston szerint a gyakorlati értelem megítéli az érzéki és az emlékezeti képeket az isteni formáknak a benne lévő lenyomatai alapján, amelyeket a szemlélődő értelem „lát” az isteni Igazság fényében. (*A szabad akaratról* 2, 9, 26;

⁴ Hölscher: *The Reality of the Mind*, 11, 25.

A *Szentháromságról* 12, 15, 24) Amikor Ágoston isteni megvilágosításról (*illuminatio*) beszél (*Vallomások* 9, 4,10.), hol arra a teremő aktusra kell gondolnunk, amellyel Isten belénk helyezte az örök formák lenyomatait – amelyek nem propozíciókat, hanem matematikai, morális vagy esztétikai normákat, iránymutatásokat tartalmaznak –, hol pedig arra az isteni jelenlétéből fakadó segítségre, amelynek révén ezek az igazságok aktualizálódnak, azaz tudatosodnak bennük (*Vallomások* 4, 15, 25; *A Szentháromságról* 4, 2, 4.).⁵ Az utóbbi értelemben vett megvilágosításnak fokozatai vannak, amelyek egészen a túlvilági boldogító istenlátásig vezethetnek. Ezt Ágoston olykor Isten tanító tevékenységként írja le, miközben minden külső tapasztalatot, hatást vagy akár oktatást pusztán figyelmeztetésnek minősít (*A tanítóról* 11, 38–12, 40). A tapasztalati megismerésben mindig megenged valamiféle bizonytalanságot, ennyiben hű maradva az akadémiai szkepticizmushoz. Másfelől a szkeptikusok ellen legfőbb fegyvere a Descartes-i „Gondolkodom, tehát vagyok”-ot megelőlegező „ha csatlakozom, vagyok” (*Si fallor, sum*) argumentum (*A szabad akaratról* 2, 3, 7; *Az igaz vallásról* 39, 73; *A Szentháromságról* 15, 12, 21; *Az Isten városáról* 11, 26). Ez annak megengedéséből indul ki, hogy az érzéki világra vonatkozó szkeptikus érvek (illúzió-argumentum, álom-argumentum, örölség-érv) igazak, és éppen a csatlakozás és a kételkedés tényéből következtet arra, hogy a „tudom, hogy létezem” állítás szükségszerűen igaz. Nem csatlakozhatnék és nem kételkedhetnék ugyanis, ha legalább mint csatlakozó és kételkedő nem léteznék. Ez az állítás nem terjed túl a gondolkodó szubjektum határain és ezeken a határokon kívül nem következik belőle semmilyen más kijelentés. Például az sem következik belőle, hogy tudnám, hogy ki vagyok. Ágoston az önismeret bizonytalanságát azzal szemlélteti, hogy gyakran nem tudjuk, mire emlékszünk s mire nem, ahogy azt sem, hogy mit milyen mértékben akarunk. (*A lélek természete és eredete*, 4, 7, 9–12; *Vallomások* 10, 5, 7; 8, 15–21, 31). A tudás folytathatósága logikailag nem garantált.⁶

Az idő mint a lélek „szétfeszülése”. Ágoston kiindulási pontja ez a kérdés: mit mérek, amikor az időt mérem, és hosszúnk vagy rövidnek találom azt. Az elmúlt idő már nincs, a jövő még nincs, ezért ezeket nem mérhetem, mert csak az mérhető, ami létezik. (*Vallomások* 11, 14, 17.; 21, 27.). Pontosabban: az elmúlt időt a múltban mértem mint jelent, a jövő időt pedig a jövőben fogom mérni ugyancsak mint jelent. A jelenről elmondható, hogy „van” (*est*), mivel azonban végtelenül osztható, nem tesz eleget a mérhetőség azon követelményének, hogy kiterjedéssel rendelkezzen. (*Vallomások* 11,15, 18–20; 21, 27.) Mivel azonban mérjük az időt, valamiféle kiterjedés (*distentio*) kell, hogy legyen (*Vallomások* 11, 23, 30.). Az időt az égitestek mozgásához kötő definíciók (Arisztotelész, Sztoa) nem adnak magyarázatot az idő mérésére, hiszen ez lehetséges akkor is, amikor az égitesteket nem érzékeljük. Marad az a

⁵ Vö. E. Gilson: *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 123skk.

