PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
HITTUDOMÁNYI KAR
DOKTORI ISKOLA

A BIBLIAI SZÖVEGÉRTELMEZÉS ELMÉLETI MEGALAPOZÁSA SZENT ÁGOSTONNAK *A KERESZTÉNY TANÍTÁSRÓL* ÍRT MŰVÉBEN ÉS ANNAK VETÜLETE A *VALLOMÁSOK*BAN

Dissertatio ad Doctoratum

Készítette: Richter Mátyás

Konzulens: Dr. Perendy László

Budapest, 2026

TARTALOM

BIBLIOGRÁFIA **7**

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK **32**

BEVEZETÉS **35**

I. FEJEZET: AZ EXEGÉZIS MINT *DOCTRINA*. A *DE DOCTRINA CHRISTIANA* C. MŰ ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI **38**

1. A mű keletkezésének körülményei és folyamata 38
   - *1.1. A keletkezés ideje* 38
   - *1.2. Az írás megszakadásának lehetséges okai* 41
   - *1.3. A keletkezés körülményeinek értékelése* 44
2. A szerzői szándék meghatározása a kulturális háttér, a célközönség, a műfaj és a mű alapstruktúrájának fényében 45
   - *2.1. A mű mint kézikönyv* 46
     - 2.1.1. A cím didaktikai jellege 46
     - 2.1.2. A tudományos cél 47
   - *2.2. A címzetti kör kibővítésének, ill. egy átfogó keresztény kulturális programnak lehetősége* 49
     - 2.2.1. A kultúra általános átformálásának igénye 49
     - 2.2.2. A kultúra formálására vonatkozó mérsékeltebb nézetek 50
     - 2.2.3. A kultúrterv kérdésének értékelése 51
3. A *Bevezetés* tartalmi elemei: a vállalkozás elismertetése 52
   - *3.1. A kritikusok csoportjai* 53
     - 3.1.1. A tudományosság elfogadtatása a bibliaértelmezés terén 53
     - 3.1.2. A szabályokat érteni nem tudók csoportjai 54
     - 3.1.3. A szabályokat értékelni nem akarók csoportja 55
   - *3.2. Az emberi közvetítés szerepe és méltósága* 57
     - 3.2.1. Az emberek közötti kommunikáció szerepe az Istennel való kapcsolatban 57
     - 3.2.2. Az alázat kritériuma a tudás merítésében 59

II. FEJEZET: AZ EXEGÉZIS DOGMATIKAI ÉS ERKÖLCSTANI ALAPJAI. A *DDCH* I. KÖNYVÉNEK TARTALMI ELEMEI **61**

1. Az I. könyv és az egész mű filozófiai és teológiai szemléletmódja: a létezők különböző felosztásai 61
   - *1.1. A vizsgálódás fő tárgyai:* res et signa 61
   - *1.2. A dolgok teleologikus felosztása:* uti vel frui 63
   - *1.3.* Gemina caritas *mint az emberi élet és a* Szentírás *értelmezési horizontja* 65
2. A dolgok helyes értékelése: *res fidei* 66
   - *2.1. A lét hierarchiája: Isten mint az élvezet „tárgya”* 67
   - *2.2. Közvetítés és felemelés: Krisztus és az Egyház* 70
   - *2.3. Átmenet az új életbe: megtérés és halál* 74

3. A dolgokhoz való helyes viszonyulás: *res caritatis* 75
3.1. A nagy kérdés: Hogyan kell viszonyulni az emberhez? 75
3.2. Alapvető szeretetformák: önmagunk és testünk szeretete 78
3.3. Az evangélium propriuma*: Isten és a felebarát szeretete* 81
3.4. Isten irántunk való szeretete mint minden más szeretetnek forrása az élvezet és a használat vonatkozásában 84
4. Az I. könyv összegzése: a hermeneutikai alapelvek lefektetése 86
4.1. A szeretet mint a Szentírás *oka és értelme* 86
4.2. Az Szentírás *célja: az isteni erénytriász megvalósulása* 88

III. FEJEZET: AZ ISMERETLEN JELEK ÉRTELMEZÉSE ÉS A TUDOMÁNYOK SZEREPE A HERMENEUTIKÁBAN. A *DDCH* II. KÖNYVÉNEK TARTALMI ELEMEI 90

1. Szemiotikai bevezető a bibliai exegézishez 90
1.1. A II. és III. könyv tartalmi egysége és felosztása 90
1.2. A II. könyv sajátos témája: A Szentírás *mint tudományos forrás viszonya a világi tudományokhoz* 91
1.3. A jel ágostoni meghatározása 92
1.4. A jelek csoportosítása 93
1.5. A nyelvi jelek és eredetük 95
2. A *Szentírás*ban használatos jelek 97
2.1. A Biblia *nyelvi sajátosságai* 97
2.1.1. A bibliai jelek alkalmazkodása az emberi adottságokhoz 97
2.1.2. A *Biblia* nehéz nyelvezetének pedagógiai célja 98
2.2. A Szentírás*ban közölt ismeret korlátai és szerepe a „lelki felemelkedésben”* – Excursus 100
2.2.1. Az *excursus* célja 100
2.2.2. A „lélek lépcsőjének” *újbóli* felállítása 100
2.3. A tudományos kutatás forrásanyaga: a Szentírás *kánonja* 105
2.3.1. A kanonicitás ágostoni feltételei 105
2.3.2. A közölt kánon történeti értéke 106
2.4. A nehezen érthető bibliai jelek megértésének általános módja 107
3. Az ismeretlen jelek értelmezése 108
3.1. A bibliai nyelvek és a fordítások szerepe a saját értelemben álló ismeretlen jelek értelmezésében 108
3.1.1. A nyelvi ismeretek arányosan nagy haszna 108
3.1.2. A különböző fordítások gyakorlati értéke 109
3.1.3. Preferált bibliakiadások 113
3.2. A filológiai és tárgyi szakismeretek szerepe és értéke az átvitt értelmű ismeretlen jelek értelmezésében 115
4. A világi tanok (*doctrinae*) felosztás útján történő kiértékelése a keresztény tanítás (*doctrina christina*) szempontrendszere alapján – *Excursus* 117
4.1. A babonás emberi tanok és intézmények 118

4.1.1. A babonaság különböző megnyilvánulási formái ... 118
4.1.2. A csillagászattal való visszaélés ... 119
4.1.3. A babonaság teljes elutasítása ... 121
4.2. Az emberi közmegegyezésen alapuló intézmények ... 122
4.2.1. Megkülönböztetés a nem babonás alkotások között ... 122
4.2.2. Felesleges és túlzó alkotások ... 122
4.2.3. Hasznos és szükséges rendszerek ... 123
4.3. A nem emberi tudományok tartománya ... 124
4.3.1. Fogalmi meghatározásuk ... 124
4.3.2. A hiteles tudományok felosztása ... 125
4.3.3. A felosztás újdonsága ... 125
4.4. Az anyagi világ megtapasztalásához tartozó, nem emberi tudományok ... 126
4.4.1. A múlt hiteles leírása ... 126
4.4.2. A jelen dolgok szemlélete ... 128
4.4.3. A tudományos tapasztalatok jövőbeli alkalmazása ... 129
4.5. A szellem elvonatkoztató-képességéhez tartozó, nem emberi tudományok ... 130
4.5.1. Az érvelés tudománya ... 130
4.5.2. A gondolkodási formák egyetemessége ... 131
4.5.3. A retorika mint a dialektika „segédtudománya” ... 134
4.5.4. Az igazi matematika és az elvonatkoztatás végső célja ... 136
4.6. A világi tanokkal kapcsolatban mondottak összefoglalása: a megkülönböztetés és mértékletesség szükségessége ... 137
5. A tudományok művelésével kapcsolatos intelmek összefoglalása – A II. könyv lezárása ... 140
5.1. Buzdítás a pogányoktól származó igaz ismeretek keresztény felhasználására ... 140
5.1.1. Az igazság „szilánkjai” a pogányságban ... 140
5.1.2. Az Egyiptomból kivonuló izraeliták allegorikus példája ... 141
5.1.3. A pogányoknál megtalálható tudás eredete és igazi rendeltetése ... 141
5.1.4. A szent ősök példája ... 142
5.2. Az ember által felhalmozott tudás viszonylagos értéke és valódi célja ... 143
5.2.1. Tudomány a szeretet szolgálatában ... 143
5.2.2. A kinyilatkoztatás mint a tudományok foglalata ... 144

IV. FEJEZET: A KÉTÉRTELMŰ JELEK ÉRTELMEZÉSE ÉS TYCONIUS SZABÁLYAINAK RECENZIÓJA. A *DDCH* III. KÖNYVÉNEK TARTALMI ELEMEI ... 146

1. Az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek értelmezése ... 146
1.1. A III. könyv bevezetése és tartalmi felosztása ... 146
1.2. A saját értelmű kétértelműségek problémájának behatárolása és megoldásuk metódusa ... 148
1.2.1. A probléma eredete ... 148
1.2.2. A megoldás általános szabályai ... 149
1.2.3. A leírtak tagolásából származó kétértelműség esetei ... 150
1.2.4. A mondatok intonációjában gyökerező kétértelműség esetei ... 152

1.2.5. A szavak kiejtéséből származó kétértelműség esetei 153
1.2.6. A kétértelműség megoldási lehetőségeinek összegzése 156
2. Az átvitt értelmű, kétértelmű kifejezések értelmezésének problémája: a szó szerinti és átvitt értelmű jelek megkülönböztetése 157
2.1. A hasznos és haszontalan jelekhez való keresztény viszonyulás: óvás a jelek rabságától 157
2.1.1. Az átvitt és mélyebb értelem integritása 157
2.1.2. A hasznos és haszontalan jelekhez való viszony alakulása a történelemben 160
2.1.3. A hasznos jelek felszabadulása a szolgaság alól 162
2.2. A Szentírás *különböző értelmi rétegeinek viszonya az igaz hithez és erkölcshöz: óvás a túlzó allegorézistől* 165
2.2.1. Az eredeti írói szándék keresése 165
2.2.2. Az ágostoni szöveghűség 166
2.2.3. Az egyetemes hit és erkölcs mint a szó szerinti értelem követésének független kritériuma 168
2.2.4. A szeretet birodalmának építése mint az értelmezések egységesítő elve 172
2.3. A Bibliá*ban szereplő különböző tettek és gyakorlatok erkölcsi megítélése: a szó szerinti értelem hitelének védelme* 173
2.3.1. A közölt tettek mélyebb indítékának és a korviszonyoknak figyelembevétele 173
2.3.2. Az egyetemes erkölcsi elvek szerepe a relativizmus kivédésében 177
2.3.3. Újszövetségi példák a mondottak helyes kontextusba helyezésére 178
2.3.4. Erkölcsi dilemmák az *Ószövetség*gel kapcsolatban: a tettek motivációi 180
2.3.5. A belső szabadság szükségessége a szubjektivizmussal szemben 183
2.4. Gyakorlati szabályok a képes beszédek értelmezéséhez és a helyes értelem megállapításához 185
2.4.1. A hit szabályának érvényesülése a Szentlélek vezetése alatt 185
2.4.2. Egyazon kép eltérő jelentésű alkalmazásának lehetősége 186
2.4.3. A pluralista értelmezés és annak korlátai 188
2.4.4. A trópusok haszna a szentírók szándékának keresésében 191
3. Tyconius szabályainak ágostoni recenziója 192
3.1. Ágostonnak Tyconiushoz és az ő szabályaihoz fűződő viszonya 192
3.2. Az I. szabály: „Az Úr és az ő teste” 197
3.3. A II. szabály: „Az Úr kettős teste” 198
3.4. A III. szabály: „Az ígéretek és a törvény” 200
3.5. A IV. szabály: „A faj és a nem” 203
3.6. Az V. szabály: „Az idők” 206
3.7. A VI. szabály: „Ugyanazon téma bővebb kifejtése” 209
3.8. A VII. szabály: „Az ördög és az ő teste” 212
3.9. Ágostonnak Tyconius szabályaival és a Szentírás *megértésével kapcsolatos álláspontjának összegzése – A III. könyv lezárása* 214

V. FEJEZET: AZ EXEGÉZIS ISMERETELMÉLETI MEGALAPOZÁSA SZENT ÁGOSTON *VALLOMÁSAI*NAK I–X. KÖNYVÉBEN 216

1. Bevezetés a *Vallomások*hoz 216
   1.1. Az írás folyamata és általános felosztása 217
   1.2. A mű részletesebb felosztása 218
   1.3. A mű természete a szerzői szándék fényében 220
      1.3.1. Az apologetikus jelleg 220
      1.3.2. Belső dialógus Istennel és tanúságtétel az Egyházban 221
2. Ágoston viszonyulása a *doctrina*-hoz a *Vallomások*ban 223
   2.1. A teleológiai alapú megkülönböztetés kiterjesztése az ismeretszerzésre: az isteni és emberi pedagógia jellemvonásai 224
      2.1.1. A megismerés két ellentétes útja: a *doctrina superbiae* és a *doctrina humilitatis* 224
      2.1.2. A kisgyermekkor mint a *doctrina humilitatis* megalapozása 225
      2.1.3. A gyermekkor mint a *doctrina* és a közösségbe történő beilleszkedés kezdete 227
      2.1.4. Az *doctrina superbiae* mint a tudáshoz való téves hozzáállás 229
      2.1.5. A gőg következményei: a testiség és eretnekség 232
   2.2. A tanítás tartalma és közlésének módja 234
      2.2.1. Faustus manicheus püspök mint a tartalmi üresség példája 234
      2.2.2. Szent Ambrus ismeretelméleti és hermeneutikai hatása Ágostonra: a hitelre méltó tekintély 237
   2.3. Ágoston világias útkeresésének kudarca 241
      2.3.1. Az intellektualizmus elégtelensége 241
      2.3.2. Az epikureizmus elégtelensége a boldog élethez 242
3. A megismerés új távlatai: hit és tekintély 243
   3.1. Az anyagi gondolkozás meghaladása 244
      3.1.1. A platonikus filozófia hatása 244
      3.1.2. Krisztusnak mint szükséges közvetítőnek alakja 245
      3.1.3. A platonikus filozófia megítélése 247
      3.1.4. Pál apostol mint bibliai tekintély 248
   3.2. A megtérés mint a szellem diadala a test felett 249
      3.2.1. Marius Victorinus példája 249
      3.2.2. Szent Antal mint tanító a *Szentírás* egzisztenciális olvasatára és a megtérésre 252
      3.2.3. A *Szentírás* egzisztenciális olvasata és hatása a szentek életében 253
   3.3. Ágoston és Mónika „új élete” 254
      3.3.1. Ágoston lemondása a világról és belépése az Egyházba 254
      3.3.2. A kettős hazatérés 256
4. A *Vallomások* első részének *recapitulatio*-ja 258
   4.1. Az irodalmi vállalkozás célja: a teljesebb önismeret 258
   4.2. Az emlékezet természete és kiemelt szerepe 259
      4.2.1. Az emlékezet különböző típusai: az immanens és transzcendens dolgok ismerete 259

4.2.2. A boldog élet keresése 261
4.3. A boldog élettől eltérítő kísértések 263
4.3.1. A kísértések különböző típusai 263
4.3.2. A boldog élettől elválasztó távolság leküzdése Krisztusban 264
VI. FEJEZET: SZENT ÁGOSTON EXEGETIKAI SZEMLÉLETE ÉS GYAKORLATA *VALLOMÁSAI*NAK XI–XIII. KÖNYVÉBEN 267
1. A „Kezdet" mint az idő és az örökkévalóság határa 267
1.1. A Szentháromság viszonya a teremtéshez 267
1.1.1. Az exegetikai rész célja és egységesítő elve 267
1.1.2. Isten örökkévalósága 269
1.1.3. Az idő természete 270
1.2. A szellemi és anyagi teremtés a „kezdetben" 271
1.2.1. Ágoston fejtegetése 271
1.2.2. Az eltérő értelmezések 274
1.3. Az eltérő értelmezések megítélése és egységesítése 274
1.3.1. Az alapvető kritériumok: az igazság és a szeretet 274
1.3.2. A *sensus auctoris*-érv felfüggesztése 275
1.3.3. A *Szentírás* közlésének közvetlensége és mélysége 276
1.3.4. A *sensus auctoris* kiterjesztése és alárendelése az Igazságnak 277
2. Az *Első teremtéselbeszélés* allegorikus értelmezése 279
2.1. A teremtés belső dinamizmusa 279
2.1.1. A szellemi magasabbrendűsége 279
2.1.2. Teremtés a Szentlélek vonzásában 280
2.2. A teremtés mozzanatainak lelki magyarázata 281
2.2.1. A *Szentírás* mint vízválasztó 281
2.2.2. A letisztult vágyak gyümölcsei: tudás és szolgálat 282
2.2.3. A beavatás szentségei 284
2.2.4. A krisztusi nagykorúság 285
2.2.5. Az áldás és eledel lelki értelme 286
2.2.6. A teremtés jóságának felismerése 287
2.3. A Vallomások *lezárása: az örök nyugalom elérése* 289
BEFEJEZÉS 291
SUMMARY 295
NYILATKOZAT 300

BIBLIOGRÁFIA

SZENTÍRÁSKIADÁSOK

Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás, SzIT, Budapest 2023.

Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem, szerk. WEBER, R.–GRYSON, R., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007.

Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita, szerk. HETZENAUER, M., Ratisbona–Roma 1922.

- magyar fordítás: *Ó- és Újszövetségi Szentírás a Neovulgata alapján*, Szent Jeromos Katolikus Bibliatársulat, Budapest 2024.

Novum Testamentum Graece, szerk. Nestlé, E.–Aland, K. és mások, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012[28].

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, voll. 2, szerk. RAHLFS, A., Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1979.

TANÍTÓHIVATALI MEGNYILATKOZÁSOK

A Katolikus Egyház Katekizmusa, SzIT, Budapest 2020.

Dei Filius dogmatikus konstitúció, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 3000–3045, szerk. DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P.–BURGER, F., Örökmécs Kiadó–SzIT, Bátonyterenye–Budapest 2004, 580–587.

Dei verbum. Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról, szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 2000, 427–441.

Concilium Carthaginense nomine Tertium ordine temporis, in *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 3, szerk. MANSI, J.D., Antonius Zatta Veneti, Florentia 1759, 875–892.

Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúciója az Egyházról a mai világban, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 2000, 605–739.

Lumen gentium. Dogmatikus konstitúció az Egyházról, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 2000, 141–207.

PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az egyházban (1993)*, ford. SZÉKELY, I., Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998.

Trienti Zsinat, 4. ülés, 1546. április 8.: Határozat a szent könyvek és a hagyomány elfogadásáról, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 1501–1508, szerk. DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P.–BURGER, F., Örökmécs Kiadó–SzIT, Bátonyterenye–Budapest 2004, 372–374.

ÓKORI, PATRISZTIKUS ÉS KÖZÉPKORI FORRÁSOK

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam* (CSEL 32/4), szerk. SCHENKL, C., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1902.

ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. 1, szerk. SCHMITT, F.S., Thomas Nelson and Sons Ltd, Edinburgh 1946, 89–139.

Aristeas levele Philokratéshez (ford. SIMON, L.Z.), in *Apokrif levelek*, szerk. DÖRÖMBÖZI, J.–ADAMIK, T., Telosz, Budapest 1999, 5–43.

ARISTOTELES, *Metaphysica*, szerk. JAEGER, W., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1957;
- magyar fordítása: ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika* (ford. BENE, L.–LAUTNER, P.–STEIGER, K.), Atlantisz, Budapest 2024.

_____, *Physica*, szerk. ROSS, W.D., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1936;
- magyar fordítása: ARISZTOTELÉSZ, *A természet* (ford. BOGNÁR, L.), L'Harmattan, Budapest 2010.

ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes adversus Arianos* (SC 599), szerk. KANNENGIESSER, CH.–DÎNCĂ, L., Cerf, Paris 2019.

_____, *Vita sancti Antonii* (PG 26), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1887, 835–976;
- magyar fordítása: SZENT ATHANASZIOSZ, *Szent Antal élete* (ford. VANYÓ, L.), in *A III–IV. század szentjei* (ÓÖ 5), Jel, Budapest 1999, 41–117.

AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessionum libri XIII* (CSEL 33), szerk. KNÖLL, P., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1896;
- magyar fordítása: *Szent Ágoston vallomásai* (ford. VASS, J.), SzIT, Budapest 2023.

_____, *Contra Academicos libri III* (CSEL 63), szerk. KNÖLL, P., Academia Litterarum Vindobonensis, Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona–Lipsia 1922, 1–81;
- magyar fordítása: AURELIUS AUGUSTINUS, *Az akadémikusok ellen* (ford. BOLBERITZ, P.), in AURELIUS AUGUSTINUS, *Fiatalkori párbeszédek* (ÓÍ 11), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1986, 15–101.

_____, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri IV* (CSEL 60), szerk. URBA, C.F.–ZYCHA, I., ALCV, Vindobona–Lipsia 1913, 421–570.

_____, *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus* (CSEL 25/1), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1891, 191–248.

_____, *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII* (CSEL 25/1), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1891, 249–797.

_____, *De baptismo contra Donatistas libri VII* (CSEL 51), szerk. PETSCHENIG, M., ALCV, Vindobona–Lipsia 1908, 143–375;
- magyar fordítása: in SZENT ÁGOSTON, *A keresztségről* (ford. BABARCZI-GYŐRFFY, A.–CSIZMÁR, O.) (ÓÖ 25), Jel, Budapest 2024.

_____, *De beata vita liber unus* (CSEL 63), szerk. KNÖLL, P., Academia Litterarum Vindobonensis, Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona–Lipsia 1922, 87–117;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A boldog életről* (ford. TUBA, I.), in SZENT ÁGOSTON, *A boldog életről – A rendről – A türelemről* (ÓÖ 22), Jel, Budapest 2019, 5–50.

_____, *De bono coniugali liber unus* (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 185–231.

_____, *De catechizandis rudibus liber unus* (CCSL 46) szerk. BAUER, I.B., Brepols, Turnholt 1969;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *De catechizandis rudibus – A képzetlenek hitre neveléséről* (ford. PÉNZES, J.), Agapé, Újvidék (Novi Sad) 2001.

_____, *De civitate Dei contra Paganos libri XXII* (CCSL 47), szerk. DOMBART, B.–KALB, A., Brepols, Turnholt 1955, 227–228;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról. De Civitate Dei*, vol. 1–4 (ford. FÖLDVÁRY, A.–DÉR, K.–HEIDL, GY. (kötetektől függően)), Kairosz, Budapest 2025.

_____, *De correptione et gratia liber unus* (CSEL 92) szerk. FOLLIET, G., Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vindobona 2000, 219–280;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A feddésről és a kegyelemről* (ford. HAMVAS, E.), in SZENT ÁGOSTON, *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Károli könyvek. Műfordítás, forrás), KRE–L'Harmattan, Budapest, 2015, 175–234.

_____, *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus* (CCSL 44A), szerk. MUTZENBECHER, A., Brepols, Turnholt 1975, 1–249.

_____, *De doctrina christiana libri IV* (CCSL 32), szerk. MARTIN, J., Brepols, Turnholt 1963;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (ford. VÁROSI, I.–BÖRÖCZKI, T.), Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001;
- olasz kiadása: SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, szerk. SIMONETTI, M., Mondadori, Milano 1994.

_____, *De Genesi ad Litteram libri XII* (CSEL 28/1), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1893, 1–456.

_____, *De gratia et libero arbitrio liber unus* (CSEL 104), szerk. DRECOLL, V.H.–SCHEERER, CH.–GLEEDE, B. (Universität Salzburg), De Gruyter, Berlin–Boston, MA 2019, 129–176.

_____, *De fide et symbolo liber unus* (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 3–32;

- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A hit és a hitvallás* (ford. HEIDL, GY.), in SZENT ÁGOSTON, *Magyarázatok a hitvalláshoz*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2003, 11–47.

_____, *De magistro liber unus* (CCSL 29), szerk. DAUR, K.-D., Brepols, Turnholt 1970, 155–203.
- magyar fordítása: AURELIUS AUGUSTINUS, *A tanítóról* (ford. VANYÓ, L.), in AURELIUS AUGUSTINUS, *Fiatalkori párbeszédek* (ÓÍ 11), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1986, 265–316.

_____, *De mendacio liber unus* (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 411–466.

_____, *De musica libri VI* (CSEL 102), szerk. JACOBSSON, M., De Gruyter, Berlin–Boston, MA 2017.

_____, *De ordine libri duo*, II,12,35–16,44 (CSEL 63), szerk. KNÖLL, P., Academia Litterarum Vindobonensis, Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona–Lipsia 1922, 119–187;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A rendről* (ford. FODOR, N.), in SZENT ÁGOSTON, *A boldog életről – A rendről – A türelemről* (ÓÖ 22), Jel, Budapest 2019, 51–142.

_____, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri III* (CSEL 60), szerk. URBA, C.F.–ZYCHA, I., ALCV, Vindobona–Lipsia 1913, 1–151.

_____, *De praedestinatione sanctorum (et de dono perseverantiae) libri II* (CSEL 104), szerk. DRECOLL, V.H.–SCHEERER, CH.–GLEEDE, B. (Universität Salzburg), De Gruyter, Berlin–Boston, MA 2019, 177–271;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A szentek eleve elrendeléséről* (ford. HAMVAS, E.), in SZENT ÁGOSTON, *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Károli könyvek. Műfordítás, forrás), KRE–L'Harmattan, Budapest, 2015, 235–326.

_____, *De quantitate animae liber unus* (CSEL 89), szerk. HÖRMANN, W., Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona 1986, 129–231.

_____, *De sermone Domini in monte libri duo* (CCSL 35), szerk. MUTZENBECHER, E., J., Brepols, Turnholt 1967.

_____, *De spiritu et littera liber unus* (CSEL 60), szerk. URBA, C.F.–ZYCHA, I., ALCV, Vindobona–Lipsia 1913, 153–229.

_____, *De Trinitate libri XV* (CCSL 50) szerk. MOUNTAIN, W.J.–GLORIE, F., Brepols, Turnholt 2001;
- magyar fordítása: AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról* (ford. GÁL, F.) (ÓÍ 10), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1985.

_____, *Enarrationes in Psalmos* (CCSL 38–40), szerk. DEKKERS, E.–FRAIPONT, J., Brepols, Turnholt 1956;
- magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *Zsoltármagyarázatok*, vol. 7 (ford. DIÓS, I.), Jel, Budapest 2017–2020.

_____, *Epistula XXVIII* (CSEL 34/1), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1895, 103–113.

_____, *Epistula XL* (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 69–81.

_____, *Epistula XLI* (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 81–84.

_____, *Epistula LXXI* (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 248–255.

_____, *Epistula XCII* (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 436–444.

_____, *Epistula CI* (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 539–543.

_____, *Epistula CII* (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 544–578.

_____, *Epistula CXL* (CSEL 44), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Vindobona–Lipsia 1904, 155–234.

_____, *Epistula CXLVII* (CSEL 44), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Vindobona–Lipsia 1904, 274–331.

_____, *Epistula CXLIX* (CSEL 44), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Vindobona–Lipsia 1904, 348–380.

_____, *Epistula CLXIX* (CSEL 44), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Vindobona–Lipsia 1904, 611–622.

_____, *In Epistulam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, (SC 75), szerk. AGAËSSE, P., Cerf, Paris 1961.

_____, *In Evangelium Ioannis tractatus CXXIV* (CCSL 36), szerk. WILLEMS, R., Brepols, Turnholt 1954, 322;
- magyar fordítása: in SZENT ÁGOSTON, *Beszédek Szent János evangéliumáról I–III.* (ford. RÉVÉSZNÉ BARTÓK, G.) (ÓÖ 11–13), Jel, Budapest 2008–2011.

_____, *Principia dialecticae* (PL 32), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1877, 1409–1420.

_____, *Retractationum libri II* (CSEL 36), szerk. KNÖLL, P., ALCV, Vindobona–Lipsia 1902.

_____, *Sermo 43* (PL 38), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 254–258.

_____, *Sermo 53* (PL 38), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 364–372.

_____, *Sermo 118* (PL 38), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 671–673.

_____, *Sermo 313B* (PL 46), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 866–869.

_____, *Sermo 347* (PL 39), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 1524–1526.

_____, *Sermo 362* (PL 39), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 1611–1634.

BASILIUS CAESARIENSIS, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium* (PG 31), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1885, 563–590;
- magyar fordítása: NAGY SZENT BASZILEIOSZ, *Buzdítás az ifjakhoz* (ford. NÁDASI, A.), in *A kappadókiai atyák* (ÓÍ 7), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1983, 213–229.

BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypseos* (CCSL 121A), szerk. GRYSON, R., Brepols, Turnholt 2001, 217–578.

CICERO, M.T., *De oratore libri tres*, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 3 (LCL 348), szerk. WARMINGTON, E.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1967.

_____, *Orator*, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 5 (LCL 342), szerk. Warmington, E.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, 296–509.

_____, *Pro A. Licinio Archia Poeta oratio*, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 11 (LCL 158), szerk. WATTS, N.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1965, 6–41.

_____, *Pro Rege Deiotaro*, in *Cicero's Caesarian Speeches. A Stylistic Commentary*, szerk. GOTOFF, H.C., University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993, 185–197.

_____, *Topica*, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 2 (LCL 386), szerk. WARMINGTON, E.H., Harvard University Press, Cambridge 1968, 375–459.

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* (SC 633), szerk. POUDERON, B., Cerf, Paris 2023;
- magyar fordítása: ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz – Szőttesek I.* (ford. TÓTH, V.) (ÓÖ 23/1), Jel, Budapest 2021.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De catholicae Ecclesiae unitate* (CSEL 3/1), szerk. HARTEL, G., ALCV, Vindobona 1868.

EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica libri X* (SC 41), szerk. BARDY, G., Cerf, Paris 1955;
- magyar fordítása: *Caesareai Euszebiosz Egyháztörténete* (ÓKÍ 3) (ford. BAÁN, I.), szerk. BOROS, I.–PERENDY, L.–TAKÁCS, L., SzIT, Budapest 2020.

_____, *Praeparatio evangelica libri XV* (SC 215), szerk. SCHROEDER, G.–DES PLACES, É., Cerf, Paris 1975.

GREGORIUS MAGNUS, *Moralium sive Expositionum in Iob libri XXXV* (CCSL 143), szerk. ADRIAEN, M., Brepols, Turnholt 1979;
- magyar fordítása: NAGY SZENT GERGELY, *Moralia. Bibliakommentár a Jób könyvéhez* (ford. BAROTAI, GY.–P. URBÁN), Terebint, Budapest 2000.

HÉSZIODOSZ, *Istenek születése* (ford. TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, I.) (Az ókori irodalom kiskönyvtára), Magyar Helikon, Budapest 1976, 5–37.

HIERONYMUS, *Commentariorum in evangelium Matthaei libri IV* (CCSL 77), szerk. HURST, D.–ADRIAEN, M., Brepols, Turnholt 1969.

_____, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV* (CCSL 75), szerk. GLORIE, F., Brepols, Turnholt 1964.

_____, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (CCSL 72), szerk. DE LAGARDE, P., Brepols, Turnholt 1959, 57–161.

_____, *Praefacio in Pentateuchum* (PL 28), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1845, 147–152.

IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes XXIV* (CSEL 13), szerk. PETSCHENIG, M., ALCV, Vindobona 1886.

IRENAEUS, *Adversus haereses libri V* (SC 264) szerk. ROUSSEAU, A.–DOUTRELEAU, L., Cerf, Paris 1979.

IUSTINUS MARTYR, *Apologia prima pro Christianis* (SC 507), szerk. MUNIER, CH., Cerf, Paris 2006.

NICOMACHUS GERASENUS, *Introductionis arithmeticae libri duo*, szerk. HOCHE, R., B.G. Teubner Verlag, Lipsia 1866.

ORIGENES, *Commentarium in Ioannem* (SC 120), szerk. BLANC, C., Cerf, Paris 1966;
- magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához* (ford. SOMOS, R.), Kairosz, Budapest 2017.

_____, *Contra Celsum libri VIII* (SC 136; 147), szerk. BORRET, M., Cerf, Paris 1968–1969;
- magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (ford. SOMOS, R.), Kairosz, Budapest 2008.

_____, *De principiis libri IV* (SC 252; 268), szerk. CROUZEL, H.–SIMONETTI, M., Cerf, Paris 1978–1980;

- magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról* (ford. SOMOS, R.–KRÁNITZ, M.–SIMONNÉ PESTHY, M.), Kairosz, Budapest 2025.

_____, *Epistola ad Gregorium* (SC 148), szerk. CROUZEL, H., Cerf, Paris 1969, 186–195.

_____, *Homiliae in Lucam* (SC 87), szerk. CROUZEL, H.–FOURNIER, F.–PÉRICHON, P., Cerf, Paris 1962.

PLATO, *Cratylus*, in *Platonis Opera*, vol. 1, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953;
- magyar fordítása: PLATÓN, *Kratülosz* (ford. HORVÁTH, J.–SZABÓ, Á.), Atlantisz, Budapest 2008.

_____, *Gorgias*, in *Platonis Opera*, vol. 3, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1954;
- magyar fordítása: PLATÓN, *Gorgiasz* (ford. HORVÁTH, J.), Atlantisz, Budapest 1998.

_____, *Parmenides*, in *Platonis Opera*, vol. 2, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953;
- magyar fordítása: PLATÓN, *Parmenidész* (ford. BÁRÁNY, I.), Atlantisz, Budapest 2017.

_____, *Phaedrus*, in *Platonis Opera*, vol. 2, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953;
- magyar fordítása: PLATÓN, *Phaidrosz* (ford. SIMON, A.), Atlantisz, Budapest 2005.

_____, *Phaidon*, in *Platonis Opera*, vol. 1, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953;
- magyar fordítása: PLATÓN, *Phaidón* (ford. BÁRÁNY, I.), Atlantisz, Budapest 2020.

_____, *Respublica (Politeia)*, in *Platonis Opera*, vol. 4, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1954;
- magyar fordítása: PLATÓN, *Állam* (ford. STEIGER, K.), Atlantisz, Budapest 2018.

_____, *Theaetetus*, in *Platonis Opera*, vol. 1, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953;

- magyar fordítása: PLATÓN, *Theaitétosz* (ford. BÁRÁNY, I.), Atlantisz, Budapest 2001.

PLOTINUS, *Enneas*, in *Plotini Opera*, vol. 1, szerk. HENRY, P.–SCHWYZER, H.-R., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1964.

POSSIDIUS, *Vita Augustini*, in WEISKOTTEN, T.H., *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1907;
- magyar fordítása: POSSIDIUS, *Szent Ágoston élete* (ford. GYŐRFFY, A.), in *A III–IV. század szentjei*, Jel, Budapest 1999.

RUFINUS, T., *Commentarius in symbolum apostolorum seu Expositio symboli* (CCSL 20), szerk. SIMONETTI, M., Brepols, Turnholt 1961, 125–182.

_____, *De benedictionibus XII patriarcharum libri II* (CCSL 20), szerk. SIMONETTI, M., Brepols, Turnholt 1961, 183–228.

SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhonianum institutionum liber III*, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 1, szerk. MUTSCHMANN, H., B.G. Teubner Verlag, Lipsia 1912, 12–13;
- magyar fordítása: SEXTUS EMPIRICUS, *A pürrhonizmus alapvonalai* (ford. KENDEFFY, G.), in *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*, Atlantisz, Budapest 1998, 170–374.