⁶ Schumacher: *Divine Illumination*.

lehetőség, hogy az időt a lélekben mérjük, tehát az idő a lélek kiterjedése (*distentio animi*). Amikor az időt mérjük, valójában a lélek jelenvaló képzetait, tevékenységeit mérjük össze egymással: a „múlt” idő mérése az emlékezetre irányul, a „jelené” a figyelemre, a „jövőé” a várakozásra. Nem három idő van tehát, hanem a jelennek ez a három fajtája: az elmúlt dolgokra vonatkozó jelen(-idejű képzetek, illetve szemlélet), jelenvaló dolgokra vonatkozó jelen(-idejű képzetek, illetve szemlélet). Ezt valószínűleg nem ezt úgy kell értenünk, hogy tőlünk független idő nem létezik, és a dolgok egymásutánisága a lélek tudati funkcióira vezethető vissza. Ennek ellentmond egyebek között a magszerű vagy időbeli formákra vonatkozó ágostoni tanítás, valamint az a gondolat, hogy Isten a világgal együtt teremti időtlenül az időt is.⁷ Helyesebbnek tűnik a *distentio animi* kifejezést, ami a „lélek szétterjedése” vagy „szétfeszülése” kifejezésekkel is fordítható, nem az idő definíciójaként kell felfognunk, hanem mint a lélek ontológiai státuszának jellemzését. Ami a filozófust érdekli, az valójában nem az idő mibenléte, hanem a teremtett és bűnbeesett lélek természete.⁸ Ágoston szembeállítja az időbeli „szétfeszülést” (*distentio*) azzal a „ráfeszüléssel” (*intentio*), mely felváltja az üdvözült lélekben. Eszerint Isten közvetlen szemlélete időbeli lesz ugyan, de mivel örökkévaló lényegre irányul, nem jár az emlékezetre, figyelemre és várakozásra való szétdaraboltsággal (*Vallomások* 11, 29, 39).

Lélek és test viszonya. Ágoston ugyan az embert gyakran határozza meg értelmes, halandó élőlényként (Pl. *A rendről* 2, 31), ami lélekből és testből tevődik össze (*Az akadémikusok ellen* 1, 2, 5; *A Szentháromságról* 15, 11), de ezzel nem állítja a test és lélek szubsztanciális egységét. Az embert alapvetően a lélekkel azonosítja, ami használja a testet. (*Az egyház és a manicheusok erkölceiről* 1, 27, 52; vö. Platón, *Első Alkibiadész* (127e9–130d6)).⁹ A lélek magasabb rendű, mint a test, tehát a test nem hathat a lélekre (*A lélek halhatatlanságáról* 25; *A teremtés könyvének szó szerinti magyarázata* 12, 16, 33). A lélek figyel a testre és irányítja azt, azért nem marad előtte rejtve, ha a külső test a lélekhez tartozó testre hatást gyakorol. Mivel a bűnbeesés előtt ezek a hatások minimálisak, a lélek minimális figyelemmel képes volt működtetni a testet és levezényelni a saját és a külső test közötti kölcsönhatásokat. Így a lélek teljes érdemi figyelmét Istenre tudta összpontosítani. Ágoston szerint a bűnbeesés közvetlen hatása az volt, hogy a test elveszítette romolhatatlanságát. A romlékony test képes a külső testtől külső behatásokat szenvedni, amelyek a lélek számára megnehezítik a testi működések irányítását. A lélek az elhárítandó nehézségeket fájdalomként, sikeres elhárításukat gyönyörként érzékeli. Mindkettő fokozott figyelmet követel tőle. Mivel ez rendszeresen előfordul, a lélek figyelme Isten helyett tartósan a test felé fordul, és beidegződésévé válik a fájdalom elhárítása és a gyönyör keresése

⁷ Lacey: *Empiricism and Augustine's problems*, 223.

⁸ Flasch: *Was ist Zeit?*, 280sk.; O'Daly: *Augustine's Philosophy of Mind*.

⁹ O'Daly: *Augustine's Philosophy of Mind*, 54skk.

– olyannyira, hogy az előbbi a rosszal, az utóbbit a jóval azonosítja (*A zenéről* 6, 5, 10; 137. *levél* 2, 6). Ennek következtében nagy mértékben elfordul Istentől az időbeli világ felé, és a lélek alapvető állapotává válik a tehetetlenség (*difficultas*), vagyis az akaratgyengeség, amit Ágoston Pál apostolnak ezzel a kijelentésével jellemez: „arra, hogy akarjam a jót, van lehetőségem, de arra, hogy megtegyem, nincs” (Róma 7,18) (*A szabad akaratról* 2, 22, 63–65; 25, 74.). A „megtenni” szót, ahogy valószínűleg már Pálnál sem, az ágostoni kontextusban nem a fizikai végrehajtásra kell érteni, hanem arra az akaratú döntésre, amit a konkrét végrehajtástól már tényleg kizárólag külső akadályok választanak el.

Az akarat. A legtöbb kutató szerint Ágoston az akarat *felfedezője*, amennyiben ő jellemzi először az akaratot olyan önálló képességként, mely nem azonosítható sem a platonikus értelemben vett vágygal vagy szeretettel (*erősz*), sem az értelemmel.¹⁰ Ezt az értelmezést támasztja alá több olyan hely, amely az akarat forrását kizárólag egy másik, rá irányuló akaratban látja. Az akaratgyengeség, tehetetlenség diagnózisához kapcsolódik Ágostonnak az a gondolata – megelőlegezve Harry G. Frankfurt megkülönböztetését az elsődleges kívánság/akarás és a másodlagos akarás között,¹¹ hogy a végleges akaratú döntéshez és a kitartáshoz nem elég egy cselekedetet akarni, hanem magát az akarást is akarni kell.¹² Míg a *Szabad akaratról* című műben (1, 12, 25–13, 28) ez a felfedezés még elsősorban az akarat autonómiáját és a rossz szabad akaratú eredetét volt hivatott alátámasztani, addig a *Vallomásokban* (8, 8, 19–8, 10, 22) már a teljes rászorultságot az isteni kegyelemre. A jó akarat oly mérvű akarása ugyanis, amely azt tényleges cselekvő erővé teszi, az érett Ágoston szerint lehetetlen a kegyelem segítsége nélkül, tekintve, hogy a „másodlagos akarásnak” a testi beidegződés miatt számos szívós, a helyes elsődleges akarással ellentétes elsődleges akaráson kell úrrá lennie. Emellett az egyházatya néhány alkalommal platonikus módon úgy nyilatkozik, hogy magának az értelemnek, pontosabban a szemlélődő értelemnek van saját szeretete, törekvése, amely meghatározza az alsóbb „lélekrészek” tevékenységét, és a tulajdonképpeni praktikus döntést paradox módon ez a lélekrész hozza meg (83 *különböző kérdésről* 35,2; *A Szentháromságról* 12, 3, 3–4). Ha az akarat autonómiája alatt azt értjük, hogy ki-ki saját motivációi alapján dönthet, Ágoston még azokban a műveiben is kitart emellett, amelyekben tagadja, hogy dönthetnénk másképp, mint ahogy döntünk. Externalista predesztinációelmélete szerint ugyanis az isteni akarat a külső és belső ingereket (elhívást, figyelmeztetést) határozza meg, nem a jellemünket és a motivációinkat. (*Különböző kérdésekről Simplicianushoz* 1, 2, 13–14.)¹³

¹⁰ Dihle: *The Theory of Will*, 124–147; Kahn: *Discovering the Will*.

¹¹ Frankfurt: *Freedom of the Will*, 5–20.

¹² Stump: *Sanctification, Hardening of the Heart*, 395–420.

¹³ Vö. Lössl: *Augustine on Predestination*, 241–255.

A bűn. Ágoston a bűnbeesés lényegét a kevélységben (*superbia*) látja. Ennek legfontosabb definíciói az egyházatyánál: az ember a saját ura akar lenni; jobban szereti önmagát, mint Istent; a saját akaratát akarja megvalósulva látni és nem Istenét; Istent utánozza torz módon és vetélkedik vele; uralkodni akar embertársain, sőt az egész teremtett világon. (*A keresztény tanításról* 1, 23, 23; *Vallomások* 2, 13–14.; 96. beszéd, 2–3; *A Teremtés szószerinti magyarázata* 11, 6, 8; 11, 27, 34; *A Szentháromságról* 12, 9, 14; 11, 16–12, 17). Az értelmezők többsége szerint Ágoston ezt a bűnt tartja minden egyéb bűn alapjának is a bűnbeesett embernél.¹⁴