TERENTIUS, P., *Andria*, in TERENCIO, *Comedias*, vol. 1, szerk. RUBIO, L., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1991, 4–97;
- magyar fordítása: TERENTIUS, *Az androsi lány* (ford. KÁRPÁTY, CS.), Kriterion, Bukarest 1973.

TERTULLIANUS, Q.S.F., *Adversus Marcionem libri V* (CCSL 1), szerk. KROYMANN, A., Brepols, Turnholt 1954, 437–726;
- magyar fordítása: TERTULLIANUS, *Marcion ellen* (ford. NAGY, I.), in *Tertullianus összes művei I.*, 664–1145.

_____, *Apologeticum* (CCSL 1), szerk. DEKKERS, E., Brepols, Turnholt 1954, 76–171;
- magyar fordítása: TERTULLIANUS, *Védőbeszéd* (ford. VÁROSI, I.), in *Tertullianus összes művei I.* (ÓKÍ 10), szerk. TAKÁCS, L.–PERENDY, L.–SAJGÓ, K., SzIT, Budapest 2025, 165–285.

_____, *De praescriptione haereticorum* (CCSL 1), szerk. REFOULÉ, R.F., Brepols, Turnholt 1954, 185–224;
- magyar fordítása: TERTULLIANUS, *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben* (ford. ERDŐ, P.), in *Tertullianus összes művei I.* (ÓKÍ 10), szerk. TAKÁCS, L.–PERENDY, L.–SAJGÓ, K., SzIT, Budapest 2025, 299–346.

THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Libri tres ad Autolycum* (PG 6), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1857;
- magyar fordítása: ANTIOKHIAI SZENT THEOPHILOSZ, *Autolükoszhoz*, in *Második századi görög apologéták* (ÓKÍ 7), szerk. FENYVES, K.–PERENDY, L.–SAJGÓ, K., SzIT, Budapest 2024, 532–621.

THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, p. I, in *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 1, szerk. FRETTÉ, S.E.–MARÉ, P., Ludovicum Vivés, Paris 1871;
- magyar fordítása: AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae. Prima pars 1–2.* / *A teológia foglalata. Első rész 1–2.*, (ford. TUDÓS-TAKÁCS, J.), Telosz, Budapest 1994.

TYCONIUS AFER, *Expositio Apocalypseos* (CCSL 107A), szerk. GRYSON, R., Brepols, Turnholt 2011.

_____, *Liber Regularum* (SC 488), szerk. VERCRUYSSE, J.-M., Cerf, Paris 2004;
- magyar fordítása: TYCONIUS, *Szabályok könyve. Liber Regularum Tyconii* (ford. CZACHESZ, I.), in *Hermeneutikai Füzetek* 12, szerk. FABINY, T., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997, 19–89.

QUINTILIANUS, M.F., *Institutionis oratoriae libri XII*, vol. 1, szerk. RADERMACHER, L.–BUCHHEIT, V., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B.G. Teubner Verlaggesellschaft, Lipsia 1971;
- magyar fordítása: QUINTILIANUS, M.F., *Szónoklattan* (ford. ADAMIK, T.–CSEHY, Z.–GONDA, A.–KOPECZKY, R.–KRUPP, J.–POLGÁR, A.–SIMON L., Z.–TORDAI, É.), szerk. ADAMIK, T., Kalligram, Pozsony–Budapest 2008.

VERGILIUS MARO, P., *Aeneis*, in *P. Vergili Maronis Opera* (szerk. MYNORS, R.A.B.), Oxford University Press, Oxford 1969, 103–422, 103;
- magyar fordítása: in *Vergilius összes művei* (ford. LAKATOS, I.), Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 109–407.

_____, P., *Ecloga IX*, in UŐ., *Bucolica*, in *P. Vergili Maronis Opera* (szerk. MYNORS, R.A.B.), Oxford University Press, Oxford 1969, 1–28;
- magyar fordítása: in *Vergilius összes művei* (ford. LAKATOS, I.), Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 7–35.

VICTORINUS PETAVIONENSIS–HIERONYMUS, *Commentarii in Apocalipsin et Recensio una cum posteriorum additamentis* (CSEL 49), szerk. HAUSSLEITER, I., ALCV, Vindobona–Lipsia 1916, 11–154.

SZAKIRODALOM

ADAMIK, T., *Római irodalom. A kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*, Kalligram, Pozsony 2009.

ALBRECHT, M. VON, *Geschichte der römischen Literatur*, Francke Verlag, Bern, 1992; magyar fordítása: VON ALBRECHT, M., *A római irodalom története I–II.* (ford. TAR, I.), Balassi Kiadó, Budapest 2003–2004.

ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church. In Dialogue with Augustine* (Reading the Scriptures), szerk. ANDERSON, G.A.–LEVERING, M.–WILKEN, R.L., University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2012.

ALICI, L., *Il primo libro del* De doctrina christiana*, o della mediazione possibile*, in «De doctrina christiana» di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11), Città Nuova/Augustinus, Roma 1995, 11–37.

AUERBACH, E., *Sermo humilis*, in *Romanische Forschungen* 64 (1952/3-4), 304–364.

BEIERWALTES, W., *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969/1-2), 51–61.

BENNETT, C., *The Conversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, in *Revue des Études Augustiniennes* 34 (1988), 47–69.

BOLBERITZ, P., art. *Epikurosz*, in *MKL*, vol. 3, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1997, 143–144.

BOLGIANI, F., art. *encratismo*, in *DPAC*, vol. 1, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 1151–1153.

LA BONNARDIÈRE, A.M., *Biblia Augustiniana. A.T. Le livre de la Sagesse*, Études augustiniennes, Paris 1970.

BÖRÖCZKI, T., *Jegyzetek a Második könyvhöz*, in SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001, 295–301.

BRIGHT, P., *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1988.

_____ *Tyconius and His Interpreters. A Study of the Epitomes of the Book of Rules*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, szerk. WUELLNER, W., Berkeley, CA 1989, 23–39.

BROWN, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley–Los Angeles 2000[2];

- magyar fordítása: BROWN, P., *Szent Ágoston élete* (ford. SÁGHY, M.), Osiris, Budapest 2003.

BUCKLAND, W. W., *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, University Press, Cambridge 1963[3].

CAZIER, P., *Tyconius et l'Apocalypse dans la crise donatiste*, in *Graphè* 1 (1992), 105–129;

- magyarul: UŐ, *Tyconius és a Jelenések könyve a donatista válság idején* (ford. MAJOROSSY, I.G.), in *Hermeneutikai Füzetek* 12, szerk. FABINY, T., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997, 91–113.

CHADWICK, H., *Tyconius and Augustine*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, szerk. WUELLNER, W., Berkeley, CA 1989, 49–59.

CIPRIANI, N., *L'altro Agostino di G. Lettieri*, in *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), 249–265.

_____, *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria* (Studia Ephemeridis Augustinianum 143), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015.

COLISH, M.L., *Augustine's Use and Abuse of Tyconius*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, szerk. WUELLNER, W., Berkeley, CA 1989, 42–48.

_____, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century* (Studies in the History of Christian Thought 35), Brill, Leiden 1985.

COMBÈS, G.–FARGES, J., *Le magistère Chrétien: De catechizandis rudibus; De doctrina Christiana* (Oeuvres de saint Augustin 11), Desclée de Brouwer, Paris 1949.

COURCELLE, P., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Études augustiniennes, Paris, 1963.

_____, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Édition E. De Boccard, Paris, 1968[2].

DARR, J.A., art. *Reader-Oriented Approaches*, in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, szerk. PORTER, S.E., Routledge, New York 2007, 309–310.

DIÓS, I., art. *főbűnök*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 3, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1997, 758.

_____, art. *szubszidiaritás*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 13, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2008, 503.

_____, art. *Talmud*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 13, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2008, 616.

DORIVAL, G., *Nouvelles remarques sur la forme du* Traité des Principes *d'Origène*, in *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 22 (1987/1), 67–108.

DRECOLL, V.H., *Zur Chronologie der Werke*, in *Augustin Handbuch*, szerk. UŐ, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 250–261.

DROBNER, H.R., *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel* Una Persona, De Gruyter Brill, Leiden 1986.

DULAEY, M., *La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le* De doctrina christiana, in *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1989/1), 83–103.

EGGERSDORFER, F.X., *Der Heilige Augustinus als Pädagoge und Seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung* (Strassburger Theologische Studien 8), szerk. EHRHARD, A.–MÜLLER, E., Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1907.

ESKHULT, J., *The Primeval Language and Hebrew Ethnicity in Ancient Jewish and Christian Thought until Augustine*, in *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 60 (2014), 291–347.

FABINY, T., *Az Úr teste és az ördög teste*, in TYCONIUS, *Szabályok könyve. Liber Regularum Tyconii* (*Hermeneutikai Füzetek* 12), szerk. FABINY, T., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997, 7–15.

_____, *Tyconius kettős egyházról alkotott elképzelésének ágostoni átvétele és/vagy félreértelmezése*, in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26) szerk. FABINY, T.–LÁZÁR, V., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 5–25.

FILORAMO, G., art. *gnosi/gnosticismo*, in *DPAC*, vol. 2, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 1642–1650.

FORSTER, K., *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1956/3), 173–183;

- magyarul: UŐ, *A test fogalmának ekkléziológiai értelmezése Tyconius* Szabályok könyve *alapján* (ford. SZITA, Sz.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26), szerk. FABINY, T.–LÁZÁR, V., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 86–99.

FREND, W.C.H., *The Donatist Church. A Movement of Protest in the Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford 1952.

FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions*, in *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, szerk. VAN DEN BERG, J.A.–KOTZÉ, A.–NICKLAS, T.–SCOPELLO, M., Brill, Leiden–Boston 2011, 25–45.

GÁL, F., art. *analogia fidei*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 1, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1993, 230–231.

_____, art. *apollinarizmus*, in *MKL*, vol. 1, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1993, 343.

_____, art. *doketizmus*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 2, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1994, 661.

_____, art. *erény*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 3, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1997, 232–233.

_____, art. *extra ecclesiam nulla salus*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 3, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1997, 449–450.

_____, art. *istenlátás*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 5, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2000, 456–458.

_____, art. *sugalmazás*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 12, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2007, 383–384.

GLIDDEN, D., *Augustine's Hermeneutics and the Principle of Charity*, in *Ancient Philosophy* 17 (1997), 135–157.

GRECH, P., *Il terzo libro del* De doctrina christiana, in «De doctrina christiana» di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11), Città Nuova/Augustinus, Roma 1995, 81–99.

GREEN, W.M., *A Fourth Century Manuscript of Saint Augustine?*, in *Revue Bénédictine* 69 (1959), 191–197.

_____, *Prolegomena*, in CSEL 80, szerk. UŐ., ALCV, Vindobona–Lipsia 1963, I–XXIX.

GRONDIN, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991.

GRYSON, R., *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge*, vol. 1, Herder, Freiburg im Breisgau 2007.

HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése. Egy fejezet az origenizmus történetéből*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001.

HELM, P., *Augustine's Griefs*, in *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 20 (2003/4), 448–459.

HILL, E., *De doctrina christiana: A Suggestion*, in *Studia Patristica* 6 (1962), 443–446.

HIRSCH, S.A., *Isaiah 14. 12:* הילל בן שחר, *The Jewish Quarterly Review* 11 (1920/2), 197–199.

ISTACE, G., *Le livre I^er^ du* «De doctrina christiana» *de Saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en œuvre*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956), 289–330.

JAMIESON, W.A., *Augustine's* Confessiones*: The Structure of Humility*, in *Augustiniana* 24 (1974), 234–246.

KÁDÁR, Z., art. *Physiologus*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 10, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2005, 930–931.

KAMESAR, A., *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), 163–181.

KANNENGIESSER, CH., *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, szerk. WUELLNER, W., Berkeley, CA 1989, 1–22.

_____, *Quintilian, Tyconius and Augustine*, in *Illinois Classical Studies* 19 (1994), 239–252.

KASTER, R.A., *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1988.

KEVANE, E., *Augustine's* «De doctrina christiana»*: A Treatise on Christian Education*, in *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), 97–133.

_____, *Paideia and Anti-Paideia: The Prooemium of St. Augustine's* De Doctrina Christiana, in *Augustinian Studies* 1 (1970), 153–180.

KOTZÉ, A., *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience* (Supplements to Vigiliae Christianae 71), Brill, Leiden 2004.

LADNER, G.B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1959.

LEITHART, P.J., *Revelation According to the Rules*, in *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 23 (2014/4), 380–399.

LETTIERI, G., *De doctrina christiana*, in *Augustin Handbuch*, szerk. DRECOLL, V.H., Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 377–393.

_____, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001.

LORENZ, R., *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/1956), 29–60.213–251.

LOWE, E.A., *Codices Latini Antiquiores*, vol. 11, Clarendon Press, Oxford 1966.

LYNSKEY, M.R., *Tyconius' Book of Rules. An Ancient Invitation to Ecclesial Hermeneutics* (Supplements to Vigiliae Christianae 167), Brill, Leiden–Boston, MA 2021.

MADEC, G., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993.

MARKUS, R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, University Press, Cambridge 1970.

MARROU, H.-I., *"Doctrina" et "disciplina" dans la langue des Pères de l'Eglise,* in *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 9 (1934), 5–25.

_____, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Édition E. De Boccard, Paris 1958[4].

MARTENS, P.W., *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford University Press, Oxford 2012.

MAYER, C.P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Cassiciacum 24/1), Augustinus-Verlag, Würzburg 1969.

MAZZARELLA, P., *Le «rationes seminales» di S. Agostino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978/1), 3–9.

METZGER, B.M.–EHRMAN, B.D., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, New York–Oxford 2005[4].

MEYER, C., *"Res per signa". Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift* «De doctrina christiana» *und das Problem seiner Datierung*, in *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974/1-2), 100–112.

O'DONELL, J.J., *Commentary. Books 1–7*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford 1992.

_____, *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, Oxford University Press, Oxford 1992.

OORT, J. VAN, *God, Memory, and Beauty (conf. 10,1–38)*, in *Augustine's Confessions. Ten Studies* (Supplements to Vigiliae Christianae 182), Brill, Leiden–Boston, MA 2024, 188–206.

ORTIZ, J., *Creation in the* Confessions, in *The Confessions: Saint Augustine of Hippo* (Ignatius Critical Editions), Ignatius Press, San Francisco 2012, 475–490.

PINCHERLE, A., *Sulla composizione del «De doctrina christiana» di S. Agostino*, in *Storiografia e storia* 2 (1974), 541–559.

PIZZANI, U., *Il secondo libro del* De doctrina christiana*,* in «De doctrina christiana» di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11), Città Nuova/Augustinus, Roma 1995, 39–79.

_____, *La dottrina agostiniana dell'origine del linguaggio e l'esegesi di Gen 2,19–20*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, vol. 1 (Studi Tardoantichi 7), Sicani, Messina 1989, 399–418.

POLLMANN, K., *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása Ágoston DC 3,30-37 alapján* (ford. SZITA, Sz.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26) szerk. FABINY, T.–LÁZÁR, V., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 117–139;

- eredeti írás: in POLLMANN, K., *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,* De doctrina christiana (Paradosis 41), 196–215.

_____, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,* De doctrina christiana (Paradosis 41), szerk. VAN DAMME, D.–WERMELINGER, O., Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1996.

_____, *Tyconius. A* Szabályok könyve *(*Liber Regularum*) mint szinekdoché alapú hermeneutika*, in *A bibliai hermeneutikák kézikönyve. Órigenésztől napjainkig*, szerk. WISCHMEYER, O., Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2022, 27–40.

_____, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* (ford. SZITA, Sz.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26) szerk. FABINY, T.–LÁZÁR, V., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 100–116;

- eredeti írás: in POLLMANN, K., *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,* De doctrina christiana (Paradosis 41), 51–65.

PRESS, G.A., *The Content and Argument of Augustine's De Doctrina Christiana*, in *Augustiniana* 31 (1981/3-4), 165–182.

PRESTEL, P., *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "De doctrina christiana"* (Studien zur klassischen Philologie 69) szerk. VON ALBRECHT, M., Peter Lang, Frankfurt am Main 1992.

RATZINGER, J., *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum »*, in *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956/1-2), 173–185;

- magyarul: UŐ, *Megjegyzések Tyconius* Szabályok könyvének *egyházértelmezéséhez* (ford. SZITA, Sz.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26) szerk. FABINY, T.–LÁZÁR, V., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 76–85.

RIGGI, C.–DI BERARDINO, A., art. *Mani – manicheismo*, in *DPAC*, vol. 2, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 2076–2081.

ROKAY, Z., art. *transzcendentalia*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 14, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2009, 311.

ROMERO POSE, E., art. *Ticonio*, in *DPAC*, vol. 2, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 3447–3450.

SÁGHY, M., *Conversio animae: Szent Ágoston, Szent Bonaventura, Petrarca* (ford. SZÉKELY, GY.), in UŐ, *Földi és égi szerelem. Tanulmányok Szent Ágoston Vallomásairól*, Kairosz, Budapest 2019, 100–137;
- eredeti kiadása: SÁGHY, M., *Conversio animae*, in *Augustinian Studies* 26 (1995/2), 81–108.

_____, *Ubi tu, ibi et ille: Monica ábrázolása Ágoston* Vallomásai*ban*, in UŐ, *Földi és égi szerelem. Tanulmányok Szent Ágoston Vallomásairól*, Kairosz, Budapest 2019, 31–58;
- eredeti kiadása: in *Férfi és nő az ókori kereszténységben*, szerk. SÁGHY, M.–D. TÓTH, J., SzIT, Budapest 2015, 118–140.

SCHÄUBLIN, CH., *Homerum ex Homero*, in *Museum Helveticum* 34 (1977/4), 221–227.

SCHIRONI, F., *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2018.

SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana, in *A bibliai hermeneutikák kézikönyve. Órigenésztől napjainkig*, szerk. WISCHMEYER, O., Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2022, 55–72.

SHIPP, R.M., *Of Dead Kings and Dirges. Myth and Meaning in Isaiah 14:4b–21*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2002.

SIMONETTI, M., art. *Fotino di Sirmio*, in *DPAC*, vol. 1, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 1391–1392.

_____, *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, szerk. UŐ, Mondadori, Milano 1994, VII–XLIII.

_____, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 23), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985.

SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010.

SPARKS, K.L., art. *Form Criticism*, in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, szerk. PORTER, S.E., Routledge, New York 2007, 111–114.

STEINHAUSER, K.B., Recapitulatio *in Tyconius and Augustine*, in *Augustinian Studies* 15 (1985), 1–5.

STEMBERGER, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Verlag C.H. Beck, München 1992[8].

STUDER, B., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità, cristologia, soteriologia*, Borla, Roma 1986.

TESELLE, E., art. *Crede ut intellegas*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, szerk. MAYER, C.–CHELIUS, K.H.– FELDMANN, E., Schwabe, Basel 1996, 116–119.

THACKERAY, H.St.J., *Appendix,* in *The Letter of Aristeas* (Translations of Early Documents Series II – Hellenistic–Jewish Texts), Society for Promoting Christian Knowledge, London–New York, 1918, 89–108.

TRAPÉ, A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino* (Quaderni della Cattedra agostiniana 1), Edizioni Agostiniane, Tolentino 1959.

VANYÓ, L., art. *montanizmus*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 9, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2004, 312.

_____, art. *Tertullianus*, in *Magyar Katolikus Lexikon*, vol. 13, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2008, 897–900.

VERCRUYSSE, J.-M., P., *Introduction*, in SC 488, szerk. UŐ., Cerf, Paris 2004, 11–115.

VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana de saint Augustin*, in *Augustiniana* 24 (1974), 10–20.

_____, *Le premier livre de* De Doctrina Christiana *d'Augustin: un traite de "telicologie" biblique*, in *Augustiniana Traiectina*, szerk. BOEFT, J. DEN – OORT, J. VAN, Études augustiniennes, Paris 1987, 169–187.

VESSEY, M., *Conference and Confession: Literary Pragmatics in Augustine's* "Apologia contra Hieronymum", in *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993/2), 175–213.

WEISS HALIVNI, D., *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, New York–Oxford 1991.

WHITE, P., *Introduction*, in AUGUSTINE, *Confessions. Books V–IX*, Cambrige University Press, Cambridge 2019, 1–13.

WILSON, N.G., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975.

WUELLNER, W. (szerk.), *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, Berkeley, CA 1989.

ZACCONE, C., *Polemiche e discussioni tra due grandi*, Trapani, Roma 1985.

SZÓTÁRAK

GI – Vocabolario della Lingua Greca, szerk. MONTANARI, F., Loescher Editore, Torino 2013.

IL – Vocabolario della Lingua Latina, szerk. CASTIGLIONI, L.–MARIOTTI, S., Loescher Editore, Torino 2007.

INTERNET

https://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm (utoljára ellenőrizve: 2026. augusztus 25.)

RÖVIDÍTÉSJEGYZÉK

a.	cikkely (*articulus*)
ALCV	Academia Litterarum Caesarea Vindobonensis (kiadó)
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina, Brepols, Turnhout 1953 sk.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, ALCV, Vindobona 1865 sk.
c.	cím
cf.	vesd össze (*confer*)
DDCh	AUGUSTINUS *De doctrina christiana* c. műve
DPAC	*Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, vol. 3, szerk. DI BERARDINO, A., Istituto Patristico Augustinianum, Roma 1983–1988.
ford.	fordító(k)
Gen	Teremtés könyve (*Genesis*)
i.e.	vagyis (*id est*)
Kr. e.	Krisztus előtt
Kr. u.	Krisztus után
KRE	Károli Gáspár Református Egyetem (kiadó)
ld.	lásd
LCL	The Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge, MA / William Heinemann Ltd, London 1912 sk.

LR	TYCONIUS *Liber Regularum* c. műve
MKL	*Magyar Katolikus Lexikon*, 17 vol., szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 1993–2013.
ÓÍ	Ókeresztény Írók, 20 vol., szerk. VANYÓ, L.–PERENDY, L., SzIT, Budapest 1980–2009.
ÓKÍ	Ókori Keresztény Írók, szerk. BOROS, I.–PERENDY, L.–TAKÁCS, L., SzIT, Budapest 2018 sk.
ÓÖ	Ókeresztény Örökségünk, Jel, Budapest 1995 sk.
p.	rész (*pars*)
PG	Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 161 vol., szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1857– 1866.
PL	Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 221 vol., szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1841–1864.
q.	kérdés (*quaestio*)
SC	Sources Chrétiennes, Cerf, Paris 1941 sk.
SCBO	Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, Oxford University Press, Oxford 1894 sk.
sk.	soron következő(k)
sz.	század
szerk.	szerkesztő(k)
SzIT	Szent István Társulat (kiadó)
uo.	ugyanott
uő	ugyanő
ún.	úgynevezett

ur.	uralkodás ideje
vol.	kötet(ek) (*volumen*)
vö.	vesd össze
†	elhalálozás ideje

Az ó- és újszövetségi szentírási könyvek rövidítésének jegyzékét ld. *Biblia. Ószövetségi és Újszövetségi Szentírás*, SzIT, Budapest 2023, 10. 1408.

BEVEZETÉS

Cassiodorus római államférfi és író († 583 körül) óta az egész középkoron át Szent Ágostonnak (Aurelius Augustinus, 354–430) *A keresztény tanításról* c. átfogó hermeneutikai munkája[1] *Az Isten városáról* c. történelemteológiai *opus*szal együtt kultúrtörténetileg kiemelkedett a nagy nyugati egyházatya számtalan írása közül.[2] Ez a vélemény annak ellenére látott napvilágot és vált közkeletűvé, hogy a *De civitate Dei* 22 könyve mellett több műve is van Ágostonnak, amely terjedelemben és témájának magasztosságában, egyediségében felülmúlja a *De doctrina christiana* (a továbbiakban *DDCh*) négy könyvét. Az egyik ilyen, a felsorolt jelzőknek leginkább megfelelő, és a szélesebb irodalmi közönség előtt legismertebb és a legtöbbet idézett munka a *Vallomások*.[3] Jelen értekezésemben éppen ez utóbbi alkotást szeretném összefüggésbe állítani *A keresztény tanításról* c. írással.

Ezen összefüggést két fő kapcsolódási pontra lehet alapozni. Az egyik a keletkezés idejére, illetve körülményeire vonatkozik: Ágoston mindkettő megírásába nagyjából egyidőben, a IV. sz. utolsó éveiben fogott bele, és a két munka így nemcsak tartalmában, hanem létrejöttében is hatással lehetett egymásra. A másik kötődési pontot – az időbeli közelségnek is betudható – ismeretelméletre és a bibliai exegézisre vonatkozó tartalmi elemek alkotják. A két mű keletkezésének egybeesése kapcsán ugyanis fontos tartalmi szempontot jelenthetett mind a megismerés, illetve exegézis elméletében, mind pedig utóbbinak gyakorlatában az a kegyelemtani fordulópont, amely általában a szerző püspöki szolgálatának kezdetére, közelebbről pedig 396 környékére tehető.

Ez a két kapcsolódási pont segítséget jelent továbbá a rendkívül tág kutatási terület leszűkítésében is. Itt mindenekelőtt abból a fontos körülményből indulok ki, hogy a *DDCh* írása a IV. sz. vége előtt mintegy 30 évre megszakadt, így a szövegértelmezés során feltárt igazságok előadásáról (*de modo proferendi*) szóló IV. könyv időben teljes

---

[1] AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De doctrina christiana libri IV* (CCSL 32), szerk. MARTIN, J., Brepols, Turnholt 1963; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (ford. VÁROSI, I.–BÖRÖCZKI, T.), Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001.

[2] Az ókor végén Cassiodorus bátorította a világi tudományok (*artes liberales*) elsajátítását, ezeket azonban Ágoston *De doctrina christiana*-ban kifejtett álláspontjához hasonlóan elsősorban a teológia tanulmányozásának segédeszközeinek tekintette. A mű maradandó kulturális hatását talán a leginkább az mutatja, hogy Ágoston művei közül elsőként ennek IV. könyve jelent meg nyomtatásban (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus,* De doctrina christiana (Paradosis 41), szerk. VAN DAMME, D.–WERMELINGER, O., Universitätsverlag Freiburg Schweiz, Freiburg 1996, 66).

[3] AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessionum libri XIII*, (CSEL 33), szerk. KNÖLL, P., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1896; magyar fordítása: *Szent Ágoston vallomásai* (ford. VASS, J.), SzIT, Budapest 2023.

egészében kívül esik a közvetlenül hermeneutikával foglalkozó rész (*de modo inveniendi*), illetve a *Vallomások* megírásának fázisán. Ezért a *DDCh* IV. könyvének részletes tárgyalásától eltekintünk, a hermeneutika javára annyi engedményt azonban mégis teszünk, hogy a III. könyv végét a donatista kötődésű Tyconius († 390 körül) *Liber regularum* (a továbbiakban *LR*) c. munkájának[4] recenziójával, mely a 420-as évek végén szintén utólag íródott, vizsgálódásunk részévé tesszük. Ebből következik, hogy a *Vallomások*at is – általános műfajbeli, szerkezeti és tartalmi bemutatását követően – elsősorban a bibliai szövegértelmezés, valamint az azzal kapcsolatos, és a *DDCh*-ban is érintett ismeretelmélet szempontjából tanulmányozzuk.

Vizsgálódásunk tárgyát tehát alapvetően a *Szentírás* értelmezésének ágostoni elmélete (*theoria*) képezi, amely a hitbeli és erkölcsi alapok lefektetésével kezdődik (*res* – *DDCh* I. könyve). Ezt követi az a fajta jelelmélet (*signa* – *DDCh* II–III. könyve), amely az olvasónak a szó szerinti és átvitt értelmű jelekhez fűződő legkiegyensúlyozottabb kapcsolatát szolgálja, ami vonatkozik a különféle jelek beazonosítására és jelentésüknek megfelelő értelmezési tartományon történő legátfogóbb feltárására. Ezután áttérünk az ismeret- és jelelméletnek a szerző személyes szellemfejlődés útján történő kibontakozásának az időben közeli *Vallomások*ban történő bemutatására (*Confessiones* I–IX. könyve), amit ugyanazon mű utolsó könyveinek exegetikai gyakorlata (*praxis* – *Confessiones* X–XIII. könyve) pecsétel meg. Ezáltal annak is tanúi lehetünk, hogy a *DDCh* elméletét miben tükrözi, illetve haladja meg a *Vallomások* elmélkedése.

Értekezésem szerkezetét, tartalmi elrendezését nagymértékben meghatározza a két mű teljesen eltérő műfaja és természete, amelyek tárgyalása alapvetően lineárisan egymást követi: a hasonló szerkezetű bevezetést az egyes könyvek, illetve nagyobb tartalmi egységek kifejtése követi. Ezt az elrendezést aztán a két mű eltérő alapbeállítottsága alapján a *theoria* és a *praxis* egymást feltételező és kiegészítő funkcióival igyekszem dinamikus kapcsolatba állítani, jóllehet e tekintetben mindkét műben több-kevesebb átfedéssel találkozhatunk. Így amíg a *DDCh* tudományos módszertannal tárgyalja a klasszikus *paideia*, a megismerés és hermeneutika témáit, addig a *Confessiones* az egyéni tapasztalat, reflexió és az *Első teremtéselbeszélés* (Ter 1,1–2,4) folyamatos és többrétegű magyarázata útján beszél ezekről. A kommentár különlegessége, hogy míg a szerzőnek az említett bibliai szakaszhoz fűzött korábbi és

[4] TYCONIUS AFER, *Liber Regularum* (SC 488), szerk. VERCRUYSSE, J.-M., Cerf, Paris 2004; magyar fordítása: TYCONIUS, *Szabályok könyve. Liber Regularum Tyconii* (ford. CZACHESZ, I.), in *Hermeneutikai Füzetek* 12, szerk. FABINY, T., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997, 19–89.

későbbi magyarázatai más-más élethelyzetben, eltérő megfontolásból és módszertannal íródtak, addig itt egyszerre két, egymástól elütő exegézissel találkozunk: kezdetben egy szó szerinti, filozofikus, ezt követően pedig egy allegorizáló, spirituális értelmezéssel. Ezzel a hippói püspök az elméleti állásfoglaláson túl valamiképpen a gyakorlatban kívánja rendezni a két eltérő olvasat viszonyát, miután a felállított hermeneutikai szabályokat a jogszabályokhoz hasonlóan nem lehet a sajátos körülményektől függetlenül mindenütt pontosan ugyanúgy alkalmazni.

Jelen dolgozat módszertanát illetően a vizsgált ágostoni könyvek kiegyensúlyozott magyarázatát igyekszem adni, amiben elsősorban magukra az eredeti szövegforrásokra támaszkodom. A szövegek mélyebb és biztosabb megismerése céljából természetesen igénybe vettem a témákat érintő hatalmas szakirodalom egy „töredékét", amelyekre hivatkozom is. Ezen vizsgálódás során remélhetőleg sikerül úgy rátapintanom a hippói püspök eredeti írói szándékára (*sensus auctoris*) a vizsgált művekkel kapcsolatban, miként ő maga erre hermeneutikai szabályaiban és exegetikai gyakorlatában a *Szentírás*sal kapcsolatban irányt mutatott, ami így méltó lehet az egyházatya e téren tett szellemi erőfeszítéseihez és munkájához. Gondolhatunk itt az aprólékos teológiai fejtegetésekre és a szabadon szárnyaló allegorizáló-spirituális értelmezésekre, ahogyan ezeket egymás mellett láthatjuk a *Vallomások* utolsó könyveiben. Ezen írás által talán jobban megnyilvánulhatnak előttünk exegetikai elméletének és gyakorlatának maradandó értékei és gyümölcsei.

I. FEJEZET: AZ EXEGÉZIS MINT *DOCTRINA*. A *DE DOCTRINA CHRISTIANA* C. MŰ ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI

1. A mű keletkezésének körülményei és folyamata

Amikor *A keresztény tanításról* írt négy könyv megszületésének külső és belső körülményeit szemügyre vesszük, egy, az egész vizsgálódásunkat területét lehatároló és meghatározó helyzettel szembesülünk. Ami ugyanis ezzel a nem rövid, de más meghatározó *opus*okhoz képest arányaiban kisebb terjedelmű munkával kapcsolatban első látásra felkeltheti az érdeklődésünket, az teljes elkészültének aránytalanul hosszú, mintegy 30 évet átfogó ideje. Ez a tény pedig legalább részben kapcsolatban állhat az egész munka rendkívüli belső, tartalmi összetettségével és magának a szerzőnek az élethelyzetével. A *DDCh* megírásának folyamata, illetve annak megszakításának lehetséges okai fontos kiindulási pontot jelenthetnek a mű természetének megállapításához és tartalmi jellegzetességeinek feltárásához, továbbá, amennyiben kapcsolatba hozhatók a hippói püspök egyéb műveinek, így például az írás kezdeteihez időben közeli *Vallomásai*nak megszületésével, segíthet utóbbi munkák átfogóbb megértésében is.

1.1. A keletkezés ideje

Ágoston 396 tájékán kezdte el a munkát, ami a III. könyv 25,35-ig lendületes ütemben haladt, ezen a ponton azonban valamilyen oknál fogva az írás folyamata megszakadt.[5] Mintegy harminc évvel később, 426 körül, amikor az idős püspök átnézte és rendszerezte irodalmi termését – melynek gyümölcseként megszületett az

[5] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Retractationum libri II*, II,30 (4),1: *„Libros de doctrina christiana, cum inperfectos conperissem… conpleui ergo tertium, qui scriptus fuerat usque ad eum locum, ubi commemoratum est ex euangelio testimonium de muliere, quae fermentum abscondit in tribus mensuris farinae, donec totum fermentaretur* (vö. Lk 13,21)*.”* (CSEL 36), szerk. KNÖLL, P., ALCV, Vindobona–Lipsia 1902, 135–136; *De doctrina christiana*, III,25,35: *„Nam et in uituperationem posuit fermentum Dominus cum diceret:* Cauete a fermento Pharisaeorum (vö. Mk 8,15; Mt 16,11)*, et in laudem cum diceret:* Simile est regnum caelorum mulieri, quae abscondit fermentum in tribus mensuris farinae donec totum fermentaretur (Lk 13,21)*.”* (CCSL 32, 98); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 66; SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana, in *A bibliai hermeneutikák kézikönyve. Órigenésztől napjainkig*, szerk. WISCHMEYER, O., Szegedi Nemzetközi Biblikus Konferencia Alapítvány, Szeged 2022, 55–72, 57. Ágoston műveinek időrendi áttekintéséhez ld. ADAMIK, T., *Római irodalom. A kezdetektől a Nyugatrómai Birodalom bukásáig*, Kalligram, Pozsony 2009, 795–796; és https://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm (utoljára ellenőrizve: 2026. augusztus 25.).