A szelf. Többen felhívták már a figyelmet arra, hogy Ágoston a lélek fordulatát befelé és felfelé egyes szám első személyű perspektívából írja le, és ezzel megalkot egy lényegénél fogva önreflexív *szelf*-fogalmat.¹⁵ Van, aki szerint a hippói püspök a filozófiatörténetben elsőként láttatja a *szelf*t egy kizárólag az egyes lélekhez tartozó belső térként, amelyen keresztül Isten megközelíthető, akinek fénye bevilágítja az értelmet.¹⁶ Más értelmezők arra hívják fel a figyelmet, hogy Ágoston nem használ egyetlen olyan szót, amit a filozófiai nyelv a *szelf* szóval adhatna vissza, vagyis az ágostoni *szelf* nem valamiféle körülhatárolható, *dolog* hanem egy átalakulási folyamat a Krisztushoz való eredeti hasonlatosság és a Tőle való elidegenedés között.¹⁷ Van, aki az ágostoni *szelf*t mint a Krisztus-követő önmegtagadás tárgyát, hétköznapi önmagunkat közelíti meg.¹⁸ Részben az utóbbi megközelítésből kiindulva sok további más megközelítés mellett még ezt is felvethetjük: Ágoston nem csak a hétköznapi, biológiai identitásunkból és társadalmi szerepeinkből összetevődő, úgymond *privát szelf*ről beszél, ami az istenszeretettel ellentmondásban lévő bűnös önszeretet tárgya; a *privát szelf*fel szembeállít egy közös *szelf*t, a személyiség belső, az Isten-képmátságot, vagyis eredeti embervoltunkat hordozó rétegét, amelynek szeretete egybevág az istenszeretettel. Ágoston a bűnbeesést az embernek azzal a tetteivel azonosította, amellyel megteremtette a *privát* Ént Istennel, az első Te-vel szemben. (*Az igaz vallásról*, 38, 72; 46, 88–89; 243. levél 2; *A keresztény tanításról* 1, 22, 21; 96. beszéd)¹⁹ A közös *szelf* középpontja paradox módon nem önmagában, hanem Istenben van, aki nincs bennem, mert nem fogadhatom be: „Mert ha nem maradok benne, magamban sem maradhatok” (*Vallomások* 7, 11, 17) „És lám, te belül voltál és én kívül és ott kerestelek téged” (*Vallomások* 10, 27, 38.). Isten elérése tehát csak önmagam meghaladásával, önmagamnál beljebb haladva, vagy más térbeli

¹⁴ Patout Burns: Augustine on the Origin and Progress of Evil, 24.

¹⁵ Taylor: Sources of the Self, 127–135.

¹⁶ Cary: Augustine's Invention, 47; 76; 111.

¹⁷ Cavadini: The Darkest Enigma, 119–132.

¹⁸ Stock: Soliloquy and Spiritual Exercises 5–23.

¹⁹ Vö. Kendeffy: A magán és a közös szelf, 128–153.

metaforával élve: önmagamnál feljebb emelkedve lehetséges. (*Zsoltármagyarázatok* 30, 3. magyarázat. 2. beszéd 37, 12.)²⁰

Felebaráti szeretet. Ágostonnál a felebaráti szeretet természetesen elválaszthatatlan az irgalomtól, tehát kötelességünknek tartja egymás tiszteletét és segítségét, attól függően, hogy kivel mennyire közeli családi, társadalmi kapcsolatban állunk, és annyiban, amennyiben ez nem mond ellent az Isten iránti feltétlen szeretet parancsának (*A keresztény tanításról*, 1, 28, 29). A felebaráti szeretet parancsa tehát a másik hétköznapi énjével, a privát szelfjével szemben nem feltétlen. Feltétlen azonban a másik valódi énjével, a közös szelfjével szemben. Vagyis: a másik istenszeretetét, azt, hogy a másik minél tökéletesebben birtokolja, élvezze Istent, minden más érdekünknel előbbre kell helyeznünk (*A keresztény tanításról*, 1, 29, 30). Ez egybeesik a szó igazi értelmében vett önszeretettel, hiszen, mint láttuk, Isten csak közösen, versengés nélkül birtokolható. Az így értett felebaráti szeretet nem kerülhet konfliktusba az istenszeretettel sem, mivel mi mással szolgálhatnánk jobban Isten akaratát? A felebaráti szeretetnek ez a felfogása olykor ellentétbe kerül a hétköznapi értelemben vett emberiséssel. Ágoston például megfeddi azt a fiatal szerzetest, aki a közösségből kilépve segíteni akar megözvegyült anyjának anyagi gondjai enyhítésében (243. levél). Máskor pedig támogatja és szeretetteljes üldözésnek tekinti azt, amikor a császári törvények az Egyházból kiszakadt donatistákat súlyos anyagi szankciókkal kényszerítik vissza (93. levél 1, 3; 2, 6; 19, 60).

Szexualitás és házasság. Ágoston erről a problémakörrel (is) több szólamban beszél. A *Miért jó a házasság?* (*De bono coniugali*) című, 404-ben írott értekezésében arra teszi a hangsúlyt, hogy jóllehet a nemi vágy rossz dolog, a keresztény házasságban megneszesül, amennyiben megvalósul a házastársi kapcsolat három fő értéke: a gyermeknemzés, a hűség és a szimbólumszerű hasonlatosság Krisztus és az egyház kapcsolatához (*sacramentum*) (*Mire jó a házasság?* 3, 3.). Kiemeli, hogy a házasság az első megvalósulása a szeretetkapcsolatnak (*amicitia*) és a közösségiségnek, amelyekre Isten ültetett hajlamot az első emberpárba. (1, 1) Tehát a Éva és Ádám házassága volt még a bűnbeesés előtt minden szeretetközösség prototípusa. A pelagianus vita idején született műveiben hangsúlyozza a nemi vágy kivételes helyét a többi szenvedélyhez (pl. más irányú vágyak, félelem, szomorúság) képest: az utóbbiakat mérsékelni lehet, vagy ha már átengedtük magunkat nekik, legalább a gyakorlati megvalósulásukat képes tudatosan irányítani a lélek; ezzel szemben a nemi vágy erősebb a léleknél és sem az akarat parancsának, sem a tiltásának nem engedelmeskedik. (*Az Isten városáról* 14, 16–19; 14, 23, 2; *A házasságról és a nemi vágyról* 1, 6, 7.) Ebből kiindulva Ágoston már jóval erősebb feszültséget érzékel a bűnös nemi vágy és a keresztény házasság értékei között, mint korábbi munkájában. (*A házasságról és a nemi vágyról* 1, 7, 8–1, 8, 9) Megítélése szerint a házasság

²⁰ Vö. Marion: *Au lieu de soi*, 33–332.

talán legérzékletesebb példája azoknak a drámai alaphelyzeteknek, amelyekben egy alapvetően fontos jó célt – jelen esetben a gyermeknemzést – csak bűnös módon, a szexuális gyönyör megélésével lehet elérni.²¹ Az említett feszültséget csak növeli, hogy a gyermekek születése nem is önmagában vett cél, hanem a gyermekek újjászületésének, vagyis a megkeresztelést és keresztény hitre nevelést feltételező megtérésnek van alárendelve (*A házasságról és a nemi vágyról* 1, 4, 5).

Közösség és állam. Ágoston szerint az ember természettől fogva közösségi, de bűnbeesése miatt viszálykodó, társadalmiatlan lény (*Az Isten városáról* 12, 22–24, 28). A természetes közösségiség alapja az emberek közötti rokonság (*Az Isten városáról* 12, 22; 130. *levél*, 6, 13), és legnyilvánvalóbban annak a természeti törvénynek a parancsaiban fejeződik ki, mely minden ember szívébe íródott. (*ep.* 157, 15; 83 *különböző kérdésről* 53.). Ezzel szemben az állam az emberi akarat, a bűnbeesés következménye. Az államban együtt él az emberek két közössége (*societates*), vagy más szóval két polgársága (*civitates* – a hagyományos magyar fordítás szerint *városa*): az egyik az Isten polgársága (*civitas Dei*), a másik a földi polgárság (*civitas terrena*). A két polgárságot a szeretet eltérő iránya különbözteti meg egymástól: az Isten polgárságának tagjai Istent, a földi polgárságé az időbeli dolgokat szeretik (*Az Isten városáról* 1, előszó; 1, 35; 10, 32; 11, 1; 12, 1; 14, 28). Ennélfogva nem azonosíthatók semmiféle külsőleg meghatározható szociológiai csoporttal – Isten polgársága nem azonos az egyházzal, a földi polgárságot nem fedi le az egyházon kívüliek halmaza (*Petilianus levele ellen* 3, 4, 10). A két polgárság két „misztikus test”, amelyek a földi élet során egymással összekeveredve élnek és csak Isten képes megkülönböztetni őket egymástól, aki majd külön is választja őket az ítélet napján. Ágostonnál az állam nem járul hozzá ahhoz, hogy az ember elérje a legfőbb jót; a politikai intézmények elsődleges rendeltetése a veszteség-minimalizálás, a külső biztonság megőrzése a bűnbeesés utáni helyzetben. (*Az Isten városáról* 22, 22, 4; 153. *levél*, 6, 13.) S ahogy az állam célja nem a szeretet irányának megváltoztatása, úgy eszközei is az időleges javak szeretetére építenek: ezek megvonásával szankcionál. Az egyházatya ezáltal radikálisan szakít azzal a görög politikai filozófiai hagyománnyal, mely szerint a politikum az ember kiteljesedésének terepe.²² A keresztény államnak hasonló szerepet tulajdonít, mint a pogánynak, és nem várja tőle a tökéletes igazságosság megvalósulását (115. *levél*, 3; 153. *levél*, 155. *levél*, 3, 10; *Az Isten városáról* 19, 6.). A világi hatalomnak és az uralkodónak tehát nincs kitüntetett szerepe az isteni kegyelem közvetítésében, viszont a pogány, sőt a gonosz uralkodó nem kevésbé az isteni gondviselés eszköze, mint egy istenfűlő, keresztény császár (*A Római levél bizonyos kérdéseinek magyarázata* 72; 74.). A keresztény embernek egy pogány államban is kötelessége engedelmeskedni a törvényeknek, ameddig azok a keresztény