Újratárgyalások (*Retractationes*) c. irodalmilag addig páratlan munkája –, felfedezte az abbamaradt írást, amelynek III. könyvét befejezte, majd még egy negyedikkel meg is toldotta.[6] Az első rész keletkezési idejének megállapításában van, aki belső érvként elfogad egy Szent Ambrus milánói püspökre († 397) történő hivatkozást.[7] Ezzel azonban nehezen elégedhetünk meg, hiszen a II. könyv 28,43-ból nem derül ki egyértelműen, hogy Ágoston a még életben lévő vagy már elhunyt Ambrusról „emlékezik-e meg".[8] Ugyanakkor épp ehhez a helyhez kapcsolódik az első olyan körülmény, ami az első rész korai publikálására enged következtetni. Az említett szakaszban ugyanis a hippói püspök a történelmi tudás hasznával, illetve a *Szentírás* eredetiségével kapcsolatban Ambrusra hivatkozva azt mondja, hogy – a kritikákkal ellentétben – Platón († Kr. e. 347) is vehette elgondolásait az Egyiptomban tartózkodó Jeremiás prófétától († Kr. e. 550 előtt). A későbbiekben Ágoston rájött, hogy ez az állítás téves, aminek hangot is adott a 415 körül írt *De civitate Dei* VII. könyvében, ám ezt a tévedést a *DDCh* szövegében már nem korrigálhatta, ezért a *Retractationes*-ben hívta fel rá a figyelmet.[9] További külső érvként hozható fel, hogy a 398 körül írt *Contra Faustum* c. értekezésében utal arra, hogy a *DDCh*

---

[6] Vö. *Retractationes*, II,30 (4),1: *„Libros de doctrina Christiana, cum inperfectos conperissem, perficere malui quam eis sic relictis ad alia retractanda transire. compleui ergo tertium… addidi etiam nouissimum librum et quattuor libris opus illud impleui…"* (CSEL 36, 135–136). Mivel a IV. könyvvel Ágoston feltételezhetően az írás kezdetén felvázolt tartalmi tervnek kívánt valamiképpen eleget tenni (vö. *De doctrina christiana*, IV,1,1 (CCSL 32, 116)), nem lehet azt feltételezni, hogy közvetlen szándék vezetett a könyvek négyes számához, és még kevésbé azt, hogy a szerző Órigenész († 254) *De principiis* c. nagyjelenőségű munkájának négy könyvéhez akart volna igazodni (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 103–104). Adamik Tamás a *Retractationes*-t – talán magyarosabban – a *„Felülvizsgálat"* címmel adja vissza (vö. ADAMIK, T., *Római irodalom* 796).

[7] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 57.

[8] Vö. *De doctrina christiana*, II,28,43: *„De utilitate autem historiae, ut omittam Graecos, quantam noster* Ambrosius *quaestionem soluit, calumniantibus Platonis lectoribus et dilectoribus, qui dicere ausi sunt omnes Domini nostri Iesu Christi sententias, quas mirari et praedicare coguntur, de Platonis libris eum didicisse… Nonne* memoratus episcopus*, considerata historia Gentium, cum reperisset Platonem Hieremiae temporibus profectum fuisse in Aegyptum, ubi propheta ille tunc erat, probabilius esse ostendit quod Plato potius nostris litteris per Hieremiam fuerit imbutus, ut illa posset docere uel scribere quae iure laudantur?"* (CCSL 32, 63).

[9] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei contra Paganos libri XXII*, VIII,11: *„nonnulli putauerunt eum [i.e. Platonem], quando perrexit in Aegyptum, Hieremiam audisse prophetam vel Scripturas propheticas in eadem peregrinatione legisse; quorum quidem* opinionem in quibusdam libris meis posui. *Sed diligenter supputata temporum ratio, quae chronica historia continetur, Platonem indicat a tempore, quo prophetauit Hieremias, centum ferme annos postea natum fuisse… Quapropter in illa peregrinatione sua Plato nec Hieremiam uidere potuit tanto ante defunctum, nec easdem Scripturas legere, quae nondum fuerant in Graecam linguam translatae, qua ille pollebat…"* (CCSL 47), szerk. DOMBART, B.–KALB, A., Brepols, Turnholt 1955, 227–228; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *Isten városáról. De Civitate Dei*, vol. 1–4 (ford. FÖLDVÁRY, A.–DÉR, K.–HEIDL, GY. (kötetektől függően)), Kairosz, Budapest 2025; *Retractationes*, II,30 (4),2: „*et in eo quod dixi:* de temporum historia sanctum Ambrosium soluisse quaestionem*, tamquam coaetanei fuerint Plato et Hieremias, me fefellit memoria."* (CSEL 36, 136); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 67.

egy része már közkézen forog.[10] Továbbá az is, hogy az I. könyvben lefektetett exegetikai-hermeneutikai elmélet felismerhetően visszatükröződik a hippói püspöknek 397–401 között írt *Vallomásai*ban, ugyanazokat az elveket igyekszik a gyakorlatban is szemléltetni.[11] Végül pedig egy paleográfiai érvet is fel lehet hozni, miszerint a legősibb kéziratot tartalmazó unciális *Codex Leningradensis/Petropolitanus* (*Q.v.I.3*) keletkezése, mely a *DDCh* I. és II. könyvét a *Bevezetés*sel együtt közli, az V. sz. helyett egészen a IV. sz. végére megy vissza.[12]

A *Bevezetés* keletkezési idejével kapcsolatban talán még inkább perdöntő ez utóbbi paleográfiai megállapításnak tarthatósága, mivel a tartalmi elemek alapján lehetséges érvelni mind a korai szerkesztés, illetve a lineáris szerkesztési folyamat, mind pedig a késői, utólagos redakció mellett. A *Prooemium* kezdeti megírását alá lehet támasztani azzal, hogy az első két könyv tartalmilag és szerkezetében közvetlenül kapcsolódik a *Bevezetés*hez, amelyben az egész mű alapkoncepciója le van fektetve.[13] Ezzel szemben a késői redakció mellett fel lehet hozni, hogy a *Bevezetés* nyelvelméleti megalapozása eltér a nem sokkal korábban, 388-ban a *De magistro*-ban leírtaktól; továbbá a benne található előrebocsátott védekezés a *praesumptio*, vagyis a feltételezhető (negatív) fogadtatás retorikai fogásán túl eredhetett a már kiadott könyveket érő kritikából, vagy elébe

[10] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Faustum Manichaeum libri XXXIII*, XXII,91: *„Quod uero exspoliauit Aegyptios iussu Domini Dei sui, nihil nisi iustissime iubentis, quid praefiguraverit, iam in quibusdam libris, quos de doctrina christiana praenotaui, quantum mihi tunc occurrit, me recolo posuisse*…" (CSEL 25/1), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1891, 249–797, 697. Vö. *De doctrina christiana*, II,40,60: *„Sicut enim Aegyptii non tantum idola habebant et onera grauia, quae populus Israhel detestaretur et fugeret, sed etiam uasa atque ornamenta de auro et de argento et vestem, quae ille populus exiens de Aegypto sibi potius tamquam ad usum meliorem clanculo uindicauit, non auctoritate propria, sed praecepto dei ipsis Aegyptiis nescienter commodantibus ea, quibus non bene utebantur; sic doctrinae omnes gentilium…"* (CCSL 32, 73–74); vö. ALICI, L., *Il primo libro del* De doctrina christiana*, o della mediazione possibile*, in «De doctrina christiana» di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11), Città Nuova/Augustinus, Roma 1995, 11–37, 16.

[11] Vö. VESSEY, M., *Conference and Confession: Literary Pragmatics in Augustine's* "Apologia contra Hieronymum", in *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993/2), 175–213.

[12] Vö. GREEN, W.M., *A Fourth Century Manuscript of Saint Augustine?*, in *Revue Bénédictine* 69 (1959), 191–197; LOWE, E.A., *Codices Latini Antiquiores*, vol. 11, Clarendon Press, Oxford 1966, nr. 1613; SIMONETTI, M., *Introduzione*, in SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, szerk. UŐ, Mondadori, Milano 1994, VII–XLIII, XL; ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church. In Dialogue with Augustine* (Reading the Scriptures), szerk. ANDERSON, G.A.–LEVERING, M.–WILKEN, R.L., University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 2012, 16–23.

[13] Vö. KEVANE, E., *Paideia and Anti-Paideia: The Prooemium of St. Augustine's* De Doctrina Christiana, in *Augustinian Studies* 1 (1970), 153–180, 177. A kifejtés a *„res per signa"* filozófiai-módszertani elvet követi, amely a létezők Marcus Fabius Quintilianus († Kr. u. 96 k.) által dolgokra és jelekre történő felosztásán alapul: a szerző először a kinyilatkoztatott igazságokat írja le, majd pedig azt, ahogyan a különféle jelek segítségével a *Szentírás* ezeket közli (vö. MEYER, C., *"Res per signa". Der Grundgedanke des Prologs in Augustins Schrift* «De doctrina christiana» *und das Problem seiner Datierung*, in *Revue des Études Augustiniennes* 20 (1974/1-2), 100–112).

mehetett a III. könyv végén Tyconius szabályainak feldolgozása miatti értetlenkedésnek.[14]

1.2. Az írás megszakadásának lehetséges okai

Mivel a hippói püspök külön nem indokolta meg, valószínűleg örök kérdés marad, hogy az írás folyamata pontosan miért szakadt meg és maradt függőben mintegy 30 éven keresztül. A lehetséges okok között feltételezhetünk egészen gyakorlati jellegűeket, mint például azt, hogy Ágostonnak lelkipásztori teendői és egyéb szellemi-irodalmi vállalkozásai mellett nem maradt ideje és energiája a munka folytatására. Gondolhatunk itt egyfelől a rendszeressé váló *audientia episcopalis*-ra mint általánossá váló elfoglaltságára, a Karthágóban 397-ben is összeülő szinódusra,[15] vagy éppen a *Vallomások* megírására.[16]

Akadnak azonban kutatók, akik úgy vélik, hogy a hippói püspök szellemi síkon ütközött akadályba. Van olyan feltételezés, amely ismeretbéli hiányossággal hozza összefüggésbe az írás megszakítását,[17] ami alapján Ágostont felkészületlenséggel és felelőtlenséggel vádolhatnánk. A közelmúltban Gaetano Lettieri ennél mélyebben gyökerező és összetettebb magyarázattal állt elő, miszerint a *DDCh* írásának megszakítása Ágoston „kegyelemtani" fordulatával hozható összefüggésbe.[18] Az elmélet szerint a hippói püspök a *De diversis quaestionibus ad Simplicianum* megírása során egy olyan – Luther Mártonéhoz († 1546) hasonló – válságon ment keresztül,[19] ami teológiai gondolkozására nézve egy új személyiség, egy „másik Ágoston" megszületését eredményezte, aki felfogását tekintve jól megkülönböztethető a korábbi írások

[14] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 17–18.

[15] Karthágóban rendszeresek voltak a szinódusok: Szent Ágoston 35 éves püspöki szolgálata alatt mintegy 20 alkalommal tartottak ilyen hivatalos összejöveteleket, melyek miatt nem ritkán 5-6 hónapot is püspöki székhelyétől távol töltött el (vö. https://www.augustinus.it/vita/cronologia.htm (utoljára ellenőrizve: 2026. augusztus 25.)). A szóban forgó 397-ben tartott III. karthágói zsinat 50 pontban tárgyalt – elsősorban klerikusokra vonatkozó – egyházfegyelmi kérdéseket. A 47. pontban meghatározta a szentírási könyvek liturgiában is használatos kánonját, a 48. pontban pedig a donatisták által végzett keresztségről nyilatkozott (vö. *Concilium Carthaginense nomine Tertium ordine temporis*, in *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 3, szerk. MANSI, J.D., Antonius Zatta Veneti, Florentia 1759, 875–892).

[16] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 67.

[17] Gerhard Strauss szerint Ágostonnak a 3. könyv témájával, a „kétértelmű jelekkel" (*signa ambigua*) gyűlt meg a baja (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 67).

[18] Vö. LETTIERI, G., *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia 2001, 35; UŐ, *De doctrina christiana*, in *Augustin Handbuch*, szerk. DRECOLL, V.H., Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 377–393, 385–386.

[19] Az *Ad Simplicianum* I,2-vel kapcsolatban ld. *Retractationes*, II,28 (1),1: *„…in cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio uoluntatis humanae, sed uicit dei gratia…"* (CSEL 36, 132).

szerzőjétől. Ennek az irodalmi tevékenységben is megmutatkozó fordulatnak jellegzetes bizonyítékaként hivatkozik a *DDCh* írásának megszakítására.[20] Tagadhatatlan, hogy püspökségének kezdeti időszakában, 396 körül, Ágoston gondolkozásmódja komoly változáson esett át a kegyelem és a szabad akarat viszonyának – és ezzel együtt az isteni kiválasztás kérdésének – megítélésével kapcsolatban,[21] viszont Nello Ciprianival együtt jogosan feltehetjük a kérdést, hogy valóban olyan éles és nagymértékű-e a különbség a „két Ágoston" között, miként azt G. Lettieri bemutatja.[22] A teológiai szemléletben bekövetkező fordulatot ugyanis lehetséges dinamikus átmenetként, a kérdés árnyaltabbá válásaként, illetve a téma elmélyüléseként is kezelni. Egyrészt, ha számításba vesszük, hogy Ágoston a kegyelem témájával csak ekkortájt kezdett el tudatosan foglalkozni, így újnak nevezett felismerése első igazán saját álláspontjának is tekinthető; másrészt, ha figyelembe vesszük, hogy a „két Ágoston" mégiscsak mindvégig a platonizmust meghaladó keresztény identitás talaján állt, és az egy Ágoston régebbi és újabb kegyelemmel kapcsolatos felfogásának kisarkítása nélkül nem állíthatók olyan szöges ellentétbe egymással, ahogyan azt G. Lettieri állítja. A hippói püspök a tanulás, az emberi igyekezet szerepét, illetve – jelen esetben – a *Szentírás* mélyebb megértésére tett erőfeszítéseket soha nem állította szembe a kegyelmi háttér fontosságával; legfeljebb a gyakorlatban, az egyes dolgok és összefüggések felismerésével és megértésével kapcsolatban felhívta a figyelmet a fokozott alázat és Istenre hagyatkozás szükségességére, miként azt a *Vallomások* írói stílusán keresztül szemléltette.

---

[20] Az elmélet koherenciáját rögtön a két mű keletkezésének időrendje alapján meg lehet kérdőjelezni, mivel a *DDCh* majd három egész könyvének elkészültét az *Ad Simplicianum* elé helyezi, jóllehet maga Ágoston a *Retractationes*-ben fordított keletkezési sorrendre enged következtetni: az *Ad Simplicianum* a *Retractationes*, II,28 (1),1–2 (CSEL 36, 131–132), míg a *DDCh* a II,30 (4),1–2 (CSEL 36, 135–137) helyén kerül tárgyalásra. Amennyiben az *Ad Simplicianum*-hoz köthető szellemi fordulat már a *DDCh* előtt vagy – párhuzamosan keletkező művekről lévén szó – ennek korai fázisában bekövetkezett, az első szakasznak arányaiban késői megszakítását nehezen lehet a „válsággal" magyarázni (vö. CIPRIANI, N., *L'altro Agostino di G. Lettieri*, in *Revue des Études Augustiniennes* 48 (2002), 249–265, 249). Az elmélet alapjául szolgáló szellemi fordulat korábbi bekövetkezésére utal az a tény is, hogy Ágoston – jóval az írás megszakítása előtt – a II. könyvben már új módon ítéli meg a világi tanulmányokat, illetve a „szabad művészeteket" (vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 66).

[21] N. Cipriani egy, az *initium fidei* megítélésével kapcsolatos, a *De praedestinatione sanctorum*-ból vett vallomással támasztja alá az Ágostonban püspöksége kezdetén végbement fordulatot (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De praedestinatione sanctorum (et de dono perseverantiae) libri II*, I,3,7: *„Quo praecipue testimonio etiam ipse conuictus sum, cum similiter errarem putans fidem, qua in Deum credimus, non esse donum dei, sed a nobis esse in nobis et per illam nos impetrare dei dona, quibus* temperanter et iuste et pie vivamus in hoc saeculo (vö. Tit 2,12)*."* (CSEL 104), szerk. DRECOLL, V.H.–SCHEERER, CH.–GLEEDE, B. (Universität Salzburg), De Gruyter, Berlin–Boston, MA 2019, 177–271, 183; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A szentek eleve elrendeléséről* (ford. HAMVAS, E.), in SZENT ÁGOSTON, *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Károli könyvek. Műfordítás, forrás), KRE–L'Harmattan, Budapest, 2015, 235–326; CIPRIANI, N., *L'altro Agostino di G. Lettieri* 249).

[22] Vö. uo. 251–260.

Hasonló belső forduló-, és töréspontra alapul Adamik Tamás elmélete, aki szerint a keresztény retorikával foglalkozó IV. könyv elhagyása vezetett el ahhoz, hogy szerzőnk hosszú évekig befejezetlenül hagyta a munkát.[23] Ágoston talán éppen a *Vallomások* megírása során szembesült a rétori tevékenység visszásságaival: nemcsak azzal a ténnyel, hogy a „becsapás művészetére" oktatta az ifjakat, hanem azzal is, hogy saját romlott fiatalsága is ehhez a szakmához kötötte, amivel aztán megtérését követően szakított is.[24] *„További szempontja lehetett az a megfontolás, hogy a keresztény igazság oly nagy és vonzó, hogy annak közvetítéséhez nem illik a szónoki ügyeskedés. Bármi is volt azonban az oka, sok-sok tapasztalat után, idősebb korában ráébredt arra, hogy bizony nem mindegy az, hogyan közvetíti a pap a keresztény igazságokat, s ez a felismerés indította arra, hogy az eredetileg tervezett részt, a keresztény retorika alapelveit is írásba foglalja."*[25] Jóllehet ez az elmélet a *DDCh*-nak *Vallomások*hoz fűződő viszonyára is új fényt vet, mégsem tartom kellőképpen megalapozottnak, mert az írás megszakítása még az exegézissel foglalkozó III. könyv vége előtt bekövetkezett.

Amennyiben lehetséges szellemi törésvonalakkal és vízválasztókkal próbáljuk megmagyarázni az írói munka megrekedését, véleményem szerint érdemes pillantást vetni arra a nem elhanyagolható körülményre, hogy az idős hippói püspök éppen a donatista kötődésű Tyconius († 390 körül) szabályainak recenziójával zárta le a 30 évvel korábban befejezetlenül hagyott III. könyvet.[26] Ez a fajta közvetítés a IV. sz. végén még túlságosan korai lett volna, hiszen még javában zajlottak a donatistákkal folytatott viták, és a *corpus permixtum* donatistaellenes elmélet tisztázódása előtt, amivel eredetileg éppen Tyconius hozakodott elő, a donatista körökből jött szerzővel folytatott szellemi párbeszéd Ágoston tekintélyére is árnyékot vethetett volna katolikus körökben.[27] Az ügyben

[23] Vö. ADAMIK, T., *Római irodalom* 801.

[24] Vö. *Confessiones*, IX,2,2–3 (CSEL 33, 197–198).

[25] ADAMIK, T., *Római irodalom* 801.

[26] Vö. *De doctrina christiana*, III,30,42–37,55 (CCSL 32, 102–115). Tyconiusnak 383 körül írt *Liber Regularum* c. munkája tekinthető latin nyelvterületen az első keresztény hermeneutikának (Jean-Marc Vercruysse tágabb időintervallumot hagyva *terminus ad quem*-ként tekint erre a dátumra), mely a sokszor önkényes és kontrollálatlan allegorézissel szemben egy rendszerezett, értelmileg megragadható szabályok és kritériumok mentén kialakított útmutatással kívánt hozzájárulni a bibliai szövegmagyarázathoz (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 32; VERCRUYSSE, J.-M., P., *Introduction*, in SC 488, szerk. UŐ, Cerf, Paris 2004, 11–115, 24–26). A görög eredetű, de (latin) afrikai világi hívő Tyconius mindvégig donatistának tartotta magát, jóllehet 380-as évek elején egy donatista zsinat kiközösítette őt, mert vallotta, hogy az Egyház körein belül az idők végéig lesznek jók és gonoszok (az Egyház mint *corpus permixtum*) (vö. ROMERO POSE, E., art. *Ticonio*, in *DPAC*, vol. 2, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 3447–3450, 3447).

[27] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 18; CIPRIANI, N., *La teologia di Sant'Agostino. Introduzione generale e riflessione trinitaria* (Studia Ephemeridis Augustinianum 143), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2015, 70; SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 65–66. Ágostonnak a *corpus permixtum*-

felmerülő dilemma úgy megakaszthatta az írás folyamatát, hogy Ágoston azt annyi időre félretette, hogy meg is feledkezett róla.[28] Amikor az idős püspök újra felvette a mű fonalát, a donatista kontroverzia a 411-es karthágói konferenciát követően már kihűlőben volt és politikai erejük is megtörött,[29] így nem nagyon kelthetett már megütközést, hogy Tyconius szabályait kritikus éllel beemelte hermeneutikai értekezésébe.[30]

1.3. A keletkezés körülményeinek értékelése

Összegezve a fentebb, a *DDCh* keletkezési körülményeire vonatkozó szempontokat, azt mondhatjuk, hogy az Ágoston által nyújtott elsősorban külső – az *Újratárgyalások*ban közölt – információk alapján elég egyértelműen meghatározható az egyes részek, közelebbről pedig a művet alkotó négy könyv keletkezési ideje. Ami komolyabb kérdést vethet fel, az a *Prooemium* megelőző vagy utólagos megírására vonatkozik. A késői szerkesztés mellett felhozott érv ellenére, úgy gondolom, a külső, paleográfiai érvnek is hitelt adva továbbra is ragaszkodhatunk a *Bevezetés* korai megírásának hipotéziséhez. Ezt egyfelől azzal támaszthatjuk alá, hogy az írói vállalkozás értelmét és értelmességét megalapozó előszó nélkül szerzőnk az egész művet az I. könyv kezdetén egy felosztással nyitná, és *in medias res* vágna bele a téma tárgyalásába. Ez pedig egy, még befejezetlen állapotában közreadott írás esetében is – miként a *DDCh* is

ról alkotott elmélete a donatista kötődésű Tyconiusra megy vissza, akit emiatt a donatisták ki is közösítettek. Eszerint a látható Egyház tagjai között oly módon vannak jelen egyszerre az igazak, akik a kegyelem útján előre haladnak, és a bűnösök, akik a megtérés kegyelmét és – ezzel – a lelki újjászületést belsőleg elutasítják, vagyis az igazi és látszat-keresztények, hogy az csak Isten előtt ismert, és csak a végítéletkor különülnek el mindenki előtt látható módon. A hippói püspök ezzel elsősorban a donatisták gőgjére akart rámutatni, akik mindenestül szentnek gondolták a közösségüket, és maguknak vindikálták a jogot, hogy a hívek igaz voltát megítéljék, amivel illetéktelenül megosztották a hívek közösségét, az Egyházat.

[28] Ez a dilemma lehetett az oka annak, hogy Ágoston egyik 397-ben kelt, Aurelius karthágói püspöknek címzett levelében kikérte barátja véleményét Tyconius szabályairól (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula XLI*, 2: *„nam et ego, quod iussisti, non negligo et de Tychonii septem regulis uel clauibus, sicut saepe iam scripsi, cognoscere, quid tibi uideatur, exspecto.*" (CSEL 34/2), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1898, 81–84, 83). G. Lettieri szerint az ügy nem volt annyira jelentős, hogy emiatt kellett volna a hippói püspöknek az írásban megtorpannia, mivel a csak néhány évvel később, 400 körül íródott *De consensu evangelistarum* c. művében nyugodtan alkalmazza Tyconius szabályait (vö. LETTIERI, G., *De doctrina christiana* 385). Ezt az ellenérvet viszont jócskán gyengíti az a tény, hogy név szerint egyszer sem említi Tyconiust, és tételesen nem hivatkozik szabályaira sem, amelyeket spontán is alkalmazhatott.

[29] Vö. FREND, W.C.H., *The Donatist Church. A Movement of Protest in the Roman North Africa*, Clarendon Press, Oxford 1952, 275–289.

[30] Vö. KANNENGIESSER, CH., *Quintilian, Tyconius and Augustine*, in *Illinois Classical Studies* 19 (1994), 239–252, 251: *„At the time of his* Retractationes*, he no longer hesitated to introduce Tyconius in the frame of his incomplete* De doctrina christiana*, to quote him and to summarize his whole* libellus*. For Augustine was now armed with his own arsenal of biblical proof-texts, the result of manifold and exacting exercises in scriptural exegesis."*

először napvilágot látott – szokatlan lenne. Másfelől pedig abból, hogy az *Újratárgyalások*ban Ágoston nem tesz róla külön említést, amikor beszámol, hogy mely részekkel egészítette ki a félbemaradt írást,[31] arra következtethetünk, hogy az első rész integráns részeként tekintett a *Bevezetés*re.

Ami pedig az írói munka megrekedésének okát illeti, miután Ágoston a *Retractationes*-ben, amelyben áttekinti szellemi és irodalmi munkásságát, nem említett meg külön okot arra vonatkozóan, hogy miért szakadt meg 30 évre a *DDCh* írásának folyamata, az akadályozó körülmény lehetett akár olyannyira banális, vagy az elméleti és gyakorlati szempontok keveredése folytán annyira összetett, hogy az idős püspök nem tartotta érdemesnek megemlíteni. A magam részéről szellemi-kulturális téren a Tyconiusszal kapcsolatban felmerülő dilemmát tartom valószínű oknak, amihez társulhattak egyéb, írói vállalkozásokból vagy aktív lelkipásztori kötelezettségekből fakadó nehézségek.

2. A szerzői szándék meghatározása a kulturális háttér, a célközönség, a műfaj és a mű alapstruktúrájának fényében

Ahogyan a *DDCh* keletkezésének körülményeibe beleszólhattak a szerzőnek élet- és tudományszemléletben beálló változásai, úgy a folyamatos írói megfontolások is a mű hatásával kapcsolatban. Egy a megszakítás ellenére konstansnak tekinthető szerzői szándék meghatározásában alapvető támpontot ad a mű eredetinek tekinthető címe.[32] Ezt követi a szerző saját *Bevezetés*e, amelyről megalapozottan állíthatjuk, hogy eredetileg is az írás kezdeteihez kapcsolódik, ami – bár nagyvonalakban – már közelebbről határozza meg Szent Ágoston írói célkitűzését.[33] Ezt megerősítik, illetve kiegészítik az idős hippói püspöknek a *Retractationes*-ben a mű egészével kapcsolatban kifejtett gondolatai.[34] A hippói püspök koncepciója azonban sokak szerint kiterjedtebb és egyetemesebb annál, mint amit írása kezdetén olvasóinak közvetlenül értésére ad. Így érdemes azt is megvizsgálni, hogy milyen mértékben megalapozott egy átfogó kulturális és oktatási tervről beszélni a vállalkozással kapcsolatban.

---

[31] Vö. *Retractationes*, II,30 (4),1 (CSEL 36, 136).
[32] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 104; SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 57–58.
[33] Ld. a *Bevezetés* legvégét, amivel a szerző nekifut a feladatnak (vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 9: *„si huiusmodi prooemio quibuslibet obsistentibus conuenienter uidetur esse responsum, huius uiae quam in hoc libro ingredi uolumus, tale nobis occurrit exordium."* (CCSL 32, 6)).
[34] Vö. *Retractationes*, II,30 (4),1 (CSEL 36, 136).

2.1. A mű mint kézikönyv

2.1.1. A cím didaktikai jellege

A cím alapvetően és lényegileg határozza meg egy alkotás értelmét, befolyásolja annak későbbi értelmezését, főleg, ha az magára a szerzőre megy. Mindenekelőtt tehát szükséges *„A keresztény tanításról”* címben szereplő latin *„doctrina”* jelentésének tisztázása, amihez a hippói püspök a *„christiana”* jelzőt csatolta. A kifejezés fonetikusan bekerült a magyar fogalmi eszköztárba, ahol jelentése tárgyi ismeretekre, meghatározott tanokra korlátozódott. Közelebb kerülünk a szó eredeti gazdag jelentéséhez, ha az általánosabb értelmű „tanítás” szóval fordítjuk, viszont ezt se lehet leszűkíteni meghatározott tanoknak mintegy „mechanikus” közvetítésére, melynek eredményeképpen azok megjelennek a tanulók elméjében, illetve életében. A hippói püspök ettől sokkal dinamikusabb és kölcsönösebb folyamatra gondol a tanító és a tanítvány között. Cicero († Kr. e. 43) és Quintilianus († Kr. u. 96 körül) felfogását követve, a pusztán módszertani oktatással szemben inkább azon nevelői szándékra helyezi a hangsúlyt, amelyben sajátos céljára irányítottan kibontakozik az emberi természet, mégpedig annak keresztény aspektusában.[35] Ugyanakkor a *„doctrina”* különbözik a görög *„paideia”* latin megfelelőjétől, a *„disciplina”*-tól, mivel a *„doctrina”* a vizsgált anyag módszeres és szabályos tanulmányozását jelenti.[36] A „keresztény” jelzővel pedig a keresztény tudomány rendszerezett művelését érti Ágoston az Egyház által őrzött kinyilatkoztatás alapján.[37] Tehát ebből megállapítható, hogy a fogalom a hippói püspöknél felöleli a keresztény tanítás tartalmi elemeit, de nem pusztán dogmatikusan, hanem azok tágabb, a keresztény élet összefüggésében történő feltárásának és átadásának dinamikájában.[38] Ebben gyökerezik a *Szentírás*nak mint tudományos forrásnak az értelmezéséhez és tanításához nyújtott segédlet terve,[39] mely az antik tankönyvhagyományban bevett platonikus-sztoikus elválasztás (*diairesis/divisio*),

[35] Vö. KEVANE, E., *Augustine's* «De doctrina christiana»*: A Treatise on Christian Education*, in *Recherches Augustiniennes* 4 (1966), 97–133, 127.
[36] Vö. MARROU, H.-I., *“Doctrina” et “disciplina” dans la langue des Pères de l’Eglise,* in *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 9 (1934), 5–25.
[37] Vö. MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* Édition E. De Boccard, Paris 1958[4], 376.
[38] Vö. ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 64.
[39] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 16.

valamint felosztás (*merismos/partitio*) módszertanát követve az anyagot alapfogalmak megkülönböztetése, illetve azok további felosztása mentén tárgyalja.[40]

2.1.2. A tudományos cél

A korabeli szakkönyvekre jellemző *partitio* alapján az írás két jól megkülönböztethető főrészre oszlik: a kinyilatkoztatott igazságok feltárásának módszerére, melyről az első három könyvben tárgyal, és a megszerzett ismeretek közlésének, hatékony előadásának módszerére a ráadás IV. könyvben.[41] Ezeket előzi meg – nagy valószínűséggel időben is – a *Bevezetés*.

Az kifejtésnél alkalmazott alapfogalmak szerinti felosztás (*partitio*) módszere különösen az első három könyv téma szerinti megkülönböztetését könnyíti meg. Ezek közül a mű magját képező II. és III. könyvet jellemzi szigorúbb sematikus beosztás, mely a „jeleket" (*signa*) osztályozza, míg az ezeket keretező I. és IV. könyv szerkezetileg lazább felépítésű, melyek a jelek mögött keresendő és a jelek révén közlendő dolgokról (*res*) értekeznek. A mű egészének szerkezetére nézve ezek a legátfogóbb ismeretek.

A *Bevezetés* alapján annyi leszögezhető, hogy a hippói püspök bibliai hermeneutikai művet helyezett kilátásba: elsődleges célja az, hogy azoknak, akiknek indíttatásuk és képességük van a *Szentírás* önálló értelmezésére, meghatározott szabályok lefektetésével eszközt adjon a kezükbe.[42] Egy bibliai hermeneutikai műnek a megszerkesztésében motiválhatta őt az az aggasztónak is nevezhető tény, hogy a donatista érzelmű Tyconius szabályai az afrikai egyházban már széles körben ismertek voltak. Ágoston katolikusként kihívást láthatott ebben a helyzetben, és kötelességének érezhette, hogy felvegye a versenyt Tyconiusszal elméleti síkon, a tudományosan megalapozott szentírásértelmezés terén.[43] Ennek célja, hogy különösen a nehezen értelmezhető

---

[40] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 91–94; SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 58.

[41] Vö. *De doctrina christiana*, I,1,1: *„Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inueniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt. De inueniendo prius, de proferendo postea disseremus."* (CCSL 32, 6); *Retractationes*, II,30 (4),1: *„primi tres adiuuant, ut Scripturae intellegantur, quartus autem, quomodo quae intellegimus proferenda sint."* (CSEL 36, 136).

[42] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 1: *„Sunt praecepta quaedam tractandarum Scripturarum, quae studiosis earum uideo non incommode posse tradi, ut non solum legendo alios, qui diuinarum litterarum operta aperuerunt, sed etiam [*uel *et aliis] ipsi aperiendo proficiant. Haec tradere institui uolentibus et ualentibus discere…"* (CCSL 32, 1). Ebben az értelemben leválasztható róla a IV. könyvben tárgyalt keresztény retorika (vö. ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 23–25).

[43] Bár a tyconiusi *Liber Regularum* recenziója megakaszthatta Ágoston munkáját, maga a mű léte és természete több szempontból is inspirálhatta Ágostont egy saját munka elkészítésére: egyfelől az, hogy Tyconiushoz rendezett szempontrendszert és értelmes kereteket kívánt adni egy mélyen szántó és megbízható szövegértelmezéshez, a sokszor medertelen allegorézissel szemben (vö. POLLMANN, K.,

szentírási részekkel kapcsolatban helyes következtetésre jussanak azok a személyek, akiknek tanítását az egyszerűbb képességű emberek irányadónak tekintik.

Ebből kézenfekvő a következtetés, hogy Ágoston a klerikusok számára írta a *DDCh*-t kézikönyv gyanánt, akiknek elsőrendű feladata volt a szentírási alapokon nyugvó igehirdetés, nemcsak a liturgiában, hanem a keresztségi katekézis során is.[44] Ha ezt a kört némiképp bővíteni akarjuk, a szerző a tudományos igényű írást szánhatta olyan szerzetesi életet élő laikusoknak is, amilyen ő maga is volt 388-as hazatértét követően, vagy azon szerzeteseknek, akiknek körét – klerikusokat képző műhelyként – már áldozópapként elkezdte kialakítani a hippói püspökség körül.[45] Ezt a megközelítést és szűkebb célközönséget alá lehet támasztani általában a mű alapvető tartalmi struktúrájával, melyet maga Ágoston vázol fel az I. könyv elején, és említést tesz róla az *Újratárgyalások*ban is.[46] Ugyanis nemcsak az írottak helyes megértésének, hanem a felismert igazságok hatékony előadásának is figyelmet szentel: a folyamat a közlésben éri el beteljesedését. Közelebbről pedig a beékelt *excursus*ok a lélek felemekedéséről és a világi tudományok értékeléséről,[47] amelyek közül az utóbbival – amint azt ezt követően látni fogjuk – egyes kutatók a mű egyetemesebb, az egész kultúrát érintő érvénye mellett érveltek, megfelelnek a klerikusok és szerzetesek részéről az exegézis művelésével, illetve a

Doctrina Christiana 32), másfelől az, hogy egy tiszta hitbeli (ld. a *DDCh* I. könyve) és még tudományosabb módszertani (ld. II–III. könyv) alapokra kívánt átfogó elméletet felépíteni, ami nem köthető az Afrikában burjánzó donatista közösséghez (vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 58).