²¹ Hunter: *Augustinian Pessimism?*, 153–77; Kendeffy: *Ágoston a szexualitásról*, 159–172; 178–181.

²² Deane: *The Political and Social Ideas*, 76–104.

vallási parancsaival nem állnak szemben (*Petilianus levele ellen* 2, 20, 45.; *Faustus ellen* XXII.20.; *Vallomások* III.8,15; 51. beszéd 14; 52. beszéd, 13; 62. beszéd, 8, 13; 336. beszéd 2; *Zsoltármagyarázatok* 124, 7; 145, 15.). Ágoston a két *civitas* ellentéte mellett hangsúlyozza azt is, hogy mindkét polgárság – így bizonyos mértékben a földi *civitas* is – a közösségi együttélés Isten által belénk ültetett szabályait követi. Sőt, mi több: Isten polgársága földi pályafutása során rászorul az időleges, földi békére, tehát egyetértésre kell jutnia és valamiféle közösséget kell alkotnia a földi polgársággal (*Az Isten városáról* 19, 17.). Ebből a szempontból Ágostonban a szekularizációs eszme előfutárát is láthatjuk.²³

Történelem. Ágoston szerint a történeti események jelentőségét az adja, ami az időbeliség felett áll: az örök és változatlan isteni terv. Ahogy az egyéni élet idejébe a lélek figyelme, úgy a történelemben az isteni terv visz egységet. A valódi történelem ott jelenik meg, ahol az örökkévaló terv látványosan belép az eseménytörténetbe – vagyis az üdvtörténetben.²⁴ Ez a valódi történelem a két polgárság (*civitas*) története. Az egyházatya az emberiség valódi történelmét mint Isten polgárságának „élettörténetét” hét korszakra osztja: Ádámtól Noéig tart az emberiség csecsemőkora, Noétól Ábrahámig a gyermekkora, Ábrahámától Dávidig a serdülőkora, Dávidtól a babiloni fogságig az ifjúkora, 5) a babiloni fogságtól Krisztus első eljöveteleig a felnőttkora, majd Krisztus két eljövetele közé tehető az öregkor, amit a hetedik, örök korszak követ. Ez utóbbi az Isten városának polgárai számára a bűn feletti végső győzelem, a nyugalom korszaka. (*A Teremtés könyvének magyarázata a manicheusok ellen* 1, 35, 41; *Az igaz vallásról* 26, 48–27, 50.; *Az Isten városáról* 15–18. k.; 20. k.), A legnagyobb jelentősége az első és az utolsó korszaknak van. Jóllehet a két *civitas* képletes alapítói Káin és Séth, Ádámiban már mindkettőnek az előképe megtalálható (*Az Isten városáról* 12, 28.), és az ő bűne indítja el az ember valódi történetét. A másik nagy fordulópont Krisztus első eljövetele, ami lehetőséget ad a megigazulásra. (*Isten városáról* 9, 29) Ez az a pont, ahol a történelem értelme megjelenik a történelmen belül. A végső örök korszakban az üdvözültek állapota lényeges változásoktól mentes, de nem teljesen változatlan, hiszen éreznek, emlékeznek, mozognak (*A Szentháromságról* 4, 24, 14; *Az Isten városáról* 10, 31; 11, 12; 19, 27–28.) Tehát az idő nem szűnik meg, csak a történelem.

Recepciója. Ágoston platonikus metafizikájának hatása jelentős volt a pre-szkolasztikus középkori gondolkodásban, különösen Anselmusra és a szentviktori iskolára, még ha ez nem is jelentett mindig széleskörű közvetlen szövegismeretet. Anselmus Ágostonnak köszönhetette a „hiszek, hogy megértsek” elvét és a *Proslogionban* alkalmazott egyes szám első személyű perspektívát. Az ágostoni akarat és kegyelemfelfogás legjobb középkori ismerője és közvetítője Petrus Lombardus volt.

²³ Dusenbury: *The Innocence of Pontius Pilate*, 153–155.

²⁴ Markus: *Saeculum*, 45.skk.

A hippói püspök ihlethette Clairvaux-i Szent Bernát megkülönböztetését a háromféle szabadság között (szabadnak lenni a szükségszerűségtől, a bűntől és a boldogtalanságtól). Abélard Etikájának a mozzanata, hogy a bűnt a hozzájáruláshoz (*consensio*) köti, szintén Ágostoni örökség lehet. Kegyelemtanát a janzenizmus, majd Luther és Kálvin építette be teológiájába. Descartes számára Ágoston közvetítette a lélek és a test szubsztanciális különbségéről szóló platonikus tanítást és Ágostontól tanulhatta a velünk született ideák elméletét is – nem mintha Ágoston ezt tanította volna. A „gondolkozom, tehát vagyok” mint a szkepticizmus elleni első stratégiai lépés nagy valószínűséggel az ágostoni „Ha csatlakozom, vagyok”-ra megy vissza. A szexualitásra és a házasságra vonatkozó nézetei két irányban is jelentős hatást gyakoroltak a középkori és kora újkori teológiára: az antipelagianus művek szigorúbb felfogását Nagy Szent Gergely, majd a janzenisták vitték tovább, míg a „Miért jó a házasság” életközeli szemlélete Aquinói Tamásnál és a kora újkor jezsuita teológusainál fog megjelenni. Történelem- és politikai teológiájának központi témája ihlette Freisingi Ottó (1114–1158) Krónikáját, ami a világ történetét a mennyei és a földi *civitas* történeteként írja le, több más antik és patrisztikus történetteológiai elemmel kiegészítve. Luther két értelemben is beszélt két királyságról (*Zwei Reiche*): egyrészt a politikai és az egyházi hatalomra utalt így, amelyeket szerinte az isteni gondviselés együttműködésre rendelt. Másrészt ugyanezt a kifejezést használja az ágostoni *civitasszal* megegyező értelemben is, amikor a történelmet két láthatatlan, egymással elkeveredett királyság konfliktus-sorozataként írja le. Az ágostoni politikai teológia szekuláris-pragmatista olvasatát hangsúlyozza és Ágostonra hivatkozva az állam szükséges szerepét a pusztán bűnkorlátozó funkcióra korlátozza több humanista gondolkozó (pl. Stefano Polcari, 1391–1453, a 20. században pedig például Reinhold Niebuhr, 1892–1971). Jean-Luc Marion a *Vallo-mások* szelf-fogalmának elemzésén keresztül igyekszik meghaladni a metafizikát a fenomenológia és a teológia összekapcsolásával. Vállalkozásában előfutárnak tekinti Ágoston, aki – ahogy ő látja – feladva az *Istenről* való beszédet az *Istenhez* kezdett beszélni és felhagyott azzal, hogy Istenre mint legfőbb létezőre vagy logikai principiumra tekintsen.