[44] Vö. EGGERSDORFER, F.X., *Der Heilige Augustinus als Pädagoge und Seine Bedeutung für die Geschichte der Bildung* (Strassburger Theologische Studien 8), szerk. EHRHARD, A.–MÜLLER, E., Herdersche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1907, 140–153; ISTACE, G., *Le livre I^er^ du* «De doctrina christiana» *de Saint Augustin. Organisation synthétique et méthode mise en œuvre*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 32 (1956), 289–330. Edmund Hill Ágoston *41. levelét* tekinti a *DDCh* programadó dokumentumának: az afrikai papságnak segédletre van szüksége a tanításhoz és a prédikációhoz (vö. HILL, E., *De doctrina christiana: A Suggestion*, in *Studia Patristica* 6 (1962), 443–446). *„Hill's evaluation of* De doctrina *helpfully emphasizes the continuity between the first three books and the last, while effectively highlighting the communal background, and Pollmann's recognition that the work has universalizing aspects helps remind the reader that the work as it now stands is potentially more than simply a preacher's handbook."* Vö. ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 25–30.

[45] Vö. POSSIDIUS, *Vita Augustini*, 5: *„Factusque presbyter monasterium intra ecclesiam mox instituit, et cum Dei servis vivere coepit secundum modum et regulam sub sanctis apostolis constitutam."*; in WEISKOTTEN, T.H., *Sancti Augustini vita scripta a Possidio episcopo*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1907, 48; magyar fordítása: POSSIDIUS, *Szent Ágoston élete* (ford. GYŐRFFY, A.), in *A III–IV. század szentjei*, Jel, Budapest 1999.

[46] Vö. *De doctrina christiana*, I,1,1: *„Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inueniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt. De inueniendo prius, de proferendo postea disseremus."* (CCSL 32, 6); uo. IV,1,1: *„Quia ergo de inueniendo multa iam diximus et tria de hac una parte uolumina absoluimus, adiuuante Domino de proferendo pauca dicemus, ut, si fieri potuerit, uno libro cuncta claudamus totumque hoc opus quattuor uoluminibus terminetur."* (CCSL 32, 116); *Retractationes*, II,30 (4),1: *„primi tres adiuuant, ut Scripturae intellegantur, quartus autem, quomodo quae intellegimus proferenda sint."* (CSEL 36, 136).

[47] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38); uo. II,16,23–42,63 (CCSL 32, 48–77).

retorika használatával kapcsolatban felmerülő hozzáállásbeli kérdéseknek. A pogány latin irodalomból itt is felhozható példaként Quintilianus, aki hasonló módon rákérdezett a tudományok szerepére, hasznosságára a szónoklattannal kapcsolatban.[48]

2.2. A címzetti kör kibővítésének, illetve egy átfogó keresztény kulturális programnak lehetősége

2.2.1. A kultúra általános átformálásának igénye

Mivel Ágoston nem akarta szorosan meghatározni és ezzel leszűkíteni a *DDCh* olvasóinak körét, vannak kutatók, akik Henri-Irénée Marrou vezérletével tágabb perspektívába állítják a mű keletkezésének indítékait, és a korban egy új keresztény kultúra és oktatás tervének felvázolásaként tekintenek rá.[49] Tagadhatatlan, hogy a IV. sz. végére érzékelhetővé vált a klasszikus kornak a hanyatlása, vagyis a korban általánosan használatban lévő, hagyományos oktatási rendszer forrásaira nézve idejétmúlttá vált a kereszténység IV. sz.-i társadalmi előretörésével, hiszen az irodalmi mintaként szolgáló művek a pusztulásra ítélt pogány kulturális és vallási közegben keletkeztek. A keresztény nemzedékek számára tanulmányi forrásmű gyanánt a *Szentírás* kínálkozott,[50] amely a hívő és kereső ember elé végső soron magát az embert megváltó és teljes életkora mértékére elvezető *pedagógus* Krisztust állítja példaképnek (vö. Ef 4,13). Ennek a nagyívű tervnek célja, hogy alkalmazza a pogány múlt használható (módszertani) elemeit a keresztény oktatásban, mintegy „megkeresztelve" azokat, és azokat meg is örökítse az elévülhetetlen isteni kinyilatkoztatás rendszerében. Tehát ebben nem egy *paideia*-ellenes, hanem az antik művelődés eredményeit felhasználó, de azt felül is múló mentalitás nyilvánul meg.[51]

---

[48] Vö. QUINTILIANUS, M.F., *Institutionis oratoriae libri XII*, I,10,1–49: *„Omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur, aut ex iis quae significant, id est rebus et verbis"*, vol. 1, szerk. RADERMACHER, L.–BUCHHEIT, V., Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, B.G. Teubner Verlaggesellschaft, Lipsia 1971, 56–64; magyar fordítása: QUINTILIANUS, M.F., *Szónoklattan* (ford. ADAMIK, T.–CSEHY, Z.–GONDA, A.–KOPECZKY, R.–KRUPP, J.–POLGÁR, A.–SIMON L., Z.–TORDAI, É.), szerk. ADAMIK, T., Kalligram, Pozsony–Budapest 2008.

[49] Vö. MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 331–356.387–390; ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 36–39.

[50] Vö. SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis Augustinianum 23), Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, 338.

[51] Vö. KEVANE, E., *Paideia and Anti-Paideia* 120; ALICI, L., *Il primo libro* 15.

2.2.2. A kultúra formálására vonatkozó mérsékeltebb nézetek

A zártabb vagy nyíltabb címzetti kör kérdésében, valamint a lehetséges szerzői szándékok feszültségében William M. Green áthidaló megoldásként a mű felosztását javasolja. Szerinte a hosszú keletkezési idő során a szerző megváltoztatta eredeti szándékát, amivel megváltozott a címzettek köre is: a 390-es évek végén teljes egészében kész I. és II. könyvet tágabb olvasói körnek, általában a bölcsességre törekvő kereszténynek szánta, míg a késői korszakában befejezett III. könyvet és a ráadás IV. könyvet egyházi elöljárókból álló, szűkebb csoportnak szánta, akiknek meggyőzően kellett tanítania, sőt megvédenie katolikus hitet.[52] Sajnálatos módon ezt a szándékban bekövetkező változást Ágoston nem támasztja alá a *Retractationes*-ben tett nyilatkozatában: valószínűleg az eredeti célkitűzés alapján érzett arra késztetést, hogy kiegészítse, és hogy ebben a formában fejezze be az írást.[53]

A pusztán klerikusoknak szánt mű és az átfogó keresztény kulturális és oktatási program között közvetítő elméletek közül érdemes talán Lucas M.J. Verheijen-nek William M. Green-hez képest mérsékelt álláspontját fontolóra venni, aki a címben is előforduló, és a fentiekben megvizsgált *„doctrina”* szónak a művön belüli különböző jelentéstartalommal való előfordulását vette szemügyre.[54] Ennek értelmében a H.-I. Marrou által felvetett klasszikus képzést felváltó keresztény oktatási tervnek egy művön belüli hosszú *digressio*-t vagy *excursus*t engedélyezett: miközben az *opus* nagy része közelebbről a *Biblia* értelmezéséről szól, ennek keretében szól a művelődés egyetemesebb alapelveiről is.[55] A keresztény kultúrának ez az „alapokmánya” (*„charte fondamentale”*) a II. könyv második felében található.[56] Az egész művön belül ugyanis csak itt fordul elő többes számban a *„doctrina”* szó, méghozzá öt alkalommal, míg egyes számban 15-ször, elszórtan a mű többi részében.[57] A többes számú *„doctrinae”*-nak a *„spolia Aegyptiorum”*-mal, vagyis az Egyiptomból kivonuló izraelitáknak az egyiptomiaktól zsákmányolt arany és ezüst holmijaival (vö. Kiv 12,35–36) Ágoston által

[52] Vö. GREEN, W.M., *Prolegomena*, in CSEL 80, szerk. UŐ, ALCV, Vindobona–Lipsia 1963, I–XXIX, X–XII.
[53] Miként már fentebb idéztük: ld. *De doctrina christiana*, I,1,1 (CCSL 32, 6); *Retractationes*, II,30 (4),1 (CSEL 36, 135–136).
[54] Vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana de saint Augustin*, in *Augustiniana* 24 (1974), 10–20.
[55] Vö. uo. 12.
[56] Vö. *De doctrina christiana*, II,19,29–42,63 (CCSL 32, 53–77).
[57] Vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 12.

is felvett analogikus kapcsolata alapján megállapítható, hogy a *„doctrinae”* ebben a kontextusban az eredendően pogány tudományos és kulturális ismeretek összességére vonatkozik, amelyet valamilyen módon a korábbi nemzedékektől átvettek és alkalmaztak a keresztények is.[58] Így a művön belül kivehető a különbség az általánosan vett keresztény művelődés, a *„doctrina (christiana)”*, és a klasszikus műveltség eszköztára és területe, a *„doctrinae”* között, mely utóbbinak tisztán tudományos eredményeit elismeri, a Szentírás értelmezésére – és általában a keresztény életre nézve – hasznos alkalmazását pedig támogatja a hippói püspök.

2.2.3. A kultúrterv kérdésének értékelése

Az, hogy Szent Ágoston a *DDCh*-val tudatosan és közvetlenül egy kulturális átalakulás programját és alapelveit akarta-e megalapozni, vagy hogy a művön belül legalább a tudományok kiértékeléséről szóló *digressio*-val volt-e ilyen külön szándéka, talán örök kérdés marad. Ebben, amint láttuk, a műnek szerkezeti felépítése alapján az ókori tankönyvhagyományban történő elhelyezése, illetve klerikusok számára homiletikai kézikönyvként való alkalmazhatósága sem jelent biztos támpontot. Mindenesetre, véleményem szerint a *feltételezett* program által célként kitűzött keresztény kultúra kérdésében érdemes a szerző kifejezett és közvetlen szándékát stílusát fontolóra venni, és az ítélet meghozatalában ahhoz igazodni.

A közvetlen írói szándék alapján a *DDCh* minden hívő kereszténynek szóló bevezetésnek tekinthető a módszertanilag megalapozott bibliaértelmezéshez,[59] ami hosszabb távon megfeleltethető azzal a nemes célkitűzéssel, hogy a szerző több, a *Szentírás*t magabiztosan értelmező „értelmiségi” keresztényen keresztül mélyebben meg akarta gyökereztetni elsősorban az Egyház, azután pedig a társadalom életben a keresztény igazságokat.[60] Ugyanakkor a hívek szellemi képességeit is figyelembe véve – amint azt a mű *Prooemium*a kapcsán is még látni fogjuk – Ágoston ennek az értelmiségi rétegnek a kiépülését, illetve bővülését elsősorban a klerikusoktól és szerzetesektől várhatta, akik a jámborságot tévesen értelmezve közömbösnek, sőt elutasítónak mutatkozhattak a *Szentírás* és a keresztény igehirdetés tudományos módszertani

[58] Vö. uo. 12–13. A *„doctrinae”*-nak a *„spolia”*-val való összefüggéséről a *DDCh* vonatkozó részeivel körülbelül egy időben írt *Contra Faustum*, XXII,91-ben (CSEL 25/1, 697) beszél a hippói püspök.
[59] SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 59.
[60] Vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2010, 539.

megközelítése iránt. A hippói püspök mindezt szem előtt tartva az igazi tudományosság szellemében kiszélesítette az alapvető téma és célkitűzés perspektíváját, és a valóságot átfogóan és összefüggéseiben szemlélve számba vette a kereszténységen kívüli kulturális és tudományos vívmányok és eredmények segédtudományokként az exegézisben és a keresztény életben való alkalmazhatóságát.[61] Bár tagadhatatlan, hogy tematikailag a bibliai szövegek értelmezése képezi az állandó célt és kiindulási pontot, a *DDCh* egy olyan hosszan átelmélkedett és érlelődő munka benyomását kelti, amelyben a hippói püspök kifejti lényegi álláspontját a kultúráról, annak céljáról, működéséről és módszereiről.[62]

Ragaszkodva ezekhez az alapvető megállapításokhoz – véleményem szerint – *A keresztény tanításról* írt munkát nem lehet megalapozottan egy közvetlen és egyetemes, keresztény oktatási és kulturális reform programtervének tekinteni. Ennek nem annyira formai és tartalmi, mint inkább belső bizonyítékaként felhozható Ágoston kegyelemtani álláspontja, ami alapvetően *az egész mű* megírását jellemezte. A hippói püspök ugyanis az írás kezdeteitől többször felhívja a figyelmet a kegyelemre való ráhagyatkozást is kifejező alázatnak (*humilitas*) mint emberi és kutatói alapmagatartásnak a fontosságára, amit a *Vallomások* hangvétele alapján elsősorban önmagára igyekezett alkalmazni. Nem valószínű továbbá az sem, hogy idős korában ilyen nagyívű tervek derenghettek fel lelki szemei előtt, amikor úgy döntött, hogy az eredeti vázlat alapján befejezi félbemaradt írói vállalkozását. A munka hátterében tehát közvetlen írói szándékként az exegézis – és vele a keresztény hit – tudományosságának és taníthatóságának igazolását kell feltételeznünk, ahol az emberi erőfeszítésnek együtt kell működnie a kegyelemmel.

3. A *Bevezetés* tartalmi elemei: a vállalkozás elismertetése

A *Bevezetés*ben – miként azt már fentebb az írói szándék vizsgálatánál is láttuk – Szent Ágoston azzal a célkitűzéssel indít, hogy szeretné bizonyos szabályok (*praecepta*) átadásával segíteni azokat, akik képesek önállóan is tanulmányozni a *Szentírás*t.[63]

[61] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro del* De doctrina christiana*,* in «De doctrina christiana» di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11), Città Nuova/Augustinus, Roma 1995, 39–79, 40–41.

[62] Vö. MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 332.

[63] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 1 (CCSL 32, 1). A hippói püspök a tudományos feltárás kapcsán *praecepta*-ról beszél a tyconiusi misztikus *regulae* helyett, amelyek előbb a Szentlélek eszközeiként szolgáltak a mélyebb jelentés elrejtésében (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Prooemium: *„Sunt enim quaedam regulae mysticae quae uniuersae legis recessus obtinent et ueritatis thesauros aliquibus inuisibiles faciunt…"* (SC 488, 130–133)).

Kezdeményezése a rendszerezett, tudományos alapú bibliai exegézisre annyira újszerűnek tűnhetett egyesek szemében, hogy miután tömören meghatározta írói tevékenysége célját, a *Prooemium* további részében inkább azokra irányítja a figyelmet, akik értetlenkedve vagy akár elutasítóan tekintenek munkájára. Ebből kiolvasható a *praesumptio* retorikai fogása, amellyel azoknak akar elébe menni, akik munkáját értetlenkedéssel fogják fogadni, illetve *gyaníthatóan* kritikával fogják illetni: ha az írás nem is szól mindenkinek, mégis általában véve hasznos mind a megírása, mind pedig a tanulmányozása.[64] Ezzel azonban nemcsak egyéni vállalkozása mind szélesebb körű elismertetéséért küzd, amellyel ismételten igazolja inkluzív, bátorító magatartását minden őszinte érdeklődés és igyekezet felé,[65] hanem egy ponton túl a tanítás szolgálatának egyetemes létjogosultságáért is szellemi harcot, párbeszédet folytat potenciális ellenzőinek különböző csoportjaival.

3.1. A kritikusok csoportjai

3.1.1. A tudományosság elfogadtatása a bibliaértelmezés terén

Az a kifejezett szándék, hogy eszmefuttatásai révén hatékony érvekkel kívánta védelmébe venni a *Szentírás* szisztematikus vizsgálatát, és fegyvertényekkel akarta felruházni a szent szövegek önálló tanulmányozására fogékony személyeket azokkal szemben, akik akarva-akaratlanul eltántorítják őket e nemes tevékenységtől,[66] arra enged következtetni, hogy Ágoston bevezetőjében nem egyszerűen egy retorikai fogásról van szó, hanem munkáját illetően valós kihívásként tekintett a különböző egyházi körök részéről várható hideg, elutasító magatartásra. A hippói püspök tehát – ha nagy vonalakban is – szemügyre veszi műve megértésére vonatkozóan az általánosabb képesség-, illetve képzettségbeli, valamint korának szellemáramlataihoz köthető felfogásbeli akadályokat, amelyek alapján a kritikusokat három csoportba sorolja.[67] Fontos megjegyezni, hogy Ágoston itt elsősorban nem a hívek közötti általános megkülönböztetéssel él, mint ahogyan más szerzők a beavatottság és szellemi képességek

[64] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 59.
[65] Ez az inkluzív magatartás megerősíti azt az álláspontot, hogy Ágoston nem akarta szorosan behatárolni és ezzel leszűkíteni a *DDCh* olvasóinak körét, jóllehet ebből még nem lehet alátámasztani H.-I. Marrou elméletét, miszerint a mű egy egyetemes keresztény kultúra felépítésére szolgál.
[66] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 1 (CCSL 32, 1).
[67] Ld. uo. Prooemium, 2 (CCSL 32, 1–2).

alapján alapvetően kateketikai megfontolásból osztályokba sorolták őket, hanem a különböző felfogásbeli irányzatokat és követőiket igyekezett beazonosítani. Peter Prestel mindhárom csoportot egyfajta „karizmatikus fundamentalizmusra" (*„charismatischer Fundamentalismus"*) vezeti vissza, amelyet megalapozhat egyfajta értetlenség, úgy, mint az első két csoport esetében, de lehetnek eleve elvi és tekintélyi gyökerei.[68] A csoportok által képviselt ellenvetéseknek aztán igyekszik sorban röviden meg is felelni.

3.1.2. A szabályokat érteni nem tudók csoportjai

A kritikusok első és második körét a mélyebb összefüggéseket – nevezetesen a hippói püspök által felvázolt szabályokat – nem, vagy csak nehezen értő emberek alkotják, akik gyakorlatilag az emberek többségét képviselik, és akik így lényegileg nem is címzettjei az írásnak.[69] Ők bár szeretnének, mégsem képesek tudományos irányelvek mentén önálló és megalapozott szövegértelmezést lefolytatni. Ágoston eredeti címzéséből kiindulva őket úgy lehetne jellemezni, hogy *volentes sed non potentes*. Az első csoport tagjai magát a bemutatásra kerülő szabályokat sem képesek megérteni; őket jellemzi a szerző azzal a hasonlattal, hogy a csillagos égre felmutató csillagásznak még az ujját sem látják, nemhogy az égitestet, amire rámutat.[70] Ehhez illeszkedik a második csoport, melynek tagjai bár megértik a szabályokat, azokat nem képesek helyesen alkalmazni; ők azok, akik bár az ujját látják, az égitestet, amire mutat, már nem. Az ilyen akadályoztatott látású emberek nehézségein a szerző nem tud közvetlenül segíteni, ezért inkább alázatos imára inti őket, hogy Isten gyújtson szemükben fényt az ilyen fajta látáshoz, és a saját képtelenségük miatt ne ítéljék feleslegesnek a felkínált módszertant.[71] Ők tehát továbbra is más hiteles tanítók felfedezéseire, értelmezéseire kénytelenek támaszkodni a *Szentírás* titkainak felismeréséhez, ha nem akarnak megalapozatlan megállapításokra jutni, melyekkel hamis illúziókba ringathatják magukat, és rosszabb esetben félrevezethetnek másokat is.

Amikor a hippói püspök hermeneutikája megértése végett imádságra hívja az emberek jelentős részét, akkor ezzel egyértelművé teszi, hogy a szabályok alkalmazása

---

[68] Vö. PRESTEL, P., *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in "De doctrina christiana"* (Studien zur klassischen Philologie 69) szerk. VON ALBRECHT, M., Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, 38–47; ALICI, L., *Il primo libro* 19.
[69] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 76.
[70] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 3 (CCSL 32, 2).
[71] Ld. uo.

nem nélkülözheti az isteni kegyelmet a *Szentírás*nak helyes és hiteles értelmezésében, hiszen már maguknak a szabályoknak a megértését és alkalmazását is kegyelemnek tekinti. A módszeres feltárás és a közvetlen megvilágosodás nem állnak ellentétben egymással, előbbi inkább léptéket és keretet ad az utóbbinak. A módszertan alkalmazásának képessége – az emberi természetben elültetett, mélyebben gyökerező kegyelmi adománynak – *karizmá*nak tekinthető. Ez azt a látszatot keltheti, mintha a szabályok mentén haladva az ember teljes egészében a maga képességeire és erőfeszítéseire lenne utalva, ami miatt az elért eredményeket sajátjának tekintve önelégülten fel is fuvalkodhatna. Az exegéta számára tehát a saját lelki haszna érdekében elengedhetetlen az alázat.

3.1.3. A szabályokat értékelni nem akarók csoportja

Ezzel szemben, sok ember nem képes a saját alkati, illetve kegyelmi fogyatékosságát belátni, és ahelyett, hogy alázatosan elismernék a szakavatottak eredményeit, az alkalmazandó szabályokat tartják hibásnak vagy feleslegesnek. Ez az olykor még gőgbe is átcsapó, a tudományos módszertant lenéző magatartás visz el a harmadik csoporthoz, akik elvi alapon tagadják a tudományos módszertan szükségességét a bibliakutatás terén. Ágoston, miután röviden lerendezi az első két csoport kérdését, rögtön át is tér a harmadik csoport *elképzelt vagy valós*[72] tagjaival folytatott vitára. Ugyanis az utóbbiak között, illetve az ő hatásukra lehettek olyan keresztények, akik – ismét a mű eredeti címzéséből kiindulva *valentes neque tamen volentes* – bár képesek lettek volna a tudományos megalapozottságú exegézisre, azt elvetették, mert feleslegesnek, elégtelennek, esetleg önmagukhoz méltatlannak tartották. Általuk tehát még gyarapodhatott a munkáját pozitívan értékelő és hasznosan alkalmazó olvasók köre. Ők azzal érveltek az exegetikai szabályok használata ellen, hogy a nehezen érthető részeket és mélyebb összefüggéseket külön isteni beavatkozásra, kegyelmi adomány (*karizma*) alapján képesek közvetlenül és pontosabban megérteni, mintha a módszertan ellenkezne a kinyilatkoztatás természetével.[73] A kinyilatkoztatást csak kinyilatkoztatás útján akarják értelmezni. Ezeket az embereket elsősorban egy tudományossággal

[72] A szerző által levezetett érvelés természetére nézve kapcsolatba hozható Szent Pálnak a „feltámadás tagadóival" az 1Kor 15-ben folytatott vitájával, ahol az Apostol sokkal inkább egy téves nézettel, mintsem egy közelebbről meghatározható történelmi csoportosulással száll szembe. Szent Pálnak és Szent Ágostonnak is az a célja, hogy bemutassa egy veszéllyel fenyegető „ellenséges" nézet abszurditását.
[73] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 2 (CCSL 32, 1–2).

szembeni előítélet, illetve egyfajta – az isteni dolgok megértésével kapcsolatos – elbizakodottság vezérelte, amely valamiképpen visszájára is fordította a kegyelem természetét azzal, hogy függetlenedni akart a természetben adott isteni adományoktól, és nem fogadta el alázatosan az ilyen közvetettséget[74].

Ennek a „karizmatikus" felfogásnak a képviselői lehettek a bő másfél századdal korábban Afrikában még burjánzó montanista[75] és tertulliánus[76] körök szellemi örökösei, akik közül Ágoston korában kiemelkedtek a priszcilliánusok[77]. Az Ágostonnal kortárs monasztikus-aszketikus mozgalom élén Nyugaton Johannes Cassianus († ~435) állt, aki a lelki tudományt (*scientia spiritalis*), vagyis a *Szentírás*sal való értelmes foglalkozást karizmatikus alapokra helyezte, az emberi tudományt (*humana doctrina*) és a világi képzést (*eruditio saecularis*) pedig önmagában alkalmatlannak ítélte a szent szövegek igazi megértésére, amihez mindenekelőtt a hit ajándékára van szükség.[78] Cassianus tehát az igaz tudás elsajátításában sokkal inkább előnyben részesítette az erényes élet gyakorlatát az elméleti kérdésekkel és megfontolásokkal szemben, míg Ágoston esetében komoly szerep hárul az elméletre az erényes élet megalapozásában.[79] Ez érthető abból, hogy a szerzetesek nem annyira dogmatikai-exegetikai kérdések miatt, hanem inkább saját lelki- és imaéletük elmélyítésére használták a *Szentírás*t.[80] Viszont ami a szerzeteseknél eszköz a *Szentírás* megértéseben, az Ágostonnál az értelmezői tevékenység célja: magának a kinyilatkoztatásnak komoly morális implikációi vannak,

---

[74] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 19.

[75] A montanizmus II–III. sz.-i, kis-ázsiai eredetű mozgalom volt, amely a Kübelé-kultuszból megtért alapítóvezére, Montanosz (Kr. u. II. sz.) után kapta a nevét. Célja volt a kezdeti karizmatikus Egyház újjáélesztése, melyet felfokozott eszkatológikus várakozás és az ennek megfelelő szigorú aszketikus felfogás kísért. Eksztatikus prófétáik vezetése és azok közvetlen kinyilatkoztatásai alapján függetleníteni akarták magukat a hivatalos egyházi hierarchiától (vö. VANYÓ, L., art. *montanizmus*, in *MKL*, vol. 9, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2004, 312). Talán ez a közvetlen illumináció iránti igény az, ami miatt kapcsolatba hozható Ágoston vitapartnereivel.

[76] Tertullianus († 220 körül) karthágói származású egyházi író 207 körül szakított a nagy Egyházzal és saját aszketikus közösséget alakított ki maga körül, majd csatlakozott a montanistákhoz (vö. VANYÓ, L., art. *Tertullianus*, in *MKL*, vol. 13, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2008, 897–900). Tertullianus klasszikus műveltség és tudomány iránti ellenszenve és karizmatikus beállítottsága alátámaszthatta a közvetlen isteni megvilágosítás szükségességét.

[77] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 80–82. Priscillianus († 385), jóllehet maga is avilai püspökként az egyházi hierarchia tagja volt, azt vallotta, hogy a tanítói megbízás nem korlátozódik a felszentelt papságra, mivel a tanító magától Istentől kapja meg a felhatalmazást külön isteni adomány révén. A karizmatikus prófétaság eszménye nagy mértékben hathatott a kánoni Írások egyéni értelmezésére, amelyet – sokszor a szószerinti értelmezés rovására – erős, már-már önkényessé váló allegorézis jellemzett.

[78] Vö. IOHANNES CASSIANUS, *Conlationes XXIV*, 14, 9–10 (CSEL 13), szerk. PETSCHENIG, M., ALCV, Vindobona 1886, 407–411; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 78.

[79] Vö. *De doctrina christiana*, I,39,43: *„Homo itaque fide et spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos."* (CCSL 32, 31); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 80.

[80] Ld. uo. 83.

mivel az a hiteles Isten- és emberszeretet megélése révén az értelmes életet hívatott elősegíteni. Így juthatott el a hippói püspök arra a megállapításra, hogy aki az isteni erényeket zavartalanul gyakorolja, annak csak mások tanítása végett van szüksége a *Szentírás*ra.[81]

3.2. Az emberi közvetítés méltósága

3.2.1. Az emberek közötti kommunikáció szerepe az Istennel való kapcsolatban

Bárki is essen tehát a harmadik csoport meghatározása alá, a hippói püspök velük kiemelten foglalkozik, és szellemi párbeszédben igyekszik őket az emberi közvetítés szükségességéről meggyőzni. Ezt Ágoston alapvetően az emberi méltósággal támasztja alá, amelyet védelmébe is vesz. Isten ugyanis maga ruházta fel az embert természetes képességekkel, és Ő tette az embert természetfeletti ajándékainak nemcsak befogadójává, hanem közvetítőjévé is. Bár Isten képes az ismereteket közvetlen kegyelmek útján átnyújtani, miként arról a szentekkel kapcsolatban történetek keringenek,[82] mégsem becsülhetjük alá a könyveket és magát az olvasás képességét, amely a legtöbb ember szellemi gyarapodásának rendes eszköze, és amelyre emberek tanítják meg az embert. Ennél is alapvetőbb a beszéd képessége, illetve az anyanyelv elsajátítása, amely szintén emberek révén bontakozik ki.[83] Ennek mintájára az átlagkeresztény a lelki életben nem várhatja el, hogy a pünkösdi nyelvcsoda (vö. ApCsel 2,6–11) vele is megtörténjék a Szentlélek ajándékának bizonyítékaként.[84]

Elmarasztalást érdemelnek gőgjük (*superbia*) miatt azok az emberek, akik a hit átadásának és ápolásának megszokott kereteit és bevett eszközeit magukhoz méltatlannak tartják az isteni ismeretek elsajátításában, és hálátlanságukkal és elvárásaikkal az Istent kísértik. Isten ténylegesen felhasználja az embert az Ő igazságainak és kegyelmeinek közvetítésére. Ágoston szentírási példákkal is szemlélteti, hogy Isten emberi közvetítők kezeire bízta azokat, akiket már előzőleg, de a későbbiekben is különleges lelki

[81] Vö. *De doctrina christiana*, I,39,43: *„Homo itaque fide et spe et caritate subnixus eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos."* (CCSL 32, 31).
[82] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 4 (CCSL 32, 2–3). Szent Ágoston itt példaként hozza fel Remete Szent Antalt, akiről *Vallomásai*ban is megemlékezik (vö. *Confessiones*, VIII,6,14 (CSEL 33, 180–183); ld. uo. VIII,12,29 (CSEL 33, 193–196)), és egy ismeretlen hívőt, akik Istentől különleges oktatásban részesültek.
[83] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 5 (CCSL 32, 2–3).
[84] Ld. uo.

adományokban, kiváltságokban részesített.[85] Azáltal, hogy az emberekre közvetítő feladatott bízott, Isten a gyakorlatban is megerősítette az ember eredeti – majd a szentségek által új szintre emelt – méltóságát (*humana condicio*), mely által *mint templomokból* (vö. 1Kor 3,16) szól a világban és mélyíti el az emberek közötti közösséget.[86] Az emberi méltóság alapja a személyesség, amely képes személyes kapcsolatot létesíteni nemcsak az emberekkel, hanem elsősorban Istennel, aki az emberi, személyes lét közvetlen forrása. Az ősbűn, illetve áteredő bűn következménye, hogy az ember többé nem *particeps Dei*-ként születik, viszont megmaradt *capax Dei*-nek, vagyis, ha nem is közvetlenül, de továbbra is megismerheti Istent. Ágoston szerint az emberi közvetítők bevonása nem egyszerűen az ősbűnből fakadó szükséglet, hanem Isten akaratából az emberi gőg megfékezésére szolgál, és az embert alázatra neveli.[87] A tanuláshoz tehát alázatra is szükség van, amelyre példaként szolgál Mózes, aki készségesen elfogadta pogány apósának, Jetrónak tanácsát (Kiv 18,13–26), mert minden igaz kijelentést vissza lehet vezetni Istenre.[88] Miként a későbbiekben is látni fogjuk, Mózes alakja és személyes fejlődése, illetve a kivonulás eseményeinek dinamizmusa – akár szó szerint, akár képletesen magyarázva – fontos szerepet töltenek be a tudományokhoz való helyes hozzáállás kérdésében.[89]

---

[85] Ld. uo. 6–7 (CCSL 32, 4–5). A hippói püspök példaként hozza Szent Pál apostol megtérésének egész folyamatát: bár rendkívüli eseménynek volt részese a damaszkuszi úton, mégis egy embernek, Ananiásnak a gondjaira lett bízva, aki kiszolgáltatta neki a keresztség szentségét, ami a megvilágosítást jelentette számára (vö. ApCsel 9,1–19). De példaként szolgál Kornéliusz százados esete is, akinek, jóllehet angyal közvetítette Isten üzenetét, mégis Isten megkívánta tőle azt is, hogy hozassa el magához Szent Péter apostolt, aki nemcsak a szentségekben részesítette őt, hanem feltárta előtte az üdvösség útját, amelyet az isteni erények jelölnek ki (vö. ApCsel 10). Ágoston említi, hogy „isteni sugallatra" (*suggestione divina*) szegődött Fülöp diakónus az etióp kincstárnok mellé, hogy neki Izajás próféta könyvének egyik homályos részét, a „Szenvedő Szolga énekét" (vö. Iz 52,13–53,12) megmagyarázza (vö. ApCsel 9,26–38).

[86] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 6 (CCSL 32, 4). Ágoston itt *„humana condicio"* alatt nem az „emberi sorsot", az ember aktuális – bűnbeesés utáni – állapotát érti, hanem az ember létéül szabott „feltételeket", magának az embernek a teremtésben megállapított adottságait, amelyek az ember lényegéhez tartoznak, így – ha torzulásokkal és korlátozásokkal is – a bűnbeesés ellenére is megmaradtak, ahogyan a bennük gyökerező méltóság is (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 87–89).

[87] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 87–89.

[88] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 7 (CCSL 32, 4–5). Jetró, azzal, hogy azt tanácsolta vejének, hogy ossza meg másokkal a bíráskodás terhét, gyakorlatilag a szubszidiaritás elvének alkalmazását szorgalmazta a nép kormányzásában, vagyis, hogy a magasabb fórum segítse elő az önszerveződést a közösség alacsonyabb szintjein, és csak ott avatkozzon be, ahol helyi szinten nem megoldható problémával szembesülnek (vö. DIÓS, I., art. *szubszidiaritás*, in *MKL*, vol. 13, 503).

[89] A *DDCh* II. könyvében a pogányoktól származó tudományos ismeretek felhasználása mellett az egyiptomiaktól zsákmányolt javak (*spolia Aegyptiorum* – vö. Kiv 12,35–36) allegorikus értelmezésével érvel a szerző (vö. *De doctrina christiana*, II,40,60–61 (CCSL 32, 73–75)).

3.2.2. Az alázat kritériuma a tudás merítésében

Tudományos vállalkozásának tehát a lehető legtudományosabb módon, vagyis lehetséges kritikusainak logikus felosztása és analízise mentén, valamint biblikus–teológiai alapon igyekszik a hippói püspök érvényt szerezni. Ez pedig végső soron az igazi vallásosság (*pietas*) tudományokkal való összeegyeztethetőségének bizonyítására irányul, aminek kérdése – felszínesen kezelve – az egyébként érteni tudó olvasóközönség körében a legnagyobb bizonytalanságot és elutasítást eredményezhette. Ágoston ezért a tudás megszerzésének lehetséges útjait egységesen az alázat kritériumának vetette alá, ami nélkül nincs meg az ismeretek el- és befogadásához szükséges igazi odafordulás a másikhoz, legyen az Isten vagy ember. Szerzőnk tehát elismeri egyfelől a közvetlen adományból szerzett bibliai ismereteket, amennyiben az ember Isten, és nem saját dicsőségét keresi bennük, és ezáltal közelebb kerül Istenhez.[90] Másfelől viszont a szabályok alkalmazása, a tanulás, és általában az alázatos közvetítő szerep nemcsak Istenhez visz közelebb, hanem az embertársakhoz is. A megszerzett ismeret *szellemi kincsként* indít önmaga megosztására a felebaráti szeretet útján,[91] így azok is késztetést éreznek mások felvilágosítására, akik közvetlen módon tettek szert isteni tudásra, és nem gondolják, hogy megsemmisítik másokban Isten kegyelmi működését azzal, hogy megosztják felismeréseiket azokkal, akik ezekben nem külön isteni adomány révén részesültek.[92] A hippói püspök csak abban tér el a „karizmatikusoktól", hogy nemcsak azt adja át másoknak, amit megértett, hanem azt is, amivel mások önállóan is megérthetnek. Ő – az igazi tanító hasonlatát alkalmazva magára – nem elégszik meg azzal, hogy a bármely módon birtokába jutott bibliai ismereteit csak „hangosan felolvassa" másoknak, hanem magára az értő magánolvasásra is meg akar tanítani másokat.[93] Mindkét esetben –

---

[90] Ld. uo. Prooemium, 8 (CCSL 32, 5).

[91] Alkalmazható így a tudásra is a jó (isteni) természetére vonatkozó skolasztikus – főleg Aquinói Szent Tamás († 1274) által idézett – megállapítás: *„Bonum est diffusivum sui esse."* (vö. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, p. I, q. 5, a. 4, in *Doctoris Angelici Divi Thomae Aquinatis Opera Omnia*, vol. 1, szerk. FRETTÉ, S.E.–MARÉ, P., Ludovicum Vivés, Paris 1871, 37–38; magyar fordítása: AQUINÓI SZENT TAMÁS, *Summa Theologiae. Prima pars 1–2.* / *A teológia foglalata. Első rész 1–2.*, (ford. TUDÓS-TAKÁCS, J.), Telosz, Budapest 1994).

[92] Ld. uo. Ágoston a megszerzett tudás kamatoztatását látja a továbbadásban, és utal a szolgák elszámoltatásáról szóló jézusi példabeszédre (vö. Mt 25,27; Lk 19,23).

[93] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 8–9 (CCSL 32, 5–6). A Szentírás rejtelmeit kutató tevékenységében és a „hangtalan" olvasásban példaképül szolgálhatott Szent Ágoston számára Szent Ambrus († 397) milánói püspök, akiről csodálattal emlékezett meg a nem sokkal később írt *Vallomásai*ban (vö. *Confessiones*, VI,3,3: *„et occultum os eius, quod erat in corde eius, quam sapida gaudia de pane tuo ruminaret, nec conicere noueram nec expertus eram.… cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, uox autem et lingua quiescebant."* (CSEL 33, 116)).

a „karizmatikus” és a „technikai” úton is – az ember ugyanazt az Igazságot kívánja megközelíteni, aki bár emberré lett (vö. Jn 14,6), Istenként mégis mindig felül fogja múlni az ember képességeit, így kizárólagos és kimerítő birtoklása az ember részéről hazugság.[94] Tehát ami az ember számára hozzáférhetővé válik, az így is, úgy is Isten ajándéka.[95] A szerző célja csak annyi, hogy először is a feltárásban – de a későbbiekben a feltártak továbbadásában is – azáltal adjon önállóságot, hogy közben a téves félreértés és félreérthetőség lehetőségét kiküszöböli.[96]

[94] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 19–20.

[95] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 8: *„Quid enim habemus quod non accepimus? Quod si accepimus, quid gloriamur quasi non acceperimus?* (vö. 1Kor 4,7)*”* (CCSL 32, 5).

[96] Ld. uo. 9: *„sibi, quod opertum est, retegatur, sed quibusdam uestigiis indagatis ad occultum sensum sine ullo errore ipse perueniat aut certe in absurditatem pravae sententiae non incidat.”* (CCSL 32, 6); ALICI, L., *Il primo libro* 20.

II. FEJEZET: AZ EXEGÉZIS DOGMATIKAI ÉS ERKÖLCSTANI ALAPJAI. A *DDCH* I. KÖNYVÉNEK TARTALMI ELEMEI

1. Az I. könyv és az egész mű filozófiai és teológiai szemléletmódja: a létezők különböző felosztásai

Az apologetikus *Prooemium*ot követően Szent Ágoston az I. könyv kezdetén gyakorlati szempontok alapján folytatja a mű bevezetését, mégpedig a felosztás (*diairesis/partitio*) módszere alapján. A tárgyalás kezdetén mintegy gyújtópontba sűrűsödnek azok az elvek, amelyeket alapvetően határozzák meg a különféle témák kifejtésének folyamatát. A *modus inveniendi* mellett itt már nyíltabban beszél a *modus proferendi*-ről is, amelynek tárgyalására a későn formát nyert IV. könyvben kerül sor.[97] Ez a tematikus és módszertani felosztás megfelel az elmében „bennlévő" és a „kimondott" ige közötti (λόγος ἐνδιάθετος – λόγος προφορικός, *verbum interius/exterius*) eredetileg sztoikus megkülönböztetésnek, amit a későbbiekben – ekkor már több évszázados keresztény hagyomány alapján – az isteni Logosz anyagtalan születésének szemléltetésére alkalmaz Ágoston.[98]

Ugyanakkor szerzőnk a mű szövegértelmezéssel foglalkozó (*modus inveniendi*) részének, valamint az I. könyvnek alapvető „tematikus tervét" is felvázolja az első fejezetekben. Eszerint a létezőket el lehet választani különböző nagy fogalmi törésvonalak mentén: önmagukban és másra utaltságukban lehetnek dolog és jelek (*res–signa*), rendeltetésük szerint lehetnek használat vagy élvezet tárgyai (*uti–frui*), egymással való viszonyuk végső alapja pedig a szeretet.[99]

1.1. A vizsgálódás fő tárgyai: res et signa

A hippói püspök tehát az I–III. könyvben a bibliai szövegek értelmének feltárásáról (*invenire*) értekezik, amely mindenekelőtt a dolgok (*res*) és jelek (*signa*) helyes

[97] Vö. *De doctrina christiana*, I,1,1: *„Duae sunt res, quibus nititur omnis tractatio Scripturarum, modus inueniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt. De inueniendo prius, de proferendo postea disseremus."* (CCSL 32, 6); uo. IV,1,1 (CCSL 32, 116); *Retractationes*, II,30 (4),1 (CSEL 36, 136).

[98] Vö. *De doctrina christiana*, I,13,12 (CCSL 32, 13); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 149.

[99] Vö. PRESS, G.A., *The Content and Argument of Augustine's De Doctrina Christiana*, in *Augustiniana* 31 (1981/3-4), 165–182, 170; ALICI, L., *Il primo libro* 20.

megkülönböztetésén és összekapcsolásán alapszik az egész kinyilatkoztatás fényében.[100] Bár Ágoston gondolkodásmódjára megtérésének kezdetén nagy mértékben hatott az (neo)platonikus filozófia, mégis nyitott maradt egyéb bölcseleti iskolák iránt is, hiszen alapbeállítottságát nem egy filozófiai irányzat, hanem a Jézus Krisztusban való hit határozta meg. Ennek is köszönhető az az inkább arisztotelészi szellemiségre valló realizmus, amivel képes a dolgokat (*res*) önmagukban, a különféle természetes és természetfeletti érzékek és képességek révén felfogott tapasztalat útján egységesen kezelni. Korai írásaiban bár megjelenik a platóni dichotómia, amely nem választja el a dologokat ideájuktól, fogalmi valóságuktól, csak különbséget tesz köztük aszerint, hogy a tapasztalati vagy szellemi világhoz tartoznak-e. Így a *De magistro* fogalma szerint a dolgok közé tartozik minden, amit a test érzékével vagy értelemmel felfogunk.[101] Ez a meghatározás a dialektikáról szóló rövid írásában kiegészül azzal, ami, illetve aki mindkettő elől valamiképpen el van rejtve (*latet*), vagyis az isteni valósággal, amely a létezők hierarchiájában a szellemiek, illetve a fogalmi valóság fölött helyezkedik el (*transcendens*).[102] Ez a végső Valóság mint dolog a tudomány és minden emberi törekvés megalapozója és célja.

A *DDCh*-ban a dolgok fogalmáról nem abszolút értelemben, hanem a jelek (*signa*) összefüggésében beszél a szerző: egyrészt azok a létezők, amelyek teljes mértékben önmagukat, egyedi lényegüket képviselik, nem helyettesíthetők be mással, és nem más dolog, tartalom jelölésére szolgálnak;[103] másrészt dolgok maguk a jelek is, amelyek az érzéki megtapasztalás útján valami máshoz vezetnek.[104] Ez a nyelvészeti megközelítés összefüggésbe hozható a *De magistro* 4,8 fejtegetésével, ami a különféle érzékek útján felfogott jelek és az általuk jelzett valóságok közötti különbségre mutat rá (*signa et*

---

[100] Vö. *De doctrina christiana*, I,2,2: *„Omnis doctrina uel rerum est uel signorum, sed res per signa discuntur."* (CCSL 32, 7). Ez a felosztás származhat Quintilianus beszédre vonatkozó felosztásának kiterjesztéséből (vö. QUINTILIANUS, *Institutionis oratoria*, III,5,1: *„Omnis autem oratio constat aut ex iis quae significantur, aut ex iis quae significant, id est rebus et verbis"*, vol. 1, 137).

[101] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De magistro liber unus*, 12,39: *„omnia, quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intellegibilia siue, ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritalia nominamus."* (CCSL 29), szerk. DAUR, K.-D., Brepols, Turnholt 1970, 155–203, 196–197; magyar fordítása: AURELIUS AUGUSTINUS, *A tanítóról* (ford. VANYÓ, L.), in AURELIUS AUGUSTINUS, *Fiatalkori párbeszédek* (ÓÍ 11), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1986, 265–316.

[102] Az utóbbi években egyre elfogadottabb a sokáig hamisnak (*spurium*) tartott *De dialectica* ágostoni eredete (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 167; GRYSON, R., *Répertoire général des auteurs ecclésiastiques latins de l'antiquité et du haut Moyen Âge*, vol. 1, Herder, Freiburg im Breisgau 2007, 211). Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Principia dialecticae*, 5: *„Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet."* (PL 32), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1877, 1409–1420, 1410.

[103] Vö. *De doctrina christiana*, I,2,2: *„Proprie autem nunc res appellaui, quae non ad significandum aliquid adhibentur..."* (CCSL 32, 7).

[104] Ld. uo. II,1,1: *„Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus…"* (CCSL 32, 32).

significabilia).[105] Mindebből egyfelől az következik, hogy a dolgok ontológiailag megelőzik a jeleket: csak létező dolgok tölthetnek be jel funkciót, amelyek más dolgokról beszélnek, szellemi többletet hordoznak.[106] Másfelől pedig a *DDCh* I. könyvének értekezése arra szolgál, hogy valós tartalommal, Istennel és a teremtett világgal töltse fel a „dolgok" fogalmát, és az így ne korlátozódjon a nyelvészeti, sztoikus πρᾶγμα tartalmára.[107]

1.2. A dolgok teleologikus felosztása: uti vel frui

Ontológiai alapon tehát Ágoston az I. könyvben először is magukról a dolgokról (*res*) értekezik,[108] lefektetve az exegézis és – amennyiben szélesebb perspektívába helyezzük a művet – egy „keresztény oktatási terv" dogmatikai és morális alapjait.[109] Ezek tekinthetők ugyanis a későbbiekre nézve a bibliaértelmezés *a priori* feltételeinek, ami így a keresztény hagyományba ágyazottan egy – a modern hermeneutika fényében – *a posteriori* szövegértelmezést tesz lehetővé, vagyis, hogy a mélyebb összefüggések ismeretében mit kell a *Szentírás*ban megérteni.[110] Ebben a helyét tematikailag és szerkezetileg önmagában is megálló könyvben a hippói püspök az Egyházra bízott kinyilatkoztatás fényében értékeli a „dolgokat", melyeket a pogány morálfilozófiából, Platón († Kr. e. 347), Cicero († Kr. e. 43) és Marcus Terentius Varro († Kr. e. 26 körül) által ihletett osztályokba sorol, a „legfőbb Jóra" (*summum bonum*), vagyis Istenre mint célra való irányultságuk alapján.[111] Így alakul ki a dolgok felosztásában három kategória: az élvezetre (*frui*) és a használatra (*uti*) szánt létezők csoportja, valamint azoké, akik cselekvőkként a kettő között állnak, vagyis képesek „élvezni" és „használni" másokat (*frui et uti*); utóbbiak közé tartozik az ember.[112] Az élvezetre való „dolgok" boldoggá tesznek minket, a használatra szántak pedig elsegítenek a boldogsághoz (*eudaimonia*). A kettő felcseréléséből származik az erkölcsi rossz és eltévelyedés, vagyis amikor a használatra szánt, alacsonyabb rendű dolgok szeretetében a valódi célunktól elmaradunk,

[105] Vö. *De magistro*, 4,8 (CCSL 29, 165–166).
[106] Vö. *De doctrina christiana*, I,2,2: *„Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est…"* (CCSL 32, 7).
[107] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 168.
[108] Ld. uo. I,2,2: *„prius de rebus, postea de signis disseremus, memoriterque teneamus id nunc in rebus considerandum esse, quod sunt, non quod aliud etiam praeter se ipsas significant."* (CCSL 32, 7–8).
[109] Vö. KEVANE, E., *Paideia and Anti-Paideia* 168; ALICI, L., *Il primo libro* 20.
[110] Vö. ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 87–92; PRESS, G.A., *The Content and Argument* 170.
[111] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 60.
[112] Vö. *De doctrina christiana*, I,3,3–4,4 (CCSL 32, 8); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 122.

és el is térünk.[113] Ez azzal a súlyos következménnyel járhat, hogy a testi és mulandó állapotból, amikor vándorokként *„távol járunk az Úrtól”* (vö. 2Kor 5,6), nem érünk el végső célunkhoz, örök szülőhazánkba (*redire in patriam*), ahol igazi boldogságunkat megleljük.[114] *„Az élvezetre való törekvés révén tehát a legfőbb jó eszkatológikus meghatározást kap, azaz csak a kinyilatkoztatás által és a hívők közösségében érhető el.”*[115] Ebből az is nyilvánvaló, hogy az ágostoni ismeretelmélet nemcsak az ember természetes adottságaira és képességeire hagyatkozik, hanem a megváltás, a kegyelem és általában az Isten és az ember közötti közvetítés (*mediatio*) szükségességét is figyelembe veszi.[116] Enélkül – bűntől való megsebzettsége miatt – az ember nem képes helyes értékítéletet hozni és „élvezete” egyedüli méltó „tárgyához” igazodni. Tehát a hívő keresztény a természetfeletti hit útján nemcsak a létezők közötti ontológiai hierarchiát ismeri fel (*res fidei*), hanem képes magában kialakítani a szeretetnek egy morális természetű hierarchiáját is (*res caritatis*), amely meghatározza az embernek az egyes létezőkre és azok esetleges összetevőire (test és lélek) irányuló cselekvésének minőségét (*ad utendum – ad fruendum*).[117]

---

[113] Vö. *De doctrina christiana*, I,3,3: *„si eis, quibus utendum est, frui uoluerimus, impeditur cursus noster et aliquando etiam deflectitur, ut ab his rebus, quibus fruendum est, obtinendis uel retardemur uel etiam reuocemur inferiorum amore praepediti.”* (CCSL 32, 8); *De civitate Dei*, XV,7: *„Boni quippe ad hoc utuntur mundo, ut fruantur Deo; mali autem contra, ut fruantur mundo, uti uolunt Deo; qui tamen eum uel esse uel res humanas curare iam credunt. Sunt enim multo deteriores, qui ne hoc quidem credunt.”* (CCSL 48, 461).

[114] Ld. uo. I,4,4 (CCSL 32, 8); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 60. Bár a páli idézettel a hippói püspök egyértelműen a keresztény kinyilatkoztatáshoz köti a „haza”, illetve a „hazatérés” fogalmát, nem feledkezhetünk el arról a körülményről sem, hogy a III–IV. sz.-ban e fogalmak Plótinosz († Kr. u. 270) nyomán neoplatonikus tartalommal telítődtek, ami a létezőktől való elszakadás gondolatával visszatükröződik Ágoston szövegéből (vö. ALICI, L., *Il primo libro* 22; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 130–131).

[115] SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 61.

[116] Vö. *De doctrina christiana*, I,11,11–13,12 (CCSL 32, 12–13). A kinyilatkoztatás és maga a kereszténység a platóni és neoplatonikus filozófia által felvetett, a szellemi és az érzéki világ közötti „közvetítővel” (*medium*) kapcsolatos problémára is megoldást kínált (vö. ALICI, L., *Il primo libro* 23–24.30).

[117] Ágoston egész munkásságát végigkíséri a szeretet etikájának az ontológiai renddel történő összekapcsolása a sztoikus *honestum–utile*, illetve *uti–frui* megkülönböztetés alapján (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*, 30: *„Ut inter honestum et utile interest, ita et inter fruendum et utendum. Quamquam enim omne honestum utile et omne utile honestum esse subtiliter defendi queat, tamen quia magis proprie atque usitatius honestum dicitur quod propter se ipsum expetendum est, utile autem quod ad aliud aliquid referendum est, secundum hanc differentiam nunc loquimur, illud sane custodientes ut honestum et utile nullo modo sibimet aduersentur. ...Frui ergo dicimur ea re de qua capimus uoluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda uoluptas est.”* (CCSL 44A), szerk. MUTZENBECHER, A., Brepols, Turnholt 1975, 1–249, 38; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Trinitate libri XV*, X,11,17: *„Uti est enim assumere aliquid in facultatem uoluntatis; frui est autem uti cum gaudio, non adhuc spei, sed iam rei. Proinde omnis qui fruitur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem uoluntatis, cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur fruitur, si id quod in facultatem uoluntatis assumit, non propter illud ipsum, sed propter aliud appetiuit.”* (CCSL 50) szerk. MOUNTAIN, W.J.–GLORIE, F., Brepols, Turnholt 2001, 330; magyar fordítása: AURELIUS AUGUSTINUS, *A Szentháromságról* (ford. GÁL, F.) (ÓÍ 10), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1985; *De civitate Dei*, XI,25: „*Tria etiam sunt, quae in*

1.3. Gemina caritas *mint az emberi élet és a* Szentírás *értelmezési horizontja*

Mindezek fényében a kinyilatkoztatás – és azon belül a *Szentírás* – értelme és célja, ami nem más, mint a hiteles szereteten alapuló kapcsolat Istentől kezdeményezett megvalósulása Teremtő és teremtmény, valamint teremtmény és teremtmény között. A hippói püspök szeretetfogalma, amely a *DDCh* többi könyvére is kiterjed[118], az *uti* és *frui* etikai meghatározásának is alapját képezi.[119] Így válik a szeretet (*caritas/dilectio*) általában a megértés, valamint a bibliai hermeneutika horizontjává,[120] illetve azoknak a múltbeli történéseknek, valamint a jelenre és a jövőre vonatkozó isteni és emberi cselekvéseknek erőterévé, kiindulási- és végpontjává, motivációjává, amelyek lecsapódtak a szent iratokban. Ezt a normarendszert három bibliai hellyel támasztja alá Ágoston: a főparanccsal (Mt 22,37–39); a törvény céljával, valamint betöltésével az isteni erények révén (1Tim 1,5; Róm 13,10).[121] Erre kell alapoznia a szent szövegek értelmezőjének, mivel a szeretet, ha az ember részéről nem is, Isten részéről *mindig* jelen van. Ennek megfelelően a jószándékú, szeretetben megalapozott ember nem követhet el veszélyes tévedést akkor sem, ha a szent szöveg *tényleges* tartalmát félreértette.[122] A bibliai exegézis tehát végső soron nem szolgálhat mást, mint azt, amiért Isten a *Szentírás*t átadta az embereknek: a szeretet kettős parancsának (*gemina caritas*) tökéletes megvalósulását, amire az ember kezdettől fogva Istentől meghívást kapott (vö. 1Jn 3,11), és amire minden az üdvtörténetben és kinyilatkoztatásban közölt ismeret és kegyelem

---

unoquoque homine artifice spectantur, ut aliquid efficiat: natura, doctrina, usus; natura ingenio, doctrina scientia, usus fructu diiudicandus est. Nec ignoro, quod proprie fructus fruentis, usus utentis sit, atque hoc interesse uideatur, quod ea re frui dicimur, quae nos non ad aliud referenda per se ipsa delectat; uti uero ea re, quam propter aliud quaerimus... Ex his propter obtinendam beatam uitam tripertita, ut dixi, a philosophis inuenta est disciplina, naturalis propter naturam, rationalis propter doctrinam, moralis propter usum." (CCSL 48, 344–345).

[118] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,16: *„Caritatem uoco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum..."* (CCSL 32, 87). A szeretet mint *motus, appetitus* fogalmához ld. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 133.137–139.

[119] Vö. *De doctrina christiana*, I,4,4: *„Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter se ipsam. Vti autem, quod in usum uenerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est."* (CCSL 32, 8).

[120] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 126–127.135–143. A *Biblia* megértésének folyamata kapcsolatba hozható Willard van Orman Quine († 2000) és Donald Davidson († 2003) modern *„principle of charity"* módszertani szabályával, amely „idegen nyelvek" vagy ismeretlen viselkedésformák értelmezésének elvi alapjául szolgál. Vö. GLIDDEN, D., *Augustine's Hermeneutics and the Principle of Charity*, in *Ancient Philosophy* 17 (1997), 135–157.

[121] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,21; 26,27; 35,39 (CCSL 32, 17–18.21–22.28–29); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 13–146.

[122] Vö. *De doctrina christiana*, I,36,40 (CCSL 32, 29). A szeretet (*dilectio*) fogalmát nem csak célként veti fel a *Szentírás* tanulmányozása, hanem úgy is, mint a különféle értelmezések megítélésének mindenkor érvényes kritériumát (vö. SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria* 338; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 123–124).

irányul (vö. Jn 1,18). A tudás és a prófécia célja az isteni erénytriász, amelynek az idők végén történő meghaladása (hit, remény), illetve beteljesedése (szeretet) fölöslegessé teszi magukat a szent iratokat és a velük foglalkozó tudományokat is, amelyek ehhez a világhoz kötöttek (vö. 1Kor 13,8).[123] A realizmus diktálja, hogy mivel ebben a világban még nem lehetünk tökéletesen birtokában ezeknek az erényeknek, ne vessük el magunktól az Istentől kapott természetfeletti és természetes adományokat, olyanokat, mint a Szentírás, illetve a tudományos gondolkodás.

Ez a fajta teleologikus, eszkatológikus hangsúly, illetve a szeretet dinamikája és „szabadsága"[124] Ágoston hermeneutikai elméletét átülteti a filozófiai etika területére, ami azt eredményezi, hogy a szövegértelmezés nem válik öncélúvá azáltal, hogy pusztán és egyoldalúan a tudományos pontossággal megállapított értelmi felismerésekre korlátozódik, hanem az igaz élet kialakításának szolgálatába szegődik.[125] Ez azt is jelenti, hogy bár a hippói püspök a hermeneutikát tudományos szintre kívánja emelni, magát a tudományt nem abszolutizálja, hanem – Platón nyomdokain járva – etikai alapokra helyezi (*„Wissenschaftsrelativismus"*).[126]

2. A dolgok helyes értékelése: *res fidei*

Az ember első kihívása tehát a *helyes megismerés*ben áll, vagyis, hogy helyesen ismerje meg és osztályozza a „dolgokat", amelyek teremtményi létét övezik, illetve melyekkel élete során kapcsolatba lép. Ebben az alapvetően etikai és morális kérdésben dogmatikai igazságok (*res fidei*) lefektetésével kíván a hippói püspök eligazítást adni[127], amelyek szellemi fényt vetnek az ember természetfeletti távlatára, megalapozva az egyes létezőkhöz – és különösen is az emberekhez – való helyes viszonyulás lehetőségét[128].

---

[123] Vö. *De doctrina christiana*, I,37,41–40,44 (CCSL 32, 30–32); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 61.

[124] Gondolhatunk itt a Szent János első leveléhez a 410-es években írt kommentárjából vett szállóigére is: *„Ama, et fac quod vis"* (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Epistolam Iohannis ad Parthos tractatus decem*, 7,8: *„Dilige, et quod vis fac: …radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere."* (SC 75), szerk. AGAËSSE, P., Cerf, Paris 1961, 328).

[125] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 126–127.135–143.

[126] Vö. LORENZ, R., *Die Wissenschaftslehre Augustins*, in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 67 (1955/1956), 29–60.213–251, 54–57.242).

[127] A különböző felosztások mind rámutatnak egy etikát megalapozó dogmatikai magra a *DDCh* I,5,5–21,19-ben (CCSL 32, 9–16). Vö. COMBÈS, G.–FARGES, J., *Le magistère Chrétien: De catechizandis rudibus; De doctrina Christiana* (Oeuvres de saint Augustin 11), Desclée de Brouwer, Paris 1949, 180–236; ISTACE, G., *Le livre I^er^ du* «De doctrina christiana» 289–330; PRESS, G.A., *The Content and Argument* 171.

[128] L. M. J. Verheijen szerint a hitigazságokról szóló rész a könyv *magna quaestio*-jának megválaszolását hívatott megalapozni (I,22,20–34,38), ami arra vonatkozik, hogy az ember „használatra" vagy „élvezetre"

Alberto Pincherle-vel megállapodhatunk abban, hogy ezeknek a hitbeli alapoknak a tárgyalásánál Szent Ágoston, bár nem tételesen kifejtve, de egy (keresztségi) hitvallás folyamatos magyarázatát adja (Isten – Krisztus – Szentlélek – Egyház – végső dolgok).[129] Számomra úgy tűnik, hogy – Gilbert Istace részletes felosztásával ellentétben[130] – a hippói püspök ideiglenesen felfüggeszti az *uti–frui* etikai-módszertani megkülönböztetés közvetlen alkalmazását, hogy azután hangsúlyozottan felvegye ismét ezt a rendező elvet.

2.1. A lét hierarchiája: Isten mint az élvezet „tárgya"

Ágoston teleologikus elgondolásában az élvezet egyedüli „Tárgya" – a hitvallások első cikkelyét is hagyományosan elfoglaló – a többi dolognak okát képező (*causa sui generis omnium rerum*) és örökkévalóságával és változatlanságával mindenestül felülmúló (*res sui generis*) háromszemélyű egy Isten.[131] Hozzá viszonyítva minden más létező „használatra" szolgál, és ennek a célnak elérésében nem jelent semmilyen használat visszaélést, vagyis irracionális viszonyulást, hiszen a teremtő Istenben találja meg minden dolog a maga helyiértékét. Ő jelenti tehát a létezők és viszonyok alapját, ezért az ember segítségére siet, hogy az érzéki világ fogságából kivezetve őt, az tiszta,

---

szolgál-e (vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le premier livre de* De Doctrina Christiana *d'Augustin: un traite de "telicologie" biblique*, in *Augustiniana Traiectina*, szerk. BOEFT, J. DEN – OORT, J. VAN, Études augustiniennes, Paris 1987, 169–187, 185).

[129] Vö. PINCHERLE, A., *Sulla composizione del «De doctrina christiana» di S. Agostino*, in *Storiografia e storia* 2 (1974), 541–559, 555; ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 92–104. A hit kifejtésének jelen módja leginkább a néhány évvel korábban, 393-ban írt *De fide et symbolo* stílusára hasonlít (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De fide et symbolo liber unus* (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 3–32; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A hit és a hitvallás* (ford. HEIDL, GY.), in SZENT ÁGOSTON, *Magyarázatok a hitvalláshoz*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2003, 11–47), ugyanis – bár tagoltabban, mint a *DDCh*-ban – Ágoston ott sem pontos forma szerint idézve fejtette ki a hit egyes tételeit, amit később ő maga is beismert (vö. *Retractationes*, I,16 (17),1: *„in quo de rebus ipsis ita disseritur, ut tamen non fiat uerborum illa contextio, quae tenenda memoriter conpetentibus traditur."* (CSEL 36, 84)).

A hippói püspök kateketikus írásaiban többféle hitvallási formát alkalmaz: míg a *212–214. beszédjei*ben a *„milánói formát"* követi, addig a *215. beszéd*ben minden valószínűség szerint a *„hippói formát"* alkalmazza, de a *„milánói formán"* belül is találunk kisebb eltéréseket az egyes levelekben (vö. *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 14, szerk. DENZINGER, H.–HÜNERMANN, P.–BURGER, F., Örökmécs Kiadó–SzIT, Bátonyterenye–Budapest 2004, 43).

[130] G. Istace az általános, nagyobb tartalmi egységeken túl előhozakodik egy részletesebb felosztással is, amely a hitigazságokat tárgyaló részt *ad fruendum* (I,5,5–10,10) és *ad utendum* (I,11,11–21,19) egységekre osztja (vö. ISTACE, G., *Le livre I^er du* «De doctrina christiana» 289–330). Ez számomra erőltetettnek tűnik, mivel az Istenről mint *élvezetre szánt dolog*ról szóló rész után túlzó általánosítás minden egyébre *használatra szánt dolog*ként hivatkozni, amit kifejezetten Ágoston sem tesz; továbbá az elválasztás sem egyértelmű, mivel Krisztus és a Szentlélek is, akik az egy valóságos Istenként *élvezetre* szolgálnak, pusztán az ember üdvösségére szolgáló köztes eszközökként kerülhettek volna csak megemlítésre.

[131] Vö. *De doctrina christiana*, I,5,5 (CCSL 32, 9); ALICI, L., *Il primo libro* 22; SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 60–61.

szellemi fogalmat tudjon alkotni mindenekelőtt őróla, aki egyébként kimondhatatlan (*Deus ineffabilis*).[132] Az ember egyetemlegesen képesítve van Isten megismerésére (*homo capax Dei*), amit vallásfilozófiai érvvel igazol Ágoston, azzal, hogy még a testi érzékek börtönébe zárt – politeista, illetve pogány – ember is, amikor „az istenek Istenéről" hall, egy olyan valóságra gondol, akinél jobb vagy fenségesebb nem létezhet.[133] Akik nem a testi érzékek, hanem az értelem útján keresik az Istent, azok nem csak a testieket, hanem a szellemieket, és így minden változást felülmúlónak ismerik fel Őt. Az Isten-fogalom tisztasága így csak attól függ, hogy az egyes emberek és népek milyen térre terjesztik ki vizsgálódásaikat, abban viszont mindannyian megegyeznek, hogy Isten az, akit az életre gyakorolt egyetemes hatása miatt – nem egyszerűen időben és térben – minden dolog elé helyeznek.[134] Isten működésének egyetemessége arra vezeti el a szellemi embert, hogy Istent ne a létező dolgok egyikének tekintse, hanem magával az élettel azonosítsa: az Istenről való gondolat és beszéd csak így tisztulhat meg minden anyagiastól és antropomorftól, attól, ami ellentmondásos, és emiatt méltatlan Istenhez.[135]

Ágoston itt arra a lét- és értékbeli fokozatosságra mutat rá, amely hagyományosan Arisztotelészre († Kr. e. 322) vezethető vissza. Ez az élettelentől, a nem-létező testi formától (*forma corporis*) átvezet a létezők vegetatív (növényi), érzéki (állati) és az értelmes (emberi) élet fokozatán, és eljut magához az élethez, léthez és bölcsességhez, amiben mindez a sokaság csak részesedik, és ami és aki változatlanságával és örökkévalóságával felülmúl mindeneket (*transcendens*).[136] Az időben közeli *Vallomások*ban több ízben is jelét adja ennek az alacsonyabb rendűektől a magasabb rendűek irányába történő fokozatosan elvonatkoztató gondolkodásmódnak.[137] Ennek a

---

[132] Vö. *De doctrina christiana*, I,6,6: *„Et tamen deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae uocis obsequium, et uerbis nostris in laude sua gaudere nos uoluit."* (CCSL 32, 10).

[133] Ld. uo. I,7,7: *„Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam, qui alios et suspicantur et uocant et colunt deos siue in caelo siue in terra, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius, illa cogitatio conetur attingere."* (CCSL 32, 10). Ez az ágostoni megállapítás Canterburyi Szent Anzelm († 1109) ontológiai Isten-érvének forrásául szolgálhatott (vö. ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Proslogion*, 2, in *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, vol. 1, szerk. SCHMITT, F.S., Thomas Nelson and Sons Ltd, Edinburgh 1946, 89–139, 101–102).

[134] Vö. *De doctrina christiana*, I,7,7: *„Nam cum ille unus cogitatur deorum deus, ab his etiam, qui alios et suspicantur et uocant et colunt deos siue in caelo siue in terra, ita cogitatur, ut aliquid, quo nihil sit melius atque sublimius, illa cogitatio conetur attingere."* (CCSL 32, 10).

[135] Ld. uo. I,8,8 (CCSL 32, 11); ALICI, L., *Il primo libro* 22. Ágoston sokat küszködött azzal megtérése előtt, hogy manicheus korszakából származó anyagi természetű Isten-képét levetkőzze (vö. *Confessiones*, III,7,12 (CSEL 33, 53–54)).

[136] Vö. *De doctrina christiana*, I,8,8 (CCSL 32, 11).

[137] Az érzékiektől való fokozatos elvonatkoztatás személyes példájára találunk Ágostonnak anyjával, Mónikával folytatott elragadtatott társalgásában (vö. *Confessiones*, IX,10,23–26 (CSEL 33, 215–218)), és azt követően elnyújtottabban Isten keresése során (ld. uo. X,6,8–27,38 (CSEL 33, 231–255)).

változatlanságnak megkérdőjelezhetetlen elsősége van, hiszen az eleve bölcs élet előnyt élvez azzal szemben, aki csak később válik bölccsé.[138] Ezt az *igazság* változatlan *szabálya* (*incommutabilis regula veritatis*) mondatja ki a változásban élő emberrel, amely a logikus gondolkodás alapját, valamint abszolút viszonyítási pontját jelenti. Ezt a változatlanság elsőségét is kijelentő szabályt a Naphoz hasonlítja a hippói püspök, amelynek fényét csak az nem látja, aki vak, vagy tudatosan nem vesz róla tudomást, mert a testi élet árnyképei eltompították elméjének élét.[139] Ágoston tehát Platón híres barlanghasonlatából kiindulva[140] az emberi megismerés lehetőségeit összefüggésbe hozza az ember sajátos lelki állapotával, amelyre általában hat az eredeti bűn, de további meghatározást ad neki az egyes ember egyéni erkölcsi döntése és magatartása.[141] Az erkölcsi romlás, amely az árnyképek követésében áll, értelmileg ellentmondásossá teszi az ember törekvéseit, és – platonikus képekkel élve – eltéríti az embert hajóútja (*navigatio*) során valódi céljától, szülőföldjének partjaitól, ami végső pusztulással fenyegeti.[142] Az ember számára a szülőhazájának élvezetét végső soron a változatlan Igazság szemlélése és a vele való szoros viszony jelenti (*fruitio Dei*),[143] amely teológiailag Isten boldogító színelátásában (*visio beatifica*) teljesedik be (vö. 1Jn 3,2).[144]

---

[138] Vö. *De doctrina christiana*, I,8,8: *„… illam scilicet uitam quae non aliquando desipit, aliquando sapit, sed est potius ipsa sapientia. Sapiens enim mens, id est, adepta sapientiam, antequam adipisceretur, non erat sapiens; at uero ipsa sapientia nec fuit umquam insipiens, nec esse umquam potest."* (CCSL 32, 11) (CCSL 32, 11); ALICI, L., *Il primo libro* 23.

[139] Vö. *De doctrina christiana*, I,9,9: *„Qui autem uidet et refugit, consuetudine umbrarum carnalium inualidam mentis aciem gerit."* (CCSL 32, 11).

[140] Vö. PLATO, *Respublica (Politeia)*, VII,514a–518b, in *Platonis Opera*, vol. 4, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1954; magyar fordítása: PLATÓN, *Állam* (ford. STEIGER, K.), Atlantisz, Budapest 2018.