BIBLIOGRÁFIA

- Brown, Peter: Szent Ágoston élete, Budapest: Osiris, 2003.
- Cary, Phillip: Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist. New York: Oxford University Press, 2000., <https://doi.org/10.1093/oso/9780195132069.001.0001>
- Cavadini, John C.: The Darkest Enigma: Reconsidering the Self in Augustine's Thought = Augustinian Studies 38 (2007) 119–132., <https://doi.org/10.5840/augstudies20073817>
- Deane, Herbert A.: The Political and Social Ideas of Saint Augustine. New York: Columbia University Press, 1966.
- Dihle, Albrecht: The Theory of Will in Classical Antiquity. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1982., <https://doi.org/10.1525/9780520313101>
- Dusenbury, David: The Innocence of Pontius Pilate. London: Hurst, 2021., <https://doi.org/10.1093/oso/9780197602799.001.0001>
- Flasch, Kurt: Augustin. Einführung in sein Denken, Stuttgart: Reclam, 1980.
- Flasch, Kurt: Was ist Zeit? Augustinus von Hippo: Das XI. Buch der Confessiones (Historische-Philosophische Studien). Frankfurt am Main, 1993.
- Frankfurt, Harry G.: Freedom of the Will and the Concept of a Person = The Journal of Philosophy 68/1 (Jan. 14, 1971) 5–20., <https://doi.org/10.2307/2024717>
- Gilson, Etienne: Introduction à l'étude de saint Augustin, 3e éd. Paris: Vrin, 1949.
- Heidl György: Szent Ágoston megterése, Budapest: Kairosz, 2002.
- Hölscher, Ludger: The Reality of the Mind. St Augustine's Philosophical Arguments for the Human Soul as a Spiritual Substance. London–New York: Routledge, 1986.
- Hunter, David G.: Augustinian Pessimism? A New Look at Augustine's Teaching on Sexuality, Marriage and Celibacy. = Augustinian Studies 25 (1994) 153–77., <https://doi.org/10.5840/augstudies1994258>
- Kahn, Charles: Discovering the Will: from Aristotle to Augustine = J.M. Dillon – A.A. Long: The Question of Eclecticism: Studies in Later Greek Philosophy. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press, 1988, 234–260., <https://doi.org/10.1525/9780520317611-014>
- Kendeffy Gábor: Patrisztika = Boros Gábor (főszerk.): Filozófia, Budapest: Akadémiai Kiadó, 2007, 254–308.
- Kendeffy Gábor: „...önmagunkat szeretni annyit tesz, mint a saját akaratunk megvalósítására törekedni.” A magán- és a közös *szelf* Szent Ágostonnál” = Kendeffy Gábor – Perendy László (szerk.): Párbeszédben az egyházatyákkal. A Magyar Patrisztikai Társaság XXI. konferenciája az ókori kereszténységről. Debrecen – Budapest: Debreceni Egyetemi Kiadó – Magyar Patrisztikai Társaság, 2024. 128–153.
- Kendeffy Gábor: Ágoston a szexualitásról és a nemi vágyról = Bene László – Molnár Péter: Teológia és antropológia. Tanulmányok Vidrányi Katalin emlékére. Budapest: Gondolat, 2024, 156–185.
- Kirwan, Christopher: Augustine, London: Routledge, 1989.
- Lacey, Hugh M.: Empiricism and Augustine's problems about Time = Review of Metaphysics 22 (1968) 219–245)
- Lancel, Serge: Szent Ágoston, Budapest: Európa, 2004.
- Lössl, Josef: Augustine on Predestination: Consequences for the Reception = Augustiniana 52 (2002) 241–272.
- Madec, Goulven: Le communisme spirituel = C. Mayer (ed.): Homo spiritualis. Festgabe für Luc Verheijen zu seinem 70. Geburtstag. Würzburg: Augustinus, 1987, 225–239
- Marion, Jean-Luc: Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: Presses Universitaires de France, 2008., <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2008.01>

- Markus, R. A.: *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*. Cambridge: University Press, 1970.
- O'Daly, Gerald P.: *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley–Los Angeles: University of California Press, 1987
- Patout Burns, J.: Augustine on the Origin and Progress of Evil = *Journal of Religious Ethics* 16/1 (1988) 9–27.
- Pollmann, Karla – Otten, Willemien (ed.): *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, 1–3, Oxford: Oxford University Press, 2013. <https://doi.org/10.1093/acref/9780199299164.001.0001>
- Schumacher, Lydia: *Divine Illumination: The History and Future of Augustine's Theory of Knowledge*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2011., <https://doi.org/10.1002/9781444395099>
- Stock, Brian: Soliloquy and Spiritual Exercises in Augustine and Some Later Authors = *The Journal of Religion* 91 (2011) 5–23., <https://doi.org/10.1086/656604>
- Stump, Eleonore: Sanctification, Hardening of the Heart, and Frankfurt's Concept of Free Will = *The Journal of Philosophy* 85/8 (Aug., 1988) 395–420., <https://doi.org/10.2307/2027051>
- Taylor, Charles: *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Torchia, N. J.: The *Commune/Proprium* Distinction in St Augustine's Early Moral Theology = E. A. Livingston (ed.): *Studia Patristica XXII*. Leuven 1989, 356–363.
- Vidrányi Katalin: *Megjegyzések Augustinushoz = uő: Krisztológia és antropológia. Összegyűjtött tanulmányok*. Szerk. Geréby György és Molnár Péter. Budapest: Osiris Kiadó, 1998, 298–331.