[141] A belső látás, illetve Isten látásának képességét már Antiokhiai Szent Theophilosz († 183 körül) összefüggésbe hozta a lelki, erkölcsi tisztasággal (vö. THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Libri tres ad Autolycum*, I,2 (PG 6), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1857, 1026–1027; magyar fordítása: ANTIOKHIAI SZENT THEOPHILOSZ, *Autolükoszhoz*, in *Második századi görög apologéták* (ÓKÍ 7), szerk. FENYVES, K.–PERENDY, L.–SAJGÓ, K., SzIT, Budapest 2024, 532–621).

[142] Vö. *De doctrina christiana*, I,9,9 (CCSL 32, 11–12); PLOTINUS, *Enneas*, I,3,1, in *Plotini Opera*, vol. 1, szerk. HENRY, P.–SCHWYZER, H.-R., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1964, 64–65.

[143] Vö. *De doctrina christiana*, I,10,10 (CCSL 32, 12). Magának a lefőbb Jónak közvetett és közvetlen szemléletéről Platón is értekezik (vö. PLATO, *Phaidon*, 99d–e, in *Platonis Opera*, vol. 1, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953; magyar fordítása: PLATÓN, *Phaidón* (ford. BÁRÁNY, I.), Atlantisz, Budapest 2020). Megjegyzendő az is, hogy „Isten élvezete" Ágostonnál nem jelenti Isten és az ember „összeolvadását", hanem hangsúlyos marad a Teremtő és teremtménye közötti különbség (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 129–130).

[144] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula XCII* (CSEL 34/2, 436–444); *Epistula CXLVII* (CSEL 44), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Vindobona–Lipsia 1904, 274–331; *Sermo 53*, 6 (PL 38), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 364–372, 366–367; *De civitate Dei*, XX,29 (CCSL 48, 856–862). *„Az istenlátás közvetlenül Istenre irányul. Ő maga tölti be azt a szerepet a szellemi képességben, amit a természetes ismeretben a dolgok képe tölt be. Itt az ismeretben a dolgok képét hordozzuk magunkkal, ott viszont Isten maga lesz jelen szellemi látásunkban, mégpedig úgy, mint végtelen és transzcendens lény, akit a véges értelem soha egészen be nem fogadhat."* GÁL, F., art. *istenlátás*, in *MKL*, vol. 5, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2000, 456–458.

2.2. Közvetítés és felemelés: Krisztus és az Egyház

A szókratészi intellektualizmust meghaladva, vagyis, hogy a rossz erkölcsi döntés pusztán a nem-tudásból fakad, Ágostonnál feltárulnak az áteredő bűn következményei is: az ember bár gyakran képes felismerni, meglátni az igazságot, de azt szívesen magáévá tenni és követni már nem tudja (vö. Róm 7,19), így a felismert igazság mint belsőleg felismert törvény segítőből „üldözővé" (*persecutor*, διώκων – vádló, felperes) válik, amely a zsidók számára a mózesi törvényben kívülről is megmutatkozott, de lényegét tekintve – a lelkiismeret révén – minden emberre vonatkozik (vö. Róm 2,13–15). A hippói püspök ezért szükségesnek tartja az egész emberi szellem megtisztítását (*purgatio animi*), amely segít felismerni az utat az igazság fényében és azon navigálni a szülőhaza felé, amely belső utazás a szentháromságos Istenhez a helyes törekvések és tiszta erkölcsök útján.[145]

Erre a szükséges megtisztulásra és általában a felemelkedés útjának megtételére azonban az ember a saját erejéből nem képes, mivel, bár Isten részéről eredendően minden adott az ember számára a teremtés rendjében, tanúi vagyunk egy, a bűn által ejtett sebnek az alapvető antropológiai struktúrában, amely a Teremtő felé irányuló teremtményi törekvést visszatartja: az ember útja bizonytalanná vált a jelek megértésének nehézkessége és a létezők közötti értékhierarchia kóros elváltozásai miatt.[146] A helyzet tehát megkívánja Isten beavatkozását, amely az isteni Bölcsesség, a Fiúisten megtestesülésében és eljövetelében éri el csúcspontját.[147] Jézus Krisztus, a megtestesült Fiú pedig nemcsak világos utat mutat, közvetítve Isten akaratát és a biztos ismereteket az ember számára (*mediator*), hanem önmagát Úttá téve (vö. Jn 14,6) a bukott embert vissza is vezeti Istenhez, megváltva őt a bűn, valamint a testi érzékek, illetve a lelki vakság fogságából (*redemptor*).[148] Ezáltal az emberi lélek is képes lesz újból betölteni közvetítő szerepét a világban.[149] A hippói püspök védelmébe veszi a Bölcsesség gyöngeségünkhöz való alkalmazkodását (vö. 1Kor 1,21.25), amely minden várakozást felülmúlt, és ki is váltotta sokak értetlenkedését, mert Istenhez méltatlannak tartották. Egyfelől védelmébe

[145] Vö. *De doctrina christiana*, I,10,10 (CCSL 32, 12).
[146] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 23.
[147] Vö. *De doctrina christiana*, I,11,11 (CCSL 32, 12).
[148] Ld. uo. I,12,11: *„Et cum sano et puro interiori oculo ubique sit praesens, eorum qui oculum illum infirmum immundumque habent, oculis etiam carneis apparere dignata est."* (CCSL 32, 12); uo. I,17,16 (CCSL 32, 15); ALICI, L., *Il primo libro* 23–24.
[149] Vö. MADEC, G., *La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di Sant'Agostino*, Borla, Roma 1993, 253–275.

veszi az Istenség ilyetén alkalmazkodását azzal a ténnyel, hogy az isteni Logosz eleve *„a világban volt, a világ Őáltala lett, de a világ nem ismerte fel Őt”* (Jn 1,10), mert az emberek bűnös módon viszonyultak a világhoz, és mintegy külön világot alakítottak ki maguknak.[150] Másfelől a korábbi hagyományban már mélyen meggyökerezett szívbéli gondolat és kimondott szó viszonyának analógiájával utasítja el azt a gyanút, hogy az isteni Igének Jézus Krisztusban való megnyilvánulása változást, illetve sérelmet eredményezett volna az Istenségben.[151]

Bár az Ige megtestesülésének misztériumát nagyon szabatosan magyarázza Szent Ágoston, azt be kell ismerni, hogy a kegyelemtannal itt még nem sokat foglalkozott, hiszen az általa tanúsított – és fentebb már említett – „kegyelemtani fordulata”[152] környékén és még jóval a pelagiánus vita kitörése (410-es évek) előtt állt. Nem beszél külön a kegyelem működéséről az emberben, de kegyként (*dignatio*) beszél a Bölcsesség alászállásáról és emberségünk felvételéről.[153] Ugyanakkor, a hippói püspök számára a Krisztus-esemény sohasem jelentett *pusztán* követendő példát és külső megerősítést, miként azt Pelagius († 431 e.) vallotta,[154] hanem Isten erejének egyetemes érvényű megnyilvánulását az emberiség életében. A fiatal és az érett Ágoston felfogása közötti különbség talán csak abból fakad, hogy fogalmilag és technikailag mennyire választotta el Krisztus közvetítői és megváltói szerepét. Itt ugyanis, amennyiben a *közvetítés* lényegileg a tanítás és megértés szintjére korlátozódik, és nem terjed ki minden egyébre,

---

[150] Vö. *De doctrina christiana*, I,12,12: *„... homines configurati huic mundo et mundi nomine congruentissime uocati...”* (CCSL 32, 13).

[151] Ld. uo. I,13,12: *„Sicuti cum loquimur, ut id, quod animo gerimus, in audientis animum per aures carneas inlabatur, fit sonus uerbum quod corde gestamus, et locutio uocatur, nec tamen in eundem sonum cogitatio nostra conuertitur, sed apud se manens integra, formam uocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit: ita uerbum dei non commutatum caro tamen factum est, ut habitaret in nobis.”* (CCSL 32, 13). A hagyományosan sztoikusoknak tulajdonított formális megkülönböztetés a „bennlévő” és a „kimondott” ige között (λόγος ἐνδιάθετος – λόγος προφορικός, *verbum interius/exterius*) eredendően az ember benső világának és kifejezőképességének, beszédjének dinamikájára vonatkozott, ami később kozmikus távlatba helyeződött át, előbb az isteni kinyilatkoztatás közlésének (ld. Alexandriai Philón († Kr u. 45 körül); vö. KAMESAR, A., *The Logos Endiathetos and the Logos Prophorikos in Allegorical Interpretation: Philo and the D-Scholia to the Iliad*, in *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 44 (2004), 163–181, 163–164), majd az első keresztény századokban az isteni Logosznak, a Fiúnak mint önálló ὑπόστασις-nak anyagtalan, örök születésének szemléltetésében. Ágoston már dinamikusan alkalmazza a fogalompár különféle jelentéseit, úgy, hogy az isteni Logosz belső és emberek felé való közlésének dinamikája a belső felismerés és az azt követő közlés viszonylatában (*modus inveniendi – modus proferendi*) visszatükröződik a *DDCh*, illetve hermeneutikájának szerkezetében (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 149).

[152] Vö. *Retractationes*, II,28 (1),1 (CSEL 36, 132).

[153] Vö. *De doctrina christiana*, I,11,11.12,12 (CCSL 32, 12.13). A „közvetítés kegyelme”, amely a legnagyobb az összes kegyelem közül, Jézus emberségéhez kötődik, de legmélyebb alapjaiban Isten egyszülött Fiához tartozik (vö. STUDER, B., *Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità, cristologia, soteriologia*, Borla, Roma 1986, 250).

[154] Vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 561.

mint ahogyan pedig azt az 1Tim 2,5 sugallja, a kegyelem bennfoglalt marad a *megváltás* művében, és az emberben való működése emiatt nem kerül a középpontba. Tagadhatatlan, hogy a fiatal Ágoston a tökéletes krisztusi életpéldából (*vivendi exemplum*) és a hittel befogadandó igehirdetésből (*praedicatio*) indul ki[155], ez viszont szervesen kapcsolódik a megváltás művéhez, amely nem korlátozódik a húsvéti misztériumra, hanem kiterjed Jézus egész köztünk való lakozására (vö. Jn 1,14). A hippói püspök a testi gyógyítás (*curatio*) analógiájára beszél a bűnösök helyreállításáról, ahol az isteni Bölcsesség egyszerre Orvos és Gyógyszer (*ipsa medicus, ipsa medicina*), és a sérülés természetétől függően hol ellentétes, hol pedig hasonló eszköz alkalmazásához folyamodik, úgy, hogy a kívánt hatást valamiféle szépség (*quaedam pulchritudo*) is kísérje.[156] Itt a szerző az ellentétes és a hasonló gyógymódokkal a megváltás szinte valamennyi misztériumát felvonultatja a szűzi szüléstől a halál elszenvedése révén megszerzett halhatatlanságig.[157] Jézus Krisztus feltámadása és mennybemenetele megpecsételi az önként (*voluntarie*) és értünk (*pro nobis*) vállalt megváltó áldozatot (*animam ponere*), amelyben kifejezést nyer az a tökéletes Szeretet, amely bizalmat ébresztve vonz önmaga felé, és nagy reménységgel fenntartja a hitet, hiszen megnyitja az utat az eszkatológikus beteljesedés felé.[158]

Bár Krisztus dicsőséges visszatérése és az azt követő végítélet üdvös félelmet kell, hogy keltsen azokban, akik Isten művét elutasítják, ami pedagógiai eszközként a jó gyakorlására serkentheti őket, mégis – mivel Isten nem akar rettegésben tartani minket és erőszakkal ránk erőltetni hatalmát (vö. Mt 20,29) – inkább az emberileg felfoghatatlan és kifejezhetetlen jutalomnak ígéretével (vö. 1Kor 2,9) akarja felkelteni rá irányuló várakozásunkat.[159] Ennek a még láthatatlan jutalomnak nagyságáról tanúskodik Krisztus tulajdon Lelkének vigasztalásunkra történő oly gazdag ajándékozása, hogy utunk viszontagságai közepette is rendíthetetlen marad bizalmunk és szeretetünk Krisztus iránt, valamint magának a Szentléleknek az egyes híveknek külön-külön juttatott adományai,

[155] Vö. *De doctrina christiana*, I,11,11–12,12 (CCSL 32, 12–13).
[156] Ld. uo. I,14,13 (CCSL 32, 13–14); ALICI, L., *Il primo libro* 24.
[157] Vö. *De doctrina christiana*, I,14,13: *„Nos immortalitate male usi sumus, ut moreremur, Christus mortalitate bene usus est, ut uiueremus. Corrupto animo feminae ingressus est morbus, integro corpore feminae processit salus."* (CCSL 32, 14).
[158] Ld. uo. I,15,14 (CCSL 32, 14–15). A megváltás művének következményeként tehát megjelennek első ízben az isteni erények, amelyek az egész I. könyv – és egyben a bibliai hermeneutika tartalmi alapvetésének – megkoronázását jelentik (vö. ISTACE, G., *Le livre I^er^ du «De doctrina christiana»* 325).
[159] Vö. *De doctrina christiana*, I,15,14 (CCSL 32, 14–15).

melyek segítségével fel tud épülni az Egyház mint Krisztus szeretetének műve, amelyben örömünket leljük kötelességeink teljesítésében.[160]

Az Egyház tehát közvetlen módon részesedik Krisztus megváltó művében és szolgálatában: Krisztus Testeként (vö. 1Kor 12,17) és Menyasszonyaként (vö. Ef 5,25–27) organikusan kapcsolódik Fejéhez, úgy, hogy tagjai különböző feladatok ellátásában szeretetben egymással is egybeforrnak.[161] Krisztus folytonos gyakorlatok és a gyógyító szenvedések révén folyamatosan megtisztítja az Egyházat és egyre szorosabban magához fűzi, hogy – kellő távolságot tartva a világtól (vö. Jn 17,15) – a helyes értékrendet képviselje, és tiszta világosságot sugározzon az eltévelyedett emberek útjára. A teremtményi szépséget a bűnbocsánat, illetve a bűnöktől való szabadulás adja vissza, amely Krisztus legnagyobb jegyajándéka Egyházának (vö. Ef 5,27).[162] Ágoston hangsúlyozza, hogy ahogyan a szépség nem külsődleges, úgy az utazás sem térbeli, hanem szellemi természetű, ahol az Egyház csatlakozva az Úthoz maga is úttá válik, és táplálkozva a keresztfa legfontosabb gyümölcséből, a bűnbocsánatból, feladatot és hatalmat kap a Szent Péter apostolon keresztül neki adott kulcsok képében (vö. Mt 16,19), hogy ebben részeltesse a bűnbánókat, akiket hitük és javulásuk révén (*fide atque correctione*) biztosít gyógyulásuk felől.[163] Ebből következik, hogy a hippói püspök az *„extra ecclesiam nulla salus”* hagyományos tételét[164] – kimondatlanul – nem csak az érvényesen kiszolgáltatott keresztséggel, hanem általában a bűnbocsánat elnyerésének lehetőségével hozza összefüggésbe, amelynek feltétele a hit az Egyházban mint a kiengesztelődés helyében és közvetítőjében (*credere in ecclesia peccata dimitti*),

---

[160] Ld. uo.

[161] Ld. uo. I,16,15 (CCSL 32, 15). Bár Ágoston külön nem részletezi, mégis hangsúlyozza az Egyház egységének ügyét, amelynek meg kell valósulnia a tagok között a különböző karizmák és szolgálatok szeretetben történő betöltésével, amely a Test egészségének (*sanitas*) feltétele (vö. 1Kor 12–13). A gondolatot inspirálhatta általában a donatista szakadás, de felhívás is lehetett azokhoz a „karizmatikus” körökhöz, akikről a *DDCh Bevezetés*ében a „karizmatikus bibliaértelmezés” kapcsán szó van.

[162] Ld. uo. I,17,16 (CCSL 32, 15).

[163] Ld. uo. I,17,16–18,17 (CCSL 32, 15).

[164] „Az Egyházon kívül nincs üdvösség” az a *„kegyelemtani alaptétel, mely szerint az üdvösség csak az Egyház által érhető el. A tétel hagyományos gyökere az 1Pét 3,20 képe: ahogy Noé bárkája a vízözöntől való szabadulás eszköze volt, úgy a keresztség is az üdvösség eszköze. Mivel Jézus a keresztséget az Egyházra bízta, azért csak az Egyházon keresztül érhető el az üdvösség.”* GÁL, F., art. *extra ecclesiam nulla salus*, in *MKL*, vol. 3, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1997, 449–450. Vö. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *Epistula LXXIII*, 21: *“quod si haeretico nec baptisma publicae confessionis et sanguinis proficere ad salutem potest, quia* salus extra ecclesiam non est*, quanto magis ei nihil proderit, si in latebra et in latronum spelunca adulterae aquae contagio tinctus non tantum peccata antiqua non exposuerit, sed adhuc potius noua et maiora cumulauerit?*” (CSEL 3/2), szerk. HARTEL, G., ALCV, Vindobona 1871, 778–799, 795.

valamint az Egyházzal fennálló tényleges közösség (*in ecclesiae gremio constitutus*).[165] A hitetlenség ezen formája közvetlenül kihat az erkölcsi és lelki életre, mivel kétségbeeséshez (*desperatio*), a kétségbeesés pedig a javulás lehetőségének kizárásához és a rossz úton való megmaradáshoz vezet.[166]

2.3. Átmenet az új életbe: megtérés és halál

A hit és a hitetlenség megközelítéséből kerül tárgyalásra a halál, amelyet Ágoston a lélek és a test viszonyában szemlél: a kettő élete összekapcsolódik és el is válik egymástól.[167] Az első lehetséges halált, „a lélek egyfajta halálát" (*animi quaedam mors*) a bűnnek való meghalás, illetve a régi, bűnös élet elhagyása (*relictio*) jelenti, amely által a lélek élete jobbra fordul.[168] Ennek analógiájára a testi halál is, amely a bűn miatt mindenkin behajtásra kerülő adósság (*debemus – debitum*), egy új és jobb életnek a feltételévé válik (*commutatio in melius*) a halálból való feltámadás fényében, ahol a léleknek és a testnek egy új egysége valósul meg. A hippói püspök ugyanis a test és lélek közötti ellentétet a bűn miatt kialakuló belső megosztottságként értelmezi, amely az ember belső világában ellentétes törekvéseknek ad helyet, amelyeknek feszültsége egy ponton óhatatlanul megmutatkozik a testi halálban, vagyis a korábbi eleven állapot felbomlásában (*animationis pristinae resolutio*). Emiatt nem örökli – eredeti állapotában – „a test és a vér" a lélekkel együtt Isten országát (vö. 1Kor 15,50).[169] A hit fényében és a megtérés révén tehát a testi halál nem egyszerűen a bűnös testtől, hanem az egész meghasonlott, megbízhatatlan létbeli állapotból való szabadulást jelenti, és pozitív előjelet kap. Aki ellenben nem megy át lelkével *időben* az első halálon, a világnak való meghaláson (vö. Jn 12,24–25), annak az elkerülhetetlen testi halált követően a sokkal súlyosabb, második halál lesz osztályrésze (vö. Jel 20,14–15; 21,8), amely annyiban élet,

---

[165] Vö. *De doctrina christiana*, I,18,17 (CCSL 32, 15). Utóbbi feltételből érthető, hogy az ókeresztény gyakorlatban a püspök feloldozása miért jelentette mindenekelőtt a bűnbánó *excommunicatio* alóli felmentését, az egyházi közösség helyreállítását.

[166] Ld. uo.

[167] Ld. uo. I,19,18–21,19 (CCSL 32, 16).

[168] Ld. uo. I,19,18 (CCSL 32, 16). Ettől eltérően, az érettebb Ágoston negatív tartalmat ad az eleve rossz benyomást keltő „lélek halála" (*mors animae*) fogalomnak, amely – a testi halál analógiájára, amikor a lélek hagyja el a testet – akkor következik be, amikor Isten elhagyja a lelket. A léleknek az a „halálos" állapota válik véglegessé a test elhagyása után a kárhozatban, amely az egész ember halálát jelenti (vö. *De civitate Dei*, XIII,2 (CCSL 48, 385–386).

[169] Vö. *De doctrina christiana*, I,19,18 (CCSL 32, 16); *De fide et symbolo*, 10,24: *„quod cui uidetur incredibile, qualis nunc sit caro adtendit, qualis autem futura sit non considerat: quia illo tempore inmutationis angelicae non iam caro erit et sanguis, sed* tantum corpus*."* (CSEL 41, 3).

amennyiben a lélek bűneiért gyötrelmeket szenved (*ad luenda supplicia*).[170] A hit igazságainak lefektetését egy, a platonikus felfogással ellentétes kijelentéssel zárja le a hippói püspök, azzal, hogy a test nem vész el véglegesen a halálban, hanem a lélekkel együtt befogadja és hordozza a végítélet kimenetelét: az örök bűnhődést vagy a boldog örök életet (vö. Mt 25,46).[171]

3. A dolgokhoz való helyes viszonyulás: *res caritatis*

Az exegézis hitbeli alapjainak lefektetése után, amely maradandó alapot ad, és összefüggésrendszerbe helyezi a szent szövegekből kiszűrt részleges felismeréseket, Ágoston visszatér az egyes létezők *uti–frui* megítélésének témájához. A hitigazságoknak, illetve Isten és az ember üdvtörténeti kapcsolatának bemutatását követően a szerző elkezdi tárgyalni az emberre vonatkozó erkölcsi szabályokat.[172] Az üdvtörténeti kapcsolatnak ugyanis kihatása van az embernek a többi létezővel, a teremtményekkel való viszonyára. Emiatt a hippói püspök Isten dolgairól (*res fidei – pars Dei*), amely éppen Isten miatt elsőséget élvez, és megalapoz minden létet és kapcsolatot, áttér az embernek a felismert igazságok fényében az erkölcsi magatartás és cselekvés terén adandó helyes válaszára (*res caritatis – pars hominis*).

3.1. A nagy kérdés: Hogyan kell viszonyulni az emberhez?

Ágoston ismétlés révén nyomatékosítja, hogy az embernek az örök és változatlan dolgokat kell élveznie, vagyis önmagáért szeretnie (*diligere propter se*), ami végső soron Istenre vonatkozik (vö. Mt 22,37), aki a boldog élet alapja és beteljesedése (*fruitio Dei*).[173] Ennek az origónak és végpontnak figyelmen kívül hagyása – üdvtörténeti és filozófiai

[170] Vö. *De doctrina christiana*, I,20,19 (CCSL 32, 16). Vö. *De civitate Dei*, XIII,8: *"Si enim diligentius consideremus, etiam cum quisque pro ueritate fideliter et laudabiliter moritur, mors cauetur. Ideo quippe aliquid eius suscipitur, ne tota contingat et secunda insuper, quae numquam finiatur, accedat. Suscipitur enim animae a corpore separatio, ne Deo ab anima separato etiam ipsa separetur a corpore, ac sic totius hominis prima morte completa secunda excipiat sempiterna."* (CCSL 48, 390).

[171] Vö. *De doctrina christiana*, I,21,19 (CCSL 32, 16). Ágoston nézete ezen a ponton a későbbiekben sem változott (vö. *De civitate Dei*, XIII,8: *"In requie sunt enim animae piorum a corpore separatae, impiorum autem poenas luunt, donec istarum ad aeternam uitam, illarum uero ad aeternam mortem, quae secunda dicitur, corpora reuiuescant."* (CCSL 48, 391)).

[172] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20–34,38 (CCSL 32, 16–28); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 172.

[173] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20 (CCSL 32, 16–17).

szempontból is – a világban található rossz magyarázatául szolgál.[174] A hippói püspök ezen a metafizikán nyugvó erkölcsi alapon közelíti meg a *nagy kérdés*t: vajon az ember használatra vagy élvezetre szolgál-e.[175] Teljesen tisztában van az ember (*magna res*) eredendő méltóságával, amit elsősorban a lélekre vonatkozó istenképiségére alapoz (vö. Ter 1,26),[176] továbbá a főparancs második részével, amely az embertárs és önmagunk szeretetére kötelez (vö. Mt 22,39). A kérdés viszont Ágoston *Vallomásai* alapján nemcsak az eredendő méltóság miatt komoly, hanem azért is, mert helytelen szeretet, illetve használat, ha az istenképiséget nem is, de a szent hasonlatosságot eltorzíthatja, az ember pedig meghasonlásba kerülhet önmagával.[177]

Szerzőnk a kérdés megválaszolásához a szeretetre vonatkozó megkülönböztetéssel él: az Istenre abszolút értelemben vonatkozó *fruitio* fényében az emberre az *usus* szeretet alapú meghatározása vonatkozik: *diligere propter aliud*.[178] Ez a „más", ami miatt szeretjük önmagunkat és másokat, nem lehet más, mint az Isten és a vele való közösség, amelyet az embertárs, aki szintén cselekvő személy, velünk együtt élvezhet.[179] Itt tehát összekapcsolódik a felebaráti szeretet a helyes önszeretettel: az szereti helyesen felebarátját, aki arra törekszik, hogy felebarátja vele együtt Istent „egész ajándékba kapott valójával" (vö. Mt 22,37) önmagáért szeresse, vagyis Isten élvezetében boldog életük kölcsönösen biztosítva legyen.

---

[174] Szent Ágoston itt meghaladja a világban található rossz eredetére vonatkozó platonikus választ, mert az embernek az ideiglenes javak és az örök Jó közötti szabad választására alapoz (vö. TRAPÉ, A., *La nozione del mutabile e dell'immutabile secondo sant'Agostino* (Quaderni della Cattedra agostiniana 1), Edizioni Agostiniane, Tolentino 1959, 30).

[175] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20: „*Itaque* magna quaestio *est, utrum frui se homines debeant an uti an utrumque.*" (CCSL 32, 16–17). Lucas M. J. Verheijen szerint az I. könyv felosztásában központi szerepet játszik ennek a *„magna quaestio"*-nak megválaszolása (vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le premier livre* 185).

[176] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20: *„Magna enim quaedam res est homo,* factus ad imaginem et similitudinem Dei*, non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit."* (CCSL 32, 16); AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi contra Manichaeos libri II*, I,17,28: *„… quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus…"* (CSEL 91), szerk. WEBER, D., Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vindobona 1998, 95. Az istenképiség lélekre való vonatkoztatása szerzőnknél Órigenészre és Szent Ambrusra vezethető vissza (vö. HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése. Egy fejezet az origenizmus történetéből*, Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001, 131–139). A szellemi és anyagi összetevők megkülönböztetésével Ágoston egyidejűleg előkészíti az emberre irányuló szeretet felosztását is (vö. *De doctrina christiana*, I,23,22 (CCSL 32, 18)).

[177] Ágoston megvallja, hogy fiatal korában ő maga is önnön természetével meghasonlásba került (vö. *Confessiones*, III,6,11: *„Quibus gradibus deductus in profunda inferi* (vö. Péld 9,18)*, quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus – tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem – cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare uoluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaererem."* (CSEL 33, 53)).

[178] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20 (CCSL 32, 16–17).

[179] Ld. uo. I,22,21 (CCSL 32, 17–18).

Ez az irányultság megvéd attól, hogy a „használat” önmagunkkal és embertársunkkal szemben elkövetett visszaéléssé (*abusus*) fajuljon, amelynek jogát a római jog a tulajdonosnak tartotta fenn a tulajdonnal (*dominium*) szemben (*ius abutendi*).[180] A kinyilatkoztatás ezt a tulajdonjogot kivette az ember kezéből és Istenre ruházta, aki teljes mértékben jogot formált az emberre Krisztus megváltása árán (vö. 1Kor 6,19–20). Ezzel szemben, ha Istent kivesszük a képből, a szeretet mindkét lehetséges kimenetele vétkes lesz: ha önmagunkat vagy az embertársat önmagáért szeretjük, vagyis „élvezzük”, méltánytalanságot követünk el Istennel szemben, mert nem rá támaszkodunk (vö. Jer 17,5); ha ellenben az embert nem Isten miatt „használjuk”, Istentől kapott méltóságát sértjük, és Istent sem tiszteljük meg nemes teremtményében.[181] Így az Isten iránti szeretet *az első* (vö. Mt 22,38), mert nélküle hamis az önszeretet (*amor sui*), amiből bűnös entitások születnek.[182]

A használattal kapcsolatos félreértések elkerülése végett Szent Ágoston kijelenti, hogy az embernek nem minden *ad utendum* dolgot kell egyben szeretnie is, hanem csak azokat, amelyek velünk közösségben közvetlenül, vagy rajtunk keresztül közvetetten Istenre utaltak, vagyis általában azokat, amelyek közvetíteni tudják szeretetünket Isten felé.[183] Így terjed ki a felebaráti szeretet az angyalokra is, akik társaink az eljövendő dicsőségben, és az emberi testekre, mert a lélek révén arra hívatottak, hogy részesedjenek Isten jótéteményeiben. Ugyanakkor nem képezik a szeretet tárgyát azok a rossz dolgok, amelyeket a kegyelem és az erény révén képes az elszenvedőjük a maga javára fordítani, ahogyan a vértanúk felhasználták üldözőik gonoszságát.[184] Az egyértelműség kedvéért tehát a hippói püspök az élvezet és a használat kategóriáin túl új, közvetlenebb módon határozza meg a szeretet típusait és állítja fel annak rangsorát. Ezt úgy teszi, hogy az embert mintegy koordinátarendszerbe helyezve a szeretetet egyfajta vektormennyiséggé teszi, és az ember helyzetéhez viszonyítva a különféle irányokat és – az irányokkal együtt – mértéket ad neki. Eszerint a dolgoknak négy csoportja van: az, ami fölöttünk van (*supra nos*), és legfőként kell szeretni, vagyis Isten; azok, akik mi vagyunk (*nos*), vagyis

---

[180] Vö. BUCKLAND, W. W., *A Text-Book of Roman Law from Augustus to Justinian*, University Press, Cambridge 1963[3], 186–189.

[181] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20 (CCSL 32, 16–17).

[182] Ágoston későbbi történelemfilozófiai elméletében az Istentől elforduló önszeretettel magyarázza a „két város” létezését a világban (vö. *De civitate Dei*, XIV,28: *“Fecerunt itaque ciuitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem uero amor Dei usque ad contemptum sui. … Illi in principibus eius uel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac seruiunt inuicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.”* (CCSL 48, 451)).

[183] Vö. *De doctrina christiana*, I,23,22 (CCSL 32, 18); ALICI, L., *Il primo libro* 25.

[184] Vö. *De doctrina christiana*, I,23,22 (CCSL 32, 18).

elsősorban lelkünk; azok, akik mellettünk vannak (*iuxta nos*), és – az egyenlő méltóság alapján – úgy kell szeretnünk, mint önmagunkat; végül azok, amelyek közvetlen uralmunk alatt kell, hogy álljanak (*infra nos*), vagyis a testünk.[185]

3.2. Alapvető szeretetformák: önmagunk és testünk szeretete

Ágoston megállapítja, hogy az önszeretet és a test szeretete esetében nem volt szükség külön parancsra, mert az a bukott, illetve eltévelyedett emberben is megmarad.[186] Sőt, amennyiben Isten mint változatlan Jóság háttérbe szorul, a szeretet természetfeletti irányát elvesztve – elkorcsosult formában – óhatatlanul erre a két ösztönös fokra redukálódik. A helytelen önszeretet ugyanis aláássa a felebaráti szeretetet: önző uralomvágyat eredményez és elviselhetetlen gőgről tanúskodik (*intolerabilis superbia*), amely – Isten szolgálattevő uralmával ellentétesen – a saját beszűkült érdekei szerint visszaél embertársaival. Az önszeretetben – bizonyos fogyatkozással élvezve önmagát (*cum defectu aliquo se fruitur*)[187] – az ember önmagát emészti fel és teszi tönkre, amikor hiábavalóan isteni jogok bitorlására törekszik.[188] A hippói püspök szerint ez az „önszeretet" (*dilectio sui*) valójában gyűlölet (*odium*), mert méltánytalannak bizonyul és önmaga ellen vét (vö. Zsolt 10,6), amikor elvárja az alatta levők szolgálatát, miközben ő maga nem szolgál a Fennenvalónak.

Éppen a lélek gyengesége folytán, amely az Istennel megszakított kapcsolatának (*aversio*) következménye, a test, amelyet az ember önmagával egyetemben ösztönösen szeret (*„nemo umquam carnem suam odio habuit"* – Ef 5,29),[189] hűtlen alattvalójává válik, amely romlásával (*corruptio*) szenvedést okoz, mert egészsége és romolhatatlansága az Istenhez ragaszkodó lélektől függ.[190] További problémát jelent a testtel kapcsolatban, hogy nemcsak gyengeségeket hordoz, hanem ösztönös hajlamaival (*libidines*) fel is lázad a lélek uralma ellen, és alacsonyabb rendű dolgok élvezetére sarkall.[191] A hippói püspök itt két szempontból – bölcseletileg és biblikusan – igazítja ki

[185] Ld. uo.; PRESS, G.A., *The Content and Argument* 172.
[186] Vö. *De doctrina christiana*, I,23,22–24,25 (CCSL 32, 18–20).
[187] Ld. uo. I,22,21 (CCSL 32, 17).
[188] Ld. uo. I,23,23 (CCSL 32, 18).
[189] Ld. uo. I,24,24 (CCSL 32, 19).
[190] Ld. uo. I,23,23: *„Inmortalitas enim et incorruptio corporis de sanitate animi existit, sanitas autem animi est firmissime inhaerere potiori, hoc est incommutabili Deo."* (CCSL 32, 19).
[191] Ld. uo. I,24,24: *„Libidines enim male utentes corpore, id est consuetudines et inclinationes animae ad fruendum inferioribus…"* (CCSL 32, 19). A *libido* és ennek többesszámban általánosságban jelöli az ösztönös hajlamokat, és nem korlátozódik a modern értelemben vett nemi vágyra. (vö. art. *libido*, in *IL* –

azon személyek csoportját, akik a kereszténységen kívül vagy belül, csupán elvben vagy akár életvitelükkel is elvetik a testi életet.[192] Először felfogásuk és motivációjuk gyökerében tárja fel az érzelmi alapú és leegyszerűsítő gondolkozásból fakadó elcsúszást, mivel szerinte ezek az emberek valójában nem magát a testet, hanem a földi test romlásait és terhét (*corruptiones et pondus*) gyűlölik, melyek a lélek nemes törekvéseinek akadályt jelentenek, és – leegyszerűsítve a problémát – mindenestül a testre hárítják a felelősséget. Ezért figyelmezteti is azokat a kereszténye̊ket, akik a test és a lélek Pál apostol által leírt harcát (vö. Gal 5,17) felszínesen olvasva – saját felfogásuk igazolására és mások megtévesztésére – félreértik, és testüket természetes ellenségükként kezelik (*quasi naturaliter inimico suo corpori bellum ingerunt*).[193]

Ágoston ezzel egyidejűleg védelmébe is veszi a *Szentírás*t, amely tanbeli tartalmára nézve nem mondhat ellent önmagának, mivel az efféle látszólagos ellentmondások az egysíkú – leggyakrabban szó szerinti – értelmezés következményei, melyek az adott témában sokszor éppen a kinyilatkoztatás egészének mondanivalóját hagyják figyelmen kívül. A hippói püspök ezen a ponton mintával szolgál egy konkrét bibliai hellyel (Gal 5,17) kapcsolatban a helyes eljárásról. Először is tágabb összefüggésbe helyezi a kijelentést azzal, hogy meghatározza megszületésének okát, amelyet egyetemes emberi tapasztalatra alapoz: a testi kívánság (*concupiscentia*), amely a testben (*caro*) találja meg mozgásterét, ki akar bújni a magasabb rendű lelki törekvések kötelékéből, ami belső megoszlást, ellentétet és nyugtalanságot eredményez.[194] A lélek kihívásként éli ezt meg,

---

Vocabolario della Lingua Latina, szerk. CASTIGLIONI, L.–MARIOTTI, S., Loescher Editore, Torino 2007, 801). Ugyanakkor Ágoston nem tagadja, hogy a vágyaknak test felett gyakorolt „természetellenes szerződésein" belül (*peruersa pacta*; vö. *De doctrina christiana*, I,24,25 (CCSL 32, 20)) – vagyis az eredeti bűn következményei között – kiemelt helyet foglal el a nemi vágy, amely a rendetlen párkapcsolatban szerződéses formát ölt (vö. *Confessiones*, IV,2,2: *„… quid distaret inter coniugalis placiti modum, quod foederatum esset generandi gratia, et* pactum libidinosi amoris*, ubi proles etiam contra uotum nascitur, quamuis iam nata cogat se diligi."* (CSEL 33, 65). – Saját kiemelés.

[192] Vö. *De doctrina christiana*, I,24,24–24,25 (CCSL 32, 19–20). A test elvszerű elvetése alapvetően a platonikus felfogásban találja eredetét, amely valamilyen formában visszhangra talált az eretnek keresztény csoportosulásokban: az enkratiták primitív mozgalmában (vö. BOLGIANI, F., art. *encratismo*, in *DPAC*, vol. 1, szerk. DI BERARDINO, A., Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, Marietti, Casale Monferrato 1983, 1151–1153), vagy a nyíltan dualizmust hirdető gnosztikus (vö. FILORAMO, G., art. *gnosi/gnosticismo*, in *DPAC*, vol. 2, 1642–1650, 1643–1644.1647) és manicheus körökben (vö. RIGGI, C.–DI BERARDINO, A., art. *Mani – manicheismo*, in *DPAC*, vol. 2, 2076–2081, 2077–2079). Gyakorlati téren a túlzó aszketizmusban mutatkozott meg, amely fakadhatott az imént említett tévtanokból, és jelen volt a keresztény szerzetesi mozgalom bizonyos ágaiban is. Ezeket a csoportokat Ágoston, miként a mű *Bevezetés*ében tárgyalt kritikusokat, – talán elvből – közvetlenül nem nevezi meg. Az Ef 5,29 alaptézisként való figyelembevétele, amely újdonság a hippói püspöknél, segíthetett neki is, hogy a testtel kapcsolatos neoplatonikus gondolkodásmóddal szemben jobban előtérbe tudja helyezni a bibliai és keresztény emberképet.

[193] Vö. *De doctrina christiana*, I,24,25 (CCSL 32, 19–20).

[194] Ld. uo. I,24,25: „*Dictum est enim hoc propter indomitam carnalem consuetudinem, aduersus quam spiritus concupiscit, non ut interimat corpus, sed ut concupiscentia eius, id est consuetudine mala, edomita*

mivel eredeti hivatásának megfelelően *mindig a nyugalomra törekszik*,[195] és ezért felveszi a harcot a rossz testi szokásokkal az ember lelki-testi valójának *természetes rend*jéért (*naturalis ordo*).

Mindezek fényében a hiteles aszketizmusnak arra kell irányulnia, hogy a test a lélek uralma alatt betöltse Istentől megszabott, *természetes* rendeltetését (*subiugatum et paratum ad opera necessaria*), és nem arra, hogy az egyént feleméssze.[196] Az aszkézis, a lélek test feletti uralma nem gyűlöletből, hanem a gyengébb iránti szeretetből fakad, amely nélküle nem tudna szabadulni azokból a *természetellenes szerződései*ből (*pacta perversa*), amelyek a nemzéssel átadódnak, és az egész ember romlásával fenyegetnek.[197] Ágoston a *Szentírás* tanúságával jelöli meg a megromlott rendből való szabadulás folyamatának és az ehhez szükséges emberi törekvésnek (*conversio*) irányát, azáltal, hogy megadja annak beteljesedését a test feltámadásában (vö. 1Kor 15, 42–44).[198] A hippói püspök tehát – a későbbi skolasztikus módszertant elővételezve – az ellenérvként felhozott bibliai vers helyes kontextusba történő helyezésével és pontos magyarázatával támasztja alá az alapvető igazságot kifejező verset, miszerint *„a saját testét senki nem gyűlöli, hanem táplálja, gondozza, akárcsak Krisztus az Egyházat"* (Ef 5,29). Ezt az elvet a kinyilatkoztatáson kívül és általánosságban, az emberi tapasztalat alapján igazolja. A test értékét negatív úton igazolja a test integritásának védelme: az ember még akkor sem szeretné egyik szemének világát elveszíteni, ha a megmaradóban a látás érzéke megduplázódna.[199] Pozitív úton pedig az alacsonyabb rendű, anyagi értékek támasztják

---

faciat spiritui subiugatum, quod naturalis ordo desiderat. (CCSL 32, 19–20). Ágoston tehát a *concupiscentia*-t a léleknek földi testben gyökerező zabolátlan és rossz szokásaként határozza meg (vö. Kol 3,5), mintegy az erény ellentéteként, amely egyfajta „jó szokás, beidegződés", nemes gyökér a lélekben.

[195] A *Vallomások* egész tartalmi ívét és kibontakozását ez a teremtésben és újjáteremtésben egyénileg és egyetemesen megvalósuló „nyugalom" határozza meg (vö. *Confessiones*, I,1,1: *„tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te."* (CSEL 33, 1); uo. XIII,35,50: *„*Domine Deus, pacem da nobis – omnia enim praestitisti nobis – *pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera."* (CSEL 33, 1); ORTIZ, J., *Creation in the* Confessions, in *The Confessions: Saint Augustine of Hippo* (Ignatius Critical Editions), Ignatius Press, San Francisco 2012, 475–490, 479).

[196] Vö. *De doctrina christiana*, I,24,24 (CCSL 32, 19).

[197] Ld. uo. I,24,25: „*quod diligit uult subditum esse meliori nec per odium resistente carne, sed per consuetudinis uinculum, quod a parentum etiam propagine inueteratum naturae lege inoleuit. Id ergo agit spiritus in domanda carne, ut soluat malae consuetudinis quasi pacta peruersa et fiat pax consuetudinis bonae."* (CCSL 32, 20). Ágoston itt az áteredő bűnről beszél, melynek rossz következményei a keresztséget követően is éreztetik hatásukat, és így megkívánják az önfegyelmezésen és önmegtartóztatáson alapuló harcot. Ebben a korai időszakában a hippói püspök magát a harcot hangsúlyozta, és még nem állította a középpontba a kegyelmet, amely magának a harcnak, és annak sikerének elengedhetetlen feltétele.

[198] Ld. uo. I,24,25: *„hoc erit post resurrectionem, ut corpus omnimodo cum quiete summa spiritui subditum immortaliter uigeat, hoc etiam in hac uita meditandum est, ut consuetudo carnalis mutetur in melius nec inordinatis motibus resistat spiritui."* (CCSL 32, 20). A *creatio–conversio–formatio* exegetikai minta végig megtalálható a *Vallomások*ban, amely rávilágít Ágoston világgal kapcsolatos felfogására (vö. ORTIZ, J., *Creation in the* Confessions 479).

[199] Vö. *De doctrina christiana*, I,24,25 (CCSL 32, 20).

alá, hiszen ezeket az ember hajlandó feláldozni testének egészségéért, ahogyan a fösvény is áldoz a pénzéből, hogy legyen mit ennie.

Mindezzel pedig végső soron azt akarta a hippói püspök igazolni, hogy önmagunk és testünk szeretetét nem kell külön parancsba adni, hiszen ezt a természetes törvényt az állatok is ösztönösen követik,[200] hanem csak ennek helyes módját (*modus diligendi*) kell megmutatni és elsajátítani, hogy jól szeressük és ne használjuk ki önmagunkat[201]. Az önszeretetnek azonban nem mond ellent, ha az ember valami értékesebbért feláldozza testének épségét, amelyet egyébként ösztönösen véd.[202] Ezzel Ágoston burkoltan utal a vértanúságra is, ahol az önfeláldozás elmegy egészen a testi élet feláldozásáig egy maradandóbb – vagyis magasabb rendű – érték, a lélek java, a felismert igazság, Isten és az embertárs szeretetében.

3.3. Az evangélium propriuma*: Isten és a felebarát szeretete*

Szent Ágoston önmagunk helyes szeretetét önmagában, viszonyítási rendszer nélkül kizártnak tekinti: megvalósítása csak az Isten és a felebarát szeretetének útján lehetséges, ami a kinyilatkoztatás *propriumá*nak és céljának (*finis legis* – vö. 1Tim 1,5), az evangélium lényegi újdonságának tekinthető.[203] A főparancs (Mt 22,37–39) ugyanis magába foglalja és ontológián alapuló axiologikus–teleologikus összefüggési viszonyba állítja az embertől elvárt szeretet minden irányát, illetve fajtáját, amelynek rendezett megélése az életszentség (*iuste et sancte vivere*) krisztusi feltétele.[204] Ez önmagában háromféle szeretetnek arányos és ezáltal teljes megvalósítását kívánja: Isten, a felebarátaink és önmagunk iránt; viszont önmagunk és embertársaink esetében feloszlik a lélek és a test szeretetére, ahol a lélek (*nos*) elsőséget élvez, mivel őt mellőzve és közvetítése nélkül nem valósulhat meg a test (*infra nos*) szeretete, amelynek minden dolog ősforrásának, Istennek a szeretetére kell visszamennie.[205] A felebaráti szeretetet az emberség alapján mindenki iránt egyenlőképpen kellene megélni, viszont a hippói püspök

[200] Ld. uo. I,26,27 (CCSL 32, 21–22).
[201] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 31.34.
[202] Ld. uo. I,25,26 (CCSL 32, 20–21).
[203] Ld. uo. I,26,27 (CCSL 32, 21–22); *Confessiones*, XII,18,27 (CSEL 33, 327). ALICI, L., *Il primo libro* 26.
[204] Vö. *De doctrina christiana*, I,26,27–27,28 (CCSL 32, 21–22); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 172; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 123.
[205] Vö. *De doctrina christiana*, I,27,28: „*Item amplius alius homo diligendus est quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum alius homo Deo perfrui, quod non potest corpus, quia corpus per animam uiuit qua fruimur Deo.*" (CCSL 32, 22).

az ember tényleges lehetőségeit szem előtt tartva kijelenti, hogy az idő és egyéb teremtményi korlátok miatt mindenkinek (egyenlőképpen) segíteni nem tudunk. Így a szeretetet a körülmények adta sorsközösség alapján (*quasi quadam sorte iungi*) kell gyakorolni, ahol sorsszerűnek kell tekinteni a lelki, illetve fizikai természetű szorosabb emberi kapcsolatainkat.[206] Az emberi kapcsolatok alapja a kölcsönös segítségnyújtás, amiből értelemszerűen következik, hogy jobban törődünk azokkal, akikkel az adás–elfogadás–viszonzás kapcsolatában állunk. A segítségnyújtásnak pedig végső soron Isten közös élvezetére kell irányulnia, melynek során a másik elvezetése Isten szeretetére a mi személyes hasznunkra, Istennel való kapcsolatunk elmélyülésére is szolgál.[207]

Az Istennel, a boldog élet zálogával való közösség (*societas dilectionis Dei*) legmarkánsabb kifejeződési formája az ellenség szeretete, amikor Istent, a vele való kapcsolatot és a kapcsolaton belül önmagát nem földi kategóriák szerint ítéli meg és nem földi eszközökkel igyekszik megvédeni a hívő. Az Isten iránti szeretet olyan mélységet és magasságot ad az emberi perspektívához, ami egyensúlyban tudja kezelni az ellenséggel való viszonyt is. Itt gyakorlatilag a szerző visszatér ahhoz a témához, hogy alapvetően minden embert egyenlőképpen szeretni kell, mert a másik ember hozzánk, illetve Istennel való viszonya nem változtathat Istenen és az Ő irántunk való szeretetén. A másik ember ellenünk irányuló gyűlöletével arányosan csak a felette érzett szánakozásunk (*miseratio*) növekedhet, amiatt, hogy nemcsak tőlünk távolodik el, hanem attól is, akit mi szeretünk.[208]

Az emberi perspektíva kitágulását mutatja az Isten szeretetében, hogy a hippói püspök felteszi a kérdést, vajon a főparancs kiterjed-e az angyalok szeretetére is, akiknek boldogságát ugyanannak élvezete jelenti, amit mi még legfeljebb csak *tükör által* és *rejtetten* tapasztalunk (vö. 1Kor 13,12).[209] Az emberek közötti szeretetet egyértelműen

---

[206] Ld. uo. I,28,29 (CCSL 32,22–23). Szent Ágoston nem fatalista módon értelmezi a sorsot, hanem biblikusan, az isteni működésnek, gondviselésnek az emberi akaraton és igyekezeten kívül álló – és emiatt értelmileg hozzáférhetetlen – megnyilvánulásaként (vö. ApCsel 1,26). Az emberi korlátok önmagukban nem jogosítják fel az embert arra, hogy megtagadja az együttműködést Isten rejtett gondviselésével. Ebből érthető, hogy miért kell inkább egynek a sok közül *találomra* segíteni, mint mindenestül visszatartani a segítséget.

[207] Ld. uo. I,29,30 (CCSL 32,22–23). A hippói püspök az élvezeten alapuló közösséget és az arra való elvezetést a profán életből vett példával szemlélteti: a színházi színész (*histrio*) rajongójának magatartásához hasonlítja azt az igyekezetet, amivel az ember élvezete tárgyát meg akarja osztani másokkal, és küzd azért, hogy mások is elismerjék kedvencének – földi értelemben vett – kiválóságát. A másokkal való viszonyt tehát nem az egymás közötti személyes ismertség, szeretet vagy rosszindulat, hanem az egyes emberek vagy csoportok élvezete tárgyának megítélése – keresése, hanyagolása vagy elutasítása – határozza meg.

[208] Ld. uo; ALICI, L., *Il primo libro* 27.

[209] Vö. *De doctrina christiana*, I,30,31 (CCSL 32, 23–24).

alátámasztja az irgalmas szamaritánus közismert példázata (vö. Lk 10,29–37): a felebarát (*proximus*) az, aki felé az irgalmasság kötelezettségével tartozunk, vagy aki ezt a szolgálatot irányunkba gyakorolja, mert a „legközelebb" áll hozzánk.[210] Ez a kötelezettséget a lelki értelemben „legtávolabbira", az ellenségre is kiterjesztette az Úr, mind a példázat szereplői, mind pedig kifejezett parancs alapján (vö. Mt 5,44).[211] Ezenkívül Szent Ágoston hivatkozik Szent Pál apostol szavaira is: a szeretetet legalább azon a szinten ki kell terjeszteni minden emberre, hogy ne ártsunk nekik akkor sem, ha nem tartoznak vagy csatlakoznak hozzánk (vö. Róm 13,9–10); a másik elleni vétket nem lehet az elszenvedője helyzete alapján relativizálni.[212] A felebaráti szeretet kötelezettségét tehát a lehető legegyetemesebb szintre kívánja kiterjeszteni az újszövetségi kinyilatkoztatás. A szent angyalokat azonban mégsem a tőlünk elvárt jótékonyság miatt – mintha Isten közelségében ők a mi segítségünkre szorulnának –, hanem az irgalmasság őáltaluk irányunkban gyakorolt szolgálata alapján kell felebarátainknak tekinteni, amiről a *Szentírás* számtalan helyen tanúskodik.[213] Az irányunkban gyakorolt szolgálat alapján pedig maga Isten akart felebarátunkká lenni (vö. Zsolt 34/35,14), aki Jézus Krisztusban egy lett közülünk, akit *allegorikusan*, üdvtörténeti távlatban értelmezve az irgalmas szamaritánussal (vö. Lk 10,29–37) azonosít a hippói püspök.[214] Itt azonban a szeretet főparancs által jelzett köre bezárul: bár Istent az angyalok módjára felebarátunkként tisztelhetnénk és szerethetnénk, Őt mégis lényegi kiválóságánál fogva, az irgalom forrásaként és a szeretet végső céljaként nem a használat (*propter aliud*), hanem az élvezet módján (*propter se*) szeretjük.[215]

[210] Ld. uo. I,30,31 (CCSL 32, 24). A magyar nyelvben használatos „felebarát" szót a latinban az eredeti görög „közeli" (πλησίον) határozószó felsőfokával adták vissza. Ágoston az *officium misericordiae* kifejezést használja, amelyet belsőleg inkább kötelezettségként, kívülről pedig szolgálatként értelmezhető.
[211] Ld. uo.
[212] Ld. uo. I,30,32 (CCSL 32, 24–25). A hippói püspök itt kizár minden olyan vallási vagy egyéb alapon történő megkülönböztetést ember és ember között (*discriminatio*), ami – az ember eredendő méltóságát figyelmen kívül hagyva – ellenkezik az igazságossággal.
[213] Ld. uo. I,30,33 (CCSL 32, 25).
[214] Ld. uo. A bajbajutott embernek Ádámmal, illetve az elesett emberiséggel, a szamaritánusnak pedig Krisztussal történő hagyományosnak tekinthető allegorikus azonosítása Ágostonnál visszavezethető Szent Ambrusra, illetve Órigenészre (vö. AMBROSIUS MEDIOLANENSIS, *Expositio evangelii secundum Lucam*, VII,71–84 (CSEL 32/4), szerk. SCHENKL, C., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1902, 311–316; ORIGENES, *Homiliae in Lucam*, 34,3–9 (SC 87), szerk. CROUZEL, H.–FOURNIER, F.–PÉRICHON, P., Cerf, Paris 1962, 402–411).
[215] Vö. *De doctrina christiana*, I,30,33 (CCSL 32, 24).

3.4. Isten irántunk való szeretete mint minden más szeretetnek forrása az élvezet és a használat vonatkozásában

A szeretetnek Ágoston által alkalmazott *uti–frui* meghatározása a teremtmények számára, felveti a kérdést, hogy vajon Isten *mi módon szeret* minket.[216] Mivel tökéletessége folytán nem élvezhet mást önmagán kívül, hiszen a lét Forrásaként és Uraként nem szorul rá senkire, ezért csak „használhat" másokat.[217] Ez a használat viszont teljesen más, mint a mi tevékenységünk, ami fölé- és alárendelési viszonyt és tárgyiasítást sugall az önző élvezet szolgálatában.[218] Isten ugyanis végcélként mindig önmagában van és nem keresi önmagán kívül élvezete tárgyát, így azt, amit „használ", közösségre emeli önmagával, és részesíti önmaga élvezetében. Ebből a használatból és kapcsolatból fakad Isten részéről a teremtmény megszentelése. A platóni filozófia fogalmi készletéhez nyúlva, a teremtmények annyiban részesednek (μέθεξις – *participatio*)[219] Isten léttökéletességeiben, és elsősorban magában a létben (vö. Kiv 3,14), amennyiben Isten használja őket, az ember pedig – felelős létezőként együttműködve vele – Isten használatában áll. Az ember Isten rendelkezésére állva megszentelődik, vagyis haszonélvezője lesz Isten benne feltáruló jóságának. Az Istennel való kapcsolatban tehát minden irgalmas cselekedet, amire lényegileg Isten alkotott és felhasznál minket, felebarátaink javán túl mindig szolgálja saját boldogságunk megteremtését és *birtokba vételét* (vö. Mt 25,34): Istenben élvezhetjük egymást is, mivel Istent élvezzük a másikban.[220]

Istennél tehát az élvezet és a használat összefonódik, miként a szentek (*sancti*) életében is egyre inkább közelít a két fogalom egymáshoz, mivel nem ragadnak le a teremtményeknél: nem bennük keresik a boldogságot és nem a saját erejükben bíznak.[221] A gőgös emberek és angyalok (*superbi*) annak örülnek, ha bennük nyugszik meg mások

---

[216] Ld. uo. I,31,34 (CCSL 32, 25–26).

[217] Ágoston érvelése itt kifejezetten a Zsolt 15/16,2 *Vulgata* fordításában is visszatükröződő görög *Hetvenes* fordítás szövegére támaszkodik (ld. uo. I,31,34: „*Dicit apertissime etiam propheta*: Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges" (CCSL 32, 26); *Psalmi*, 15,2: „εἶπα τῷ κυρίῳ Κύριός μου εἶ σύ, ὅτι τῶν ἀγαθῶν μου οὐ χρείαν ἔχεις.", in *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, vol. 2, szerk. RAHLFS, A., Privilegierte Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1979; *Liber Psalmorum*, 15,2: *„Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges."*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita*, szerk. HETZENAUER, M., Ratisbona–Roma 1922, 492).

[218] Vö. *De doctrina christiana*, I,32,35 (CCSL 32, 26); ALICI, L., *Il primo libro* 27.

[219] Vö. PLATO, *Parmenides*, 130b–131e, in *Platonis Opera*, vol. 2, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953; magyar fordítása: PLATÓN, *Parmenidész* (ford. BÁRÁNY, I.), Atlantisz, Budapest 2017.

[220] Vö. *De doctrina christiana*, I,32,35 (CCSL 32, 26).

[221] Ld. uo. I,33,36 (CCSL 32, 26–27).

boldogságkeresése, és önmagukban bízva tetszelegnek mások előtt, és dicsekszenek kiválóságukkal. A szentek viszont – mint Pál apostol is – azáltal erősítenek meg másokat a közös úton, hogy eligazodási pontokként erejük Forrására és az élet Beteljesítőjére irányítják a megfáradtak figyelmét (vö. 1Kor 1,13; 3,7), akit majd örökre együtt élvezhetnek (*fruentes pariter*), miután együtt szolgáltak neki (*conservi* – vö. Jel 19,10; 22,9).[222] A biztos célba érkezés érdekében tehát Isten élvezete elsőséget élvez, úgy, ahogyan Istent nem pusztán a felebarát módjára szeretjük, hanem imádjuk. Isten ugyanis maga a boldogság, az embertárs „élvezetének" pedig, hogy igazi boldogságot nyújtson, Istenre kell irányulnia.[223] Tehát az ember távlatát és Isten előtti jellemét az élvezet keresésének módja határozza meg. Ennek összhangban kell lennie a használattal, vagyis a teremtmények élvezete nem lehet más, mint gyönyörrel párosuló használat (*frui cum delectatione uti*), nehogy a legfőbb és változatlan Jót lecseréljük szeretetünk földi tárgyára, és így földi szeretetünk ne érjen révbe a Szentháromság szeretetében.[224]

Ágoston Krisztus példájára hivatkozik, az Igére és Igazságra, aki hús-vér ember lett (*caro factum* – vö. Jn 1,14), de nem azért, hogy test szerint ismerjük (vö. 2Kor 5,16), és a testbe vessük reményünket, hanem hogy úttá legyen számunkra Isten belső világába (vö. Jn 14,6).[225] Az úton járás mentalitását Szent Páltól kell eltanulnunk, aki már túljutott az út kezdetén, mert feledi a megtévesztő mulandó javakat, és Jézusban, az Igazságban járva és belőle élve a mennyei, maradandó jutalom elnyerésére törekszik (vö. Fil 3,13), ahol a Jézusban célba érkezők az Atyával *egyenlő* Fiú által a teljes megismerés és a Szentlélekben megvalósuló változhatatlan élet- és szeretetközösség birtokába jutnak.[226] A maradandó javak tehát arra intenek, hogy ne a mulandó javakban nyugodjunk meg, még akkor sem, ha azokat Istentől üdvösségünkre kaptuk, mint magát a test szerint

---

[222] Ld. uo.

[223] Ld. uo. I,33,37 (CCSL 32, 27). Ágoston a Filem 20 alapján összekapcsolja az élvezetet a használattal, amelyet a görögben önmagában megalapoz – az *Újszövetség*ben *hapax legomenon* – ὀνίνημι/ὀνίναμαι ige használata, ami örömet, élvezetet jelentő használatot jelent, és amit a latin fordítások a *fruor* igével adnak vissza (vö. *Philem* 20: „ναί ἀδελφέ, ἐγώ σου ὀναίμην ἐν κυρίῳ", in *Novum Testamentum Graece*, szerk. Nestlé, E.–Aland, K. és mások, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2012[28], 656). A *fruor* ige miatt a hippói püspök hangsúlyozza *„az Úrban"* hely-, illetve módhatározó fontosságát, amely a remény végső helyét jelöli. A hippói püspök tehát eszkatológiai szempontból értelmezi a helyet: a *frui homine in Deo* lényegileg azt jelenti, hogy *frui Deo potius quam homine*, ahogyan azt ezt követően Krisztus szent emberségére alkalmazza, ami inkább eszköz, mint cél (vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le premier livre* 176–183).

[224] Vö. *De doctrina christiana*, I,33,37 (CCSL 32, 27).

[225] Ld. uo. I,34,38 (CCSL 32, 27–28). Ágoston itt ismét egy antiariánus értelmezést ad a Péld 8,22-nek: Krisztus az Istenhez vivő út kezdete a teremtmények számára, aki bár kezdetben volt (*in principio* – vö. Jn 1,1), vagyis öröktől fogva van, mégis az általa megvalósuló teremtés Istenben nyugvó alapjává, princípiumává, illetve a tőle induló teremtményi utak kiindulópontjává lett.

[226] Ld. uo. I,34,38 (CCSL 32, 28).

közénk érkező Krisztust is, aki miután utunkká lett, emberségünket előttünk vitte fel az Atyaisten fogyhatatlan dicsőségébe.

4. Az I. könyv összegzése: a hermeneutikai alapelvek lefektetése

A könyv befejező szakasza az eddigiek során feltárt hitbeli és erkölcsi javakat (*regulae credendi – praecepta vivendi*) felhasználja a hermeneutika egyetemes szabályainak lefektetésére, úgy, hogy elmélyíti mindezt a teológiai erények vonatkozásában.[227] Ágoston ezt megelőzően elhelyezi Isten leírt kinyilatkoztatását a dolgok (*res*) és az őket Istennel és egymással összekötő szeretet (*caritas*) viszonyrendszerében, és bemutatja, hogy teremtményi jósága (vö. Ter 1,31) Isten teremtetlen Igéjében gyökerezik, aki emberré lett, hogy az embereket Istenhez vezesse.

4.1. A szeretet mint a Szentírás *oka és értelme*

Mivel Isten a *Szentírás*t végső soron az emberek örök boldogságának szolgálatára teremtette, vagyis teljes értelmét és célját a változatlan „dolog” (*res immutabilis*), Isten szeretetének előmozdításában nyeri el (vö. Róm 13,10), a szerző az üdvösség rendjét szolgáló ideiglenes dolgok (*dispensatio temporalis*) közé sorolja, amelyeket Isten gondoskodó szeretetében adott, hogy jól használva őket eljuthassunk ebből a múlandó világból a változatlan, örök életre Isten és szentjeinek társaságában.[228] Az eljutás eszköze és módja pedig épp az a szeretet, amelynek be kell teljesednie Isten országában. *Szentírás* tehát végső soron a szeretet nagy parancsának (vö. Mt 22,37–40) megvalósulását szolgáló és az embereknek átadott isteni adomány, amely megtanít bennünket Isten, illetve azoknak szeretetére, akik hozzánk hasonlóan és velünk együtt képesek Istent megismerni

[227] Vö. *De doctrina christiana*, I,35,39–40,44 (CCSL 32, 28–32); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 172–173; ALICI, L., *Il primo libro* 20–21.27.

[228] Vö. *De doctrina christiana*, I,35,39 (CCSL 32, 28–29); AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *In Evangelium Ioannis tractatus CXXIV*, XXXV,9: *„Quando ergo Dominus noster Iesus Christus uenerit, … tunc praesente tali die lucernae non erunt necessariae: non legetur nobis Propheta, non aperietur codex Apostoli, non requiremus testimonium Ioannis, non ipso indigebimus Euangelio. Ergo omnes Scripturae tollentur de medio, quae nobis in huius saeculi nocte tamquam lucernae accendebantur, ne in tenebris remaneremus…”* (CCSL 36), szerk. WILLEMS, R., Brepols, Turnholt 1954, 322; magyar fordítása: in SZENT ÁGOSTON, *Beszédek Szent János evangéliumáról I–III.* (ford. RÉVÉSZNÉ BARTÓK, G.) (ÓÖ 11–13), Jel, Budapest 2008–2011.

és élvezni. A *Szentírás*t – mintegy útként vagy járműként – azért szeretjük, mert elsegít bennünket végső célunkhoz.[229]

Ebből az következik, hogy a *Szentírás* megértési horizontja a szeretet: mivel a szent iratok létesítő oka és elsődleges célja, hogy közvetítse az isteni szeretet kinyilatkoztatását, a szerző eredeti szándéka és az értelmező magyarázata csak ezen a síkon találkozhat; az értelmező feladata, hogy a szeretet parancsát és az ezt megalapozó hitbeli ismereteket a lehető leghűségesebben közvetítse.[230] Ha a szövegértelmezés nem szolgálja Isten és az embertárs szeretetét (*gemina caritas*), akkor az olvasó nem értette meg az adott szöveg hiteles tartalmát.[231] A szeretet szolgálatának és a megértésnek viszonylatában a fordított helyzetet azonban jóváhagyja Ágoston: ha a szeretetet építi az a jószándékú magyarázat, amiről megalapozottan kimondható, hogy nem egyeztethető össze a szerző tényleges mondanivalójával, akkor ezzel a magyarázó rövid távon nem okoz kárt, ő maga nem követ el ezzel méltánytalanságot (*iniquitas*), ellentétben azzal, aki szándékosan félrevezet másokat eljátszva belé vetett bizalmukat.[232] A magyarázó szándéka, illetve a szeretet szolgálata alapján a hippói püspök enyhít a tudományosság szigorán, és ezáltal békét kínál az egyházon belül egy hiten lévő, de különböző tendenciájú szentírásértelmező kutatók, iskolák, hagyományok között. Gondolhatunk itt elsősorban az allegorézisre hajló alexandriai és a szó szerinti értelemhez (*sensus literalis*) ragaszkodó antiokhiai „iskolák" közti – Ágoston korában már évszázados – vetélkedésre.[233] Ugyanakkor a szent szerző

[229] Vö. *De doctrina christiana*, I,35,39 (CCSL 32, 29).

[230] Vö. ALICI, L., *Il primo libro* 27–28.

[231] Vö. *De doctrina christiana*, I,36,40: „*Quisquis igitur Scripturas diuinas uel quamlibet earum partem intellexisse sibi uidetur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit*" (CCSL 32, 29). Ezt az alapelvet, illetve a szeretet hermeneutikában betöltött központi szerepét Ágoston feleleveníti a *Vallomások*ban és *A képzetlenek hitre neveléséről* írt művében (vö. *Confessiones*, XII,18,27 (CSEL 33, 327–328); XII,30,41 (CSEL 33, 342); AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De catechizandis rudibus liber unus*, 26,50 (CCSL 46) szerk. BAUER, I.B., Brepols, Turnholt 1969, 115–178, 173–174); magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *De catechizandis rudibus – A képzetlenek hitre neveléséről* (ford. PÉNZES, J.), Agapé, Újvidék (Novi Sad) 2001; DRECOLL, V.H., *Zur Chronologie der Werke*, in *Augustin Handbuch*, szerk. UŐ, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 250–261, 255–256).

[232] Vö. *De doctrina christiana*, I,36,40 (CCSL 32, 29). Ágoston a *DDCh* előtt nem sokkal, 395 körül értekezést írt a hazugságról (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De mendacio liber unus* (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 411–466; *Retractationes*, I,26 (27),1: *„Item de mendacio scripsi librum, qui etsi cum aliquo labore intellegitur, habet tamen non inutilem ingenii et mentis exercitationem magisque moribus ad ueriloquium diligendum proficit."* (CSEL 36, 129–130)).

[233] Az antiokhiai iskolában a III. sz.-ban igény támadt a bibliai szöveg kritikus megközelítésére, amely hajlott a *Szentírás* szó szerinti értelmezésére. Ez a motívum – a tipológia mellett – már az ázsiai exegézist is jellemezte, antiokhiai körökben pedig az egyre terjeszkedő, allegorikus magyarázatot használó alexandriai hagyománnyal folytatott vitában szilárdult meg. Ugyanis Antiokhiában, mivel a filológiai-irodalmi rekonstrukciót és történeti értelmezést részesítették előnyben, gyanakvással tekintettek az alexandriai iskolában népszerű allegorikus magyarázatokra, mert ezek a szent szövegeket történeti kontextusukból kiragadva gyakran önkényesen és parttalanul kezelték (vö. SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria* 124–125).

által közölt igazságot kell keresni, amit tiszteletben is kell tartani, mert a téves magyarázat hosszabb távon károsíthatja a kinyilatkoztatásba vetett hitet, és ennek következtében a szeretetet is, amire valahogyan mégis sikerült rátalálni. A tévedéstől mentes *Szentírás* magyarázata vita tárgyát képezheti, és a pontos és megalapozott értelmezés képviselőjét felelősség terheli, hogy azt, aki tévedett, kiigazítsa.[234] Utóbbinak alázattal el kell tudni ismernie, ha az álláspontja – a szöveg mélyebb összefüggései alapján – nem állja meg a helyét, nehogy elfogultságában téves véleményéhez túlságosan ragaszkodjon, és előbb kétségbe vonja és támadja a *Szentírás* tanúságát, mint önmaga ítéletét.[235] Így ugyanis már jobban szereti saját álláspontját, mint a leírt kinyilatkoztatás tekintélyével szavatolt igazságot, ami viszont elengedhetetlen támpontot jelent földi vándorlásunk során (vö. 2Kor 5,7). Ha ez a tekintély meginog, a hit is csorbát szenved, ami pedig alapja Isten szeretetének, akitől reményünk beteljesedését várjuk. A *Szentírás* tekintélyével őrzött tudás és prófécia (*scientia et prophetia*) az isteni erények kibontakozásának biztosítéka az önszeretet (*amor sui*) ördögi körével szemben.[236]

4.2. A Szentírás *célja: az isteni erénytriász megvalósulása*

Az aretalógiai részben is Ágoston teleologikus szempontból vizsgálja az erények súlyát, amely így egyre összpontosul: a szeretetre. A szeretet próbaköve a hit és a remény, amelyeket fel fog váltani a látás, illetve a maradandó boldogság, a szeretet pedig a biztos megtapasztalás révén még nagyobb lesz, és folyamatosan növekszik.[237] Az örökkévaló dolog szeretete ugyanis különbözik a múlandó dolgok szeretetétől, amelyeknél a birtoklással gyakorta elhal a vágyakozás és lankad a szeretet intenzitása. Csak az örök

---

[234] Vö. *De doctrina christiana*, I,36,41 (CCSL 32, 30). Bár Ágoston kifejezetten nem beszél a hívő közösség, illetve az Egyház felügyeleti szerepéről, egyértelmű, hogy a püspököknek kezdettől fogva hivatali és tekintélyi felelősségük volt, hogy a hitletéteménnyel (*depositum fidei*) ellentétes vagy attól eltérő szövegértelmezésekkel szembeszálljanak a hit és az Egyház egységének szolgálatában (vö. CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, *De catholicae Ecclesiae unitate*, 5 (CSEL 3/1), szerk. HARTEL, G., ALCV, Vindobona 1868, 207–233, 213–214). Az Egyház vezetőinek ebből a közös küldetéséből bontakozott ki – előbb lelki, majd intézményes szinten is – a Tanítóhivatal (*magisterium*), amely őrködik a kinyilatkoztatás tiszta feltárása felett (vö. *A Katolikus Egyház Katekizmusa*, 85–87, SzIT, Budapest 2020, 40).

[235] Vö. *De doctrina christiana*, I,37,41 (CCSL 32, 30); AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad Litteram libri XII*, I,18: *„Et in rebus obscuris atque a nostris oculis remotissimis, si qua inde scripta etiam diuina legerimus, quae possint salua fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias; in nullam earum nos praecipiti adfirmatione ita proiciamus, ut, si forte diligentius discussa ueritas eam recte labefactauerit, corruamus, non pro sententia diuinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam uelimus Scripturarum esse, quae nostra est, cum potius eam, quae Scripturarum est, nostram esse uelle debeamus."* (CSEL 28/1), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1893, 1–456, 27.

[236] Ld. uo; ALICI, L., *Il primo libro* 28.

[237] Vö. *De doctrina christiana*, I,38,42 (CCSL 32, 30–31).

szeretet és a szeretett Személlyel való kapcsolat elégíti ki kielégítetlenül az emberi lelket, mivel az ember Istennél mindig többet talál, mint amit teremtett lelkével felismerhet és kívánhat (vö. 1Kor 2,9).[238]

A *Szentírás* tehát kézikönyvként szolgál az isteni erények kibontakozásához és tanításához.[239] Maguknak a szent iratoknak az ideje is lejár a tökéletes birtoklásával, azokkal a rész szerinti adományokkal együtt, amelyeket Isten az ember növekedésére adott, és amelyeket rögzítenek a *Szentírás* lapjai (*prophetiae*, *linguae*, *scientia* – vö. 1Kor 13,8). Maguk az isteni erények azok, amelyek a mennyeieket szemlélve az igazi tökéletességre vezetnek, és ezáltal elvonnak az ideiglenes dolgoktól. A szent iratokba foglalt „parancs" (*praeceptum*) értelme ebben a három erényben foglalható össze, amelyek végső soron a legnagyobba, a szeretetbe torkollanak (vö. 1Kor 13,13; 1Tim 1,5): a hippói püspök azt mondja, hogy a *tiszta szív* a szeretet igazi Tárgyára irányul, akihez a *jó lelkiismeret*ben nyugvó remény alapján, a *tettetés nélküli hit* bizonyosságával jutunk el az igaz ismeretek útján.[240] Aki erre a háromra vonatkozó a szabályt folyamatosan szem előtt tartja, vagyis birtokolja a „kinyilatkoztatás szívét", Ágoston szerint biztonsággal belevághat a *Szentírás* tárgyalásába.[241]

[238] Ld. uo. I,38,42 (CCSL 32, 31); AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo 362*, 28–29: *„cum viderimus facie ad faciem quod nunc videmus per speculum in aenigmate, tunc longe alio et ineffabiliter alio affectu dicemus: Verum est; et cum hoc dicemus, Amen utique dicemus, sed* insatiabili satietate*. Quia enim non deerit aliquid, ideo satietas: quia vero illud quod non deerit semper delectabit, ideo quaedam, si dici potest, insatiabilis satietas erit. Quam ergo insatiabiliter satiaberis veritate, tam insatiabili veritate dices: Amen."* (PL 39), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 1611–1634, 1632–1633.

[239] Vö. *De doctrina christiana*, I,39,43 (CCSL 32, 31).

[240] Ld. uo. I,39,43–40,44 (CCSL 32, 31–32).

[241] Ld. uo. I,40,44 (CCSL 32, 32); vö. ALICI, L., *Il primo libro* 28.

III. FEJEZET: AZ ISMERETLEN JELEK ÉRTELMEZÉSE ÉS A TUDOMÁNYOK SZEREPE A HERMENEUTIKÁBAN. A *DDCH* II. KÖNYVÉNEK TARTALMI ELEMEI

1. Szemiotikai bevezető a bibliai exegézishez

A II. könyvben Szent Ágoston áttér az I. könyvben tágyalt dolgokról (*res*) a *Szentírás*nak, annak az egyedi eszköznek a közvetlenebb vizsgálatára, amelyből az ember hiteles ismereteket tud szerezni magukról a dolgokról. Mivel a *Szentírás* dologi valóságként, jól meghatározott fizikai és érzékelhető összetételében nem esik egybe közvetlenül magukkal a korábban tárgyalt hitbeli és erkölcsi igazságokkal, hanem azokat csak jelek (*signa*) útján közli, szükséges a benne található jeleknek és jelrendszereknek az értelmezése.[242] A hippói püspök úgy alkalmazza a jelelméletet, mint hermeneutikai eszköztárat a *Szentírás*nak mint szövegnek és annak valósághoz való viszonyának vizsgálatához.[243] Bár a *Biblia* terminológiai és tartalmi támpontot tudna szolgáltatni az ágostoni szemiotika megalapozásához, a fogalmi rendszerét kizárólag a pogány filozófiai tradíció alapján alakítja ki a hippói püspök.[244] Ennek hátterében az a tudományos igény állhatott, hogy Ágoston külső, mindenki által elfogadható intellektuális fórumon akarta megalapozni az egyébként bibliai exegézist szolgáló jelelméletét.

Mindenekelőtt szükséges ennek a III. könyvet is tartalmilag magába foglaló átfogó szemiotikai rendszernek az áttekintése, amely a II. könyvben a jelek felosztás alapján történő meghatározásából indul ki, hogy el tudjuk aztán helyezni benne, amit Ágoston az ismeretlen jelek (*signa ignota*) értelmezéséről és a tudományok hermeneutikában és a keresztény életben betöltött szerepéről mond.

1.1. A II. és III. könyv tartalmi egysége és felosztása

A jelek és értelmezésük átfogó témaköre alapján azt mondhatjuk, hogy a II. és III. könyv tárgyalja tulajdonképpen a hermeneutikát a *DDCh* egészén belül,[245] míg az ezeket

[242] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 39.
[243] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 148.
[244] Ld. uo. 174.
[245] Vö. GRONDIN, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991, 46.

keretező könyvek óvnak egyfelől az önkényes és elburjánzó értelmezésektől, valamint tartalmi tévedésektől és ellentmondásoktól (*res* – I. könyv), másfelől a szöveg pusztán öncélú tanulmányozásától (*modus proferendi* – IV. könyv). Meghatározó ezeknek a könyveknek a szerkezetére nézve a folyamatos *partitio*, ami a lépcsőzetes felosztások útján egységet teremt a hatalmas, és olykor egyenetlen ismerethalmaz tárgyalásánál.[246] A hippói püspök módszertana alapvetően a jelek különböző csoportokba történő felosztásán alapszik, amelyen belül igyekszik az egyes halmazokba tartozó jelek értelmezéséhez elméleti eligazítást nyújtani. A jelekről szóló rész (*signa*) két könyvre osztása is annak köszönhető, hogy a bibliai szövegértelmezés szempontjából két legkritikusabb jelcsoport tárgyalását a szerző különválasztotta. A jelek felosztása során ugyanis eljut a nem természetes, hanem mesterséges, az emberek közötti megállapodáson alapuló jelek (*signa data*) középpontjában álló szavakhoz (*verba*), valamint az azokat jelölő betűkhöz (*litterae*) és a belőlük felépülő nyelvekhez (*linguae*), melyek az isteni kinyilatkoztatást is közvetítik.[247] A nyelv útján adott jelek között az értelmezési nehézségek alapján két alapvető csoportot állapít meg: az ismeretlen és a kétértelmű jeleket (*signa ignota et signa ambigua*), melyek hordozhatnak mind eredeti (*propria*), mind átvitt értelmű (*translata*) jelentést.[248] Az ismeretlen jelek tárgyalásával folytatja a II. könyvet, míg az átvitt értelműek értelmezésének szenteli a III. könyvet.

1.2. A II. könyv sajátos témája: A Szentírásnak mint tudományos forrásnak viszonya a világi tudományokhoz

Ágoston a II. könyvön belül, az általános szemiotikai részt követően külön foglalkozik a bibliai jelekkel, és az ismeretlen jelek (*signa ignota*) kapcsán a *Szentírás* egészével mint tudományos forrással, melynek összefüggésébe állítja, és megértésének

[246] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 148. Karla Pollmann felhívja a figyelmet arra is, hogy Ágoston eljárása emlékeztet a *De civitate Dei*-ben alkalmazott módszertanára, ám míg ott a történelemfilozófiát, addig itt a *„szöveg-filozófiát" („Text-Philosophie"*) alapozta meg.

[247] Vö. *De doctrina christiana*, II,3,2–5,6 (CCSL 32, 33–34).

[248] Ld. uo. II,10,15: *„Duabus autem causis non intelleguntur quae scripta sunt, si aut ignotis aut ambiguis signis obteguntur. Sunt autem signa uel propria uel translata."* (CCSL 32, 41). Vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 14. A *„proprium"* jelzőt a jelekkel kapcsolatban – Böröczki Tamás fordításától eltérően (vö. SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról* (ford. VÁROSI, I.–BÖRÖCZKI, T.), Paulus Hungarus–Kairosz, Budapest 2001) – nem *„sajátosnak"*, hanem *„eredeti jelentésében állónak"* fordítom, kifejezve ezzel azt, hogy ez a szavak alapjelentése, ami – Szent Ágoston szándéka szerint – nem válik el azok többi lehetséges jelentésétől.

rendeli alá a különböző világi tanokat (*doctrinae gentilium*).[249] Utóbbiak ugyanis hermeneutikai szempontból hasznos szolgálatot tehetnek a bibliai – elsősorban az átvitt értelmű ismeretlen (*signa ignota translata*) – jelek értelmezésében, és alapvetően ennek fényében ki is értékeli azokat a szerző.[250] A kinyilatkoztatáson kívüli ismeretanyag és különféle alkotások (*institutiones*) osztályozása és megítélése alapjául azoknak nem csak a *Szentírás* megértésében, hanem általában a természetfeletti cél elérésében megmutatkozó „keresztény" hasznossága szolgál.[251] A különböző tudományok rendszeres tárgyalása során Ágoston következetesen feltárja a profán kultúra érvényét és korlátait.[252] Ugyanakkor, mivel a *Biblia* és annak tanulmányozása kiemelten és a legközvetlenebb módon az üdvösség elérésére irányul, az exegézisben hasznosítható világi tudományok a végső cél elérését közvetetten szolgáló segédtudományoknak is tekinthetők. A hippói püspök, miként már az I. könyvben is tette, a tudományokkal együtt a *Szentírás* közvetlen, tudományos ismeretét is viszonylagosnak tekinti: maga a (Biblia)tudomány a bölcsesség elérésének egy lépcsőfoka,[253] ami a kinyilatkoztatás tartalmának (*res*) belső ismeretét, illetve annak megélését (*gemina caritas*), és nem a könyvek betűjét tartja fontosnak (vö. 2Kor 3,6). Aki a *Szentírás*ban foglaltak Lelkét magáénak mondhatja, annak a szövegtanú csak a tiszta igazság közlésére, tanítására szolgál,[254] hogy segítségével az *Isten embere érveljen, intsen, buzdítson* másokat (vö. 2Tim 4,2). Tehát ahogyan a *Szentírás* az isteni erények lehető legtökéletesebb megvalósulásának szolgálatában áll, úgy rendelődnek alá mindkettőnek a világi tudományok.

1.3. A jel ágostoni meghatározása

A II. és III. könyv témáját tehát a jelek (*signa*) képezik, azok a „dolgok", amelyek túlmutatnak közvetlenül megragadható, érzékelhető valóságukon, önmagukban hordozott lényegükön (*quod sunt*), és értelmüket nem egyszerűen önmagukban, hanem valami

[249] A bibliai jelekről: ld. *De doctrina christiana*, II,5,6–15,22 (CCSL 32, 35–48); a világi tanokról: ld. uo. II,16,23–42,63 (CCSL 32, 48–77).
[250] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 90.148; ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 50–54.
[251] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 63–64.
[252] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 40.
[253] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 67.
[254] Vö. *De doctrina christiana*, I,39,43: *„Homo itaque fide et spe et caritate subnixus, eaque inconcusse retinens, non indiget Scripturis nisi ad alios instruendos."* (CCSL 32, 31).

mással kapcsolatban hordozzák, amire valakinek az értelmét ráirányítják.[255] Az érzékek számára jelölő és az értelem számára jelölt dolog összekapcsolása Arisztotelész nyelvi jelekre vonatkozó elképzelésére emlékeztet: bár mindketten különbséget tesznek mind a a különféle jelek és az általuk a lélekben megjelenő kép, mind pedig e kép és a valós tárgy között, az utóbbiak közötti ontológiai távolság mégsem számít.[256] A hippói püspök *signum*-definíciója – gyakorlati szempontból – inkább a jelek és a lélekben kialakuló felismerés közötti „távolságra" hívja fel a figyelmet: legalább annyira függ egy dolog jel minősége a befogadótól, ami vagy aki azt észleli, illetve amiben vagy akiben egy felismerés vagy gondolat meg tud születni, mint a jel kibocsátójától, hiszen a jel nem éri el célját, „nem válik jellé", ha befogadója vagy címzettje nem képes azt megfelelő szinten és mértékben értelmezni. Különösen igaz ez azokra a dolgokra, amelyeket kifejezetten és kizárólagosan jelölés céljából hoztak létre, mint egyfajta „nyelvezetet" és annak anyagi, érzékelhető elemeit, de igaz azokra is, amelyek a közvetlen dologiságukon túl valami többletjelentést is hívatottak hordozni, miként a jelképek, szimbólumok. A szerző szándéka ezért alapvetően arra irányul, hogy *Szentírás*ban használt különféle jelek befogadását és helyes megértését elősegítse az olvasóban.

1.4. A jelek csoportosítása

Ágoston alapvetően szándékosságuk, tudatosságuk, valamint kifinomultságuk alapján osztályozza a jeleket. Ennek megfelelően vannak természetes (*naturalia*), vagyis a jelentés szándéka nélkül létrejött, valamint a közlési szándékkal létrehozott, egyezményes jelek (*data*).[257] Ezeket tehát a megnyilvánulásuk mögöttük meghúzódó tudatosság különbözteti meg egymástól: a természetes jelek ugyanis a dolgok sajátos természetéből és működéséből spontán módon erednek, mint a füst a tűznél, lábnyom a földön, érzelem az arcon. Az érzelmek kapcsán sokkal inkább azok elfedését kíséri tudatos szándék, amikor az ember valamit nem vagy másképp akar közölni környezete felé. Az egyezményes jelek ezzel szemben azért létesültek, hogy többet pontosabban és

[255] Ld. uo. II,1,1: *„Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire…"* (CCSL 32, 32). Ez a meghatározás tartalmilag megfelel a *De dialectica*-ban találhatóval (vö. *Principia dialecticae*, 5: *„Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit."* (PL 32, 1410)).

[256] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 168–169.

[257] Vö. *De doctrina christiana*, II,1,2: *„Naturalia sunt quae sine uoluntate atque ullo appetitu significandi praeter se aliquid aliud ex se cognosci faciunt..."* (CCSL 32, 32–33). Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 43; ADAMIK, T., *Római irodalom* 801.

közvetlenebb módon fejezzenek ki használóik lelki világából.[258] Mivel a *Szentírás* isteni szándékkal közölt (*signa divinitus data*) és emberi közvetítők útján lejegyzett jeleket tartalmaz, a hippói püspök kutatási területét az isteni üzenetet kifejező emberi jelek képezik (*quae homines attinent*).[259] Tehát elsősorban abban akar segíteni, hogy az emberi jelek helyes értelmezésével az ember közelebb kerüljön ahhoz, amit Isten emberi valóságokon keresztül ki akart nyilatkoztatni. Emiatt a természetes és a megegyezésen alapuló jelek között átmenetet jelentő állati jelekkel (*bestiae*) sem kíván ebben a műben külön foglalkozni. Hiszen bár az állatok is képesek tapasztalataikról és érzelmeikről a maguk létszintjén a külvilágnak, elsősorban fajtársaiknak különféle jelzéseket adni, ezeknél igencsak kérdéses, hogy megvan-e az emberi kommunikációt jellemző tudatos szándékosság (*an vere ad significandum dentur*), és nem egyszerűen – a természetes jelekhez közelítőleg – csak ösztönösen lépnek kölcsönhatásba környezetükkel.[260]

Az egyezményes jelek (*signa data*) halmazába tehát a tapasztalati világban szigorúan véve csak az ember által használt és felfogott jelek tartoznak. Ezeket a jeleket Ágoston a befogadó érzékszervek szerint három csoportba osztja. Külön hangsúlyt fektet a látás érzékéhez (*ad oculorum sensum pertinentia*), valamint a hallás érzékéhez tartozó jelekre (*ad aurium sensum pertinentia*), a többi, ún. „alacsonyabb rendű" érzékhez tartozókat (*ad ceteros sensus pertinentia*) azonban éppen elenyésző számuk és kifinomulatlanságuk alapján egy kalap alá veszi.[261] Mivel a látható jeleken keresztül viszonylag pontos információkat tud az ember közölni, például a színészetben vagy a harcászatban, és a különféle gesztusok sokszor kísérik és ki is egészítik a nyelv útján történő kommunikációt, ezeket *„látható szavaknak"* (*verba visibilia*) is nevezi a hippói püspök.[262] Így jutunk el hallás révén felfogható jelekhez: itt is találkozunk hangszeres hangokból (*sonus*) felépülő jelekkel, amelyekkel például egyértelmű katonai parancsokat közöltek, mégis mindezeket a jeleket kifinomultságukkal felülmúlják az emberi hangból (*vox*) felépülő szavak (*verba*),[263] amelyeknek a kiválóságát nem csak azzal igazolja a hippói püspök, hogy a legpontosabban képesek közölni a lélekben megszülető és

[258] Vö. *De doctrina christiana*, II,2,3: *„Data uero signa sunt, quae sibi quaeque uiuentia inuicem dant ad demonstrandos, quantum possunt, motus animi sui uel sensa aut intellecta quaelibet."* (CCSL 32, 33).
[259] Ld. uo.
[260] Ld. uo.; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 42–43.
[261] Vö. *De doctrina christiana*, II,3,4 (CCSL 32, 33–34); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 44.
[262] Vö. *De doctrina christiana*, II,3,4 (CCSL 32, 34); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 44.
[263] Vö. *Principia dialecticae*, 5: *„Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. … Loqui est articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quae comprehendi litteris potest."* (PL 32, 1410).

végbemenő dolgokat, hanem azzal is, hogy ezek képesek megragadni és kifejezni az egyéb (egyezményes) jelek (*cetera*) által közölt információkat is.[264] Amit tehát a különböző érzékek útján felfog az ember, azt mintegy *passe-partout* képes a szavak útján közölni másokkal; a leíró beszéd értelmező funkciójával pedig olyan mozzanatok többletjelentésére is rá tud mutatni, mint például a kenet illata a betániai megkenésnél (vö. Jn 12,3–7), az Eucharisztia megízleltetése (vö. Lk 22,19–20) vagy Jézus ruhájának érintése (vö. Mt 9,21–22).[265]

1.5. A nyelvi jelek és eredetük

Ágoston tehát a jelek felosztása során gyorsan eljut a nyelvi jelekhez, amelyekre nemcsak metalingvisztikus képességükből fakadó kiválóságuk miatt fordít nagyobb figyelmet, hanem azért, mert Isten a kinyilatkoztatás folyamatában végső soron az emberi beszédet és annak is a *Szentírás* kánonjában írásban rögzített formáját használta fel üzenetének közlésére.[266] A szavakat (*verba*) eredendően a beszédhez és a hallás útján történő érzékeléshez köti, mégpedig úgy, hogy utal a latin szó etimológiájára, melyet a levegő megrezegtetésével, „megverésével" (*verberare*) hoz kapcsolatba.[267] Éppen a szónak a légtérben történő elhalása teszi indokolttá a szavak írásban történő rögzítését az artikulált hangok egyezményes jelölése révén. A kimondott és írott szavakat világosan megkülönbözteti a hippói püspök, hiszen az betűk (*litterae*) csak közvetetten, a hozzájuk tartozó nyelvi jelrendszer révén válnak látható jelekké: a leírtak tehát egyezményes jelek jelei.[268]

---

[264] Vö. *De doctrina christiana*, II,3,4 (CCSL 32, 34). Ágoston a nyelvi jelek kiválóságát hirdetve alapvetően Platón és Plótinosz nyelvelméleti felismeréseit követi, míg a gondolat, hogy a hangokba foglalt dolgok a lélekben zajló történések, a leírtak pedig az elhangzottak „szimbólumai", Arisztotelészre vezethető vissza (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 159–160).

[265] Ágoston az egyezményes jelek harmadik csoportjának (*signa data ad ceteros sensus pertinentia*) tárgyalását erre a három bibliai helyre történő utalásra korlátozza (*odor – gustus – tactus*), és gyakorlatilag kontrasztba állítva felhasználja a nyelvi jelek kiválóságának szemléltetésére.

[266] Vö. *De doctrina christiana*, II,4,5–8,13 (CCSL 32, 34–40); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 149.

[267] Vö. *De doctrina christiana*, II,4,5: *„Sed quia uerberato aere statim transeunt nec diutius manent quam sonant, instituta sunt per litteras signa uerborum."* (CCSL 32, 34). Vö. *Principia dialecticae*, 6: *„Ecce enim verba ipsa quispiam ex eo putat dicta, quod aurem quasi verberent: Imo, inquit alius, quod aerem."* (PL 32, 1411).

[268] Ld. uo. II,4,5: *„Ita uoces oculis ostenduntur, non per seipsas, sed per signa quaedam sua."* (CCSL 32, 34); *Principia dialecticae*, 5: *„Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum, sed verbi signum est. Quippe inspectis a legente litteris, occurrit animo, quod voce prorumpat. Quid enim aliud litterae scriptae, quam se ipsas oculis, praeter se voces animo ostendunt? … quae legimus igitur, non verba sunt, sed signa verborum. Sed ut ipsa littera cum sit pars minima vocis articulatae, abutimur tamen hoc vocabulo, ut appellemus litteram, etiam cum scriptam videmus; quamvis omnino tacita sit, neque ulla pars vocis, sed signum partis vocis appareat…"* (PL 32, 1410).

A hippói püspök a szemiotikai rész záróakkordjaként megállapítja, hogy a nyelvi jelek emberek közötti különbözősége a gőg bűnének (*superbia*) következménye, amelynek jele a bábeli torony (vö. Ter 11,1–9).[269] Mivel az emberek elszakadtak közös természetfeletti gyökerüktől, egyenként is elsőségre törekedtek, ami nem csak az emberek lelkében, hanem az emberek között is meghasonláshoz vezetett (*dissensio*). A bűn következménye tehát a belső zavar, amely kiérdemelt büntetésként kifejeződik a nyelvek közötti eltérésben (*dissonantia*). Ebből az okfejtésből az is következik, hogy a nyelvi kifejezőeszközök is rászorulnak az isteni megváltás művére, és a belső meghasonlottság megszűnése elvezet a közös nyelv újbóli feltalálásához, úgy, hogy a nyelvek természetes gazdagsága, sokfélesége megmarad. A közösségi kapcsolatoknak ezt a belülről kifelé történő újjáteremtését jelzi a krisztusi megváltást betetőző pünkösdi esemény (vö. ApCsel 2,1–11).

Ubaldo Pizzani felhívja a figyelmet arra, hogy Ágoston miközben kiérdemelt büntetésként tekint a nyelvek elkülönüléséből fakadó kommunikációs nehézségekre, magát a nyelvet deszakralizálja, mert nem az emberi természet Isten által történt teremtéséhez, hanem annak velejárójához, az ember világban kifejtett szabad alkotói tevékenységéhez köti. Az a tény ugyanis, hogy Isten az emberre bízta, hogy adjon nevet az élőlényeknek (vö. Ter 2,19–20) jelentheti – az uralkodói hatalom gyakorlásán túl – magának az első emberi nyelv kialakulásának kezdetét is, azáltal, hogy az ember hangjeleket kapcsol a szellemében megjelenő fogalmakhoz.[270] Hasonlóképpen, bár bűnös körülmények között, a sok különböző nyelv emberi tevékenység gyümölcse, és nem Isten alkotja meg őket és osztja szét az emberek között, mint a nyelvek adományát (vö. 1Kor 12,18). Az embernek ez a nyelvi téren megnyilvánuló alkotói szabadsága alapozza meg a nyelvi jelek abszolút – vagyis közös természetfeletti alapot nélkülöző – önkényességének

[269] Vö. *De doctrina christiana*, II,4,5 (CCSL 32,34).

[270] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 44–45; UŐ, *La dottrina agostiniana dell'origine del linguaggio e l'esegesi di Gen 2,19–20*, in *Polyanthema. Studi di letteratura cristiana antica offerti a Salvatore Costanza*, vol. 1 (Studi Tardoantichi 7), Sicani, Messina 1989, 399–418. Bár Szent Jeromosra († 420) és Szent Ágostonra vezethető vissza az a – főleg a zsidó kabbalisztikus hagyomány révén megszilárduló – középkori és újkori felfogás, hogy a héber eredetére nézve is *szent nyelv*, mivel Isten is ezen a nyelven lépett kapcsolatba Ádámmal és az ősatyákkal, ez a hippói püspöknél nem következik közvetlenül abból a megállapításból, hogy a héber az emberiség ősnyelve, melyet névadója mentett át az özönvíz utáni időkre (vö. *De civitate Dei*, XVI,11 (CCSL 48, 513–515); ESKHULT, J., *The Primeval Language and Hebrew Ethnicity in Ancient Jewish and Christian Thought until Augustine*, in *Revue d'études augustiniennes et patristiques* 60 (2014), 291–347, 294.328–331). Különbséget kell tehát tenni az eredetére nézve isteni alapítású és Istenhez tartozó dolgok, valamint az ősisége miatt őrá visszavezetett vagy az emberi használatban őrá korlátozódó és neki lefoglalt dolgok szentsége között.

elvét.[271] Emiatt az egyes jelek vagy jelcsoportok helyes értelmezése az alkalmazott emberi egyezményes jel- és szimbólumrendszeren túl függ a jel kibocsátójának egyéni szándékától.[272]

2. A *Szentírás*ban használatos jelek

A szükségesnek ítélt általános szemiotikai bevezetőt, valamint a nyelvek megosztottságának és egyidejűleg sokszínűségének biblikus teológiai megokolását követően Ágoston a nyelvi jelek természetének fölvázolásából továbblép, hogy a *Szentírás* összetett jelrendszerének sajátos nehézségeivel részletesen foglalkozzon. Itt először általánosságban beszél a bibliai nyelvezetének sajátosságairól, majd beszél ezek korlátairól, mind lelki vonatkozásban a lélek lépcsőfokain felfelé haladva, mind pedig fizikai terjedelmében a kánon meghatározásával.

2.1. A Biblia *nyelvi sajátosságai*

2.1.1. A bibliai jelek alkalmazkodása az emberi adottságokhoz

A *Szentírás* összetett nyelvi adottságainak magyarázatánál kiindulási pontként szolgál Ágoston számára, hogy párhuzamba állítja a *Szentírás* keletkezéstörténetét a nyelv fejlődésének történetével: ahogyan a népek nyelve egykor egy volt, a szent szövegek is eredetileg egyetlen nyelven keletkeztek, majd amikor ezek elterjedtek a népek között, a fordítók révén sokféle nyelvi formát öltöttek magukra.[273] Ezt a fejleményt önmagában pozitívan értékeli a hippói püspök, hiszen Isten üzenetének átadása alkalmazkodni tudott a tőle független negatív körülményekhez, vagyis a nyelvi akadályok

---

[271] Ez az elv megmutatkozik abban is, hogy a helyesírás és helyes kiejtés, amelynek szabályai idővel változhatnak, alapvetően a régiek hagyományára megy vissza (vö. *De doctrina christiana*, II,13,19: *„Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conseruatio loquentium ueterum auctoritate firmatae."* (CCSL 32, 45)).

[272] Jól szemlélteti ezt Ágoston, amikor a későbbiekben a babonaságok fonákságára hívja fel a figyelmet: *„Sicut enim uerbi gratia una figura litterae [X], quae decusatim notatur, aliud apud Graecos, aliud apud Latinos ualet, non natura, sed placito et consensione significandi; et ideo qui utramque linguam nouit, si homini Graeco uelit aliquid significare scribendo, non in ea significatione ponit hanc litteram, in qua eam ponit, cum homini scribit Latino; et beta uno eodemque sono apud Graecos litterae, apud Latinos oleris nomen est; et cum dico "lege", in his duabus syllabis aliud Graecus, aliud Latinus intellegit – sicut ergo hae omnes significationes pro suae cuiusque societatis consensione animos mouent et, quia diuersa consensio est, diuerse mouent, nec ideo consenserunt in eas homines, quia iam ualebant ad significationem, sed ideo ualent, quia consenserunt in eas..."* (vö. *De doctrina christiana*, II,24,37 (CCSL 32, 59–60)).

[273] Vö. *De doctrina christiana*, II,5,6 (CCSL 32, 35); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 46.

ellenére a *Szentírás* ismerete el tudott terjedni a nemzetek között. Ez mindenképpen megegyezett az igazságot kereső emberek vágyával, de feltételezhető, hogy a hit által üdvösséget ajándékozó Isten akaratával is. Mindazonáltal az első akadályt az Isten üzenetét leírók szándékának felfedezésében éppen az jelenti, hogy az olvasók többségének közvetetten, az anyanyelvi fordításokból kiindulva kell megérteniük az Írások értelmét. Ennek a problémának a megoldására a későbbiekben kínál megoldást a szerző alapvetően a bibliai nyelvek ismerete révén.

2.1.2. A *Biblia* nehéz nyelvezetének pedagógiai célja

A hippói püspök mindenekelőtt általánosságban beszél a *Szentírás* megértésének nehézségéről, amelyet nem csak az ismeretlen (*ignota*), hanem a kétértelmű (*ambigua*) jelek okoznak.[274] Így tehát a bibliai szöveg általános jellemzőjének tekinti a legalább részleges homályt (*obscuritas*).[275] Ezt a körülményt Isten és az ember oldaláról is meg lehet közelíteni, és Ágostonnál egyértelműen az isteni, természetfeletti oldal felé billen a mérleg. Nem számol azzal a lehetőséggel, hogy bizonyos homályos helyek a szöveg redakciójával lehetnek összefüggésben, ahogyan általában nem foglalkozik külön a szent könyvek leírásának sokszor összetett folyamatával, azok szövegkritikájával, amely a modernkori bibliatudomány kiemelt területének számít. Nem, ő teljes egészében a szent szövegek „közvetlen” isteni sugalmazottságából indul ki, a szövegkritikának csak fordításokban, illetve szövegváltozatokban tükröződő értelmezés területén ad helyet,[276] és nem a szövegek keletkezésében; a kutatásoknak ezt a mára bevett területét gyakorlatilag hatályon kívül helyezi. Tehát a hippói püspök az isteni Gondviselés tervével igazolja a sokszor homályos, elsőre nehezen értelmezhető szövegeket (*totum provisum esse divinitus*): miként az egész üdvtörténetnek, úgy ennek is pedagógiai szerepe van, amely az olvasók lelki hasznát két szempontból hívatott szolgálni. A fáradságos szövegértelmezés célja egyrészt az, hogy fékezze a gőgöt (*ad edomandam labore superbiam*), másrészt, hogy visszatartsa az értelmet az unalomtól, illetve attól, hogy az egyszerűnek tűnő dolgokat lenézze (*ad intellectum a fastidio revocandum*).[277]

---

[274] Vö. *De doctrina christiana*, II,6,7 (CCSL 32, 35).
[275] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 46.
[276] A későbbiekben ld. *De doctrina christiana*, II,12,17–13,20 (CCSL 32, 42–46).
[277] Ld. uo. II,6,7 (CCSL 32, 35); SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria* 338. Az *obscuritas* mint retorikai eszköz: vö. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, VIII,2,3–21, vol. 2, 73–77.

Ezzel a szándékolt homállyal hossza összefüggésbe az allegória alkalmazását, mind a bibliai szövegben, mind annak értelmezésében, amely egyszerre teszi kifejezőbbé a leírást és rejtetten utalhat mélyebb teológiai, tartalmi összefüggésekre.[278] Azt, hogy az allegorikus beszédet miért tartja kedvesebbnek (*suavius*) a dolgok közvetlen leírásánál, ezen a helyen külön nem részletezi, megelégszik azzal a magyarázattal, hogy a hasonlat és a dolog közötti „szellemi távolság megtétele", a kutatás és a felfedezés kihívásokkal járó sikere nagyobb megelégedéssel jár (*gratius*), mint a kész (*in promptu*) ismeretek egyszerű tudomásulvétele.[279] Ez arany középútnak is tekinthető a kielégítetlen szellemi éhség (*fames*) és az információáradat okozta csömör (*fastidium*) között, melyek egyaránt lelohasztják (*languor*) az ember igyekezetét az igazságok megismerésére. Ágoston szerint a *Szentírás*t leíratő Szentlélek is ezen az arany középúton jár, amikor az egyes témákban okosan modulál (*modificare*)[280] a könnyen hozzáférhető és a nehezen kifürkészhető leírások között, hogy mind az éhségnek elejét vegye (*fami occurrere*), mind az unalmat eloszlassa (*fastidia detergere*). A nehezen megragadható részek miatti feszültséget azzal igyekszik feloldani a hippói püspök, hogy a homályos részekben közölt ismeretek *„szinte"* (*fere*) mindig megtalálhatók teljes nyíltsággal is (*planissime*), kiváltképpen, ha azok hitbeli és erkölcsi tartalmuk miatt lényegesek.[281]

---

[278] A hippói püspök egy gyönyörű példával is szemlélteti az allegória értelmét: az Én 4,2 egy nő fogainak szépségét szemléltető allegorikus leírását értelmezi allegorikusan egyfelől a szentekre, az „Egyház fogaira", másrészt az újonnan megkereszteltekre vonatkoztatva azokat. Az ikreket szülő juhok képben újból feldereng az exegézis és az egész keresztény törekvés I. könyvben már taglalt értelme: a szeretet kettős parancsának megvalósítása (*gemina caritas*). Vö. *De doctrina christiana*, II,6,7: *„Et tamen nescio quomodo suauius intueor sanctos, cum eos quasi dentes ecclesiae uideo praecidere ab erroribus homines atque in eius corpus, emollita duritia, quasi demorsos mansosque transferre. Oues etiam iucundissime agnosco detonsas, oneribus saecularibus tamquam uelleribus positis, et ascendentes de lauacro, id est de baptismate, creare omnes geminos, id est duo praecepta dilectionis, et nullam esse ab isto sancto fructu sterilem uideo."* (CCSL 32, 35–36). Ld. még a bibliai hely hasonló kommentárját: AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, 3,7 (CCSL 38), szerk. DEKKERS, E.–FRAIPONT, J., Brepols, Turnholt 1956, 10–11; uo. 77,44 (CCSL 39, 1095–1096); uo. 94,11 (CCSL 39, 1339–1340); magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *Zsoltármagyarázatok*, vol. 7 (ford. DIÓS, I.), Jel, Budapest 2017–2020; AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Epistula CXLIX*, 4 (CSEL 44, 348–380, 351–352); UŐ, *Sermo 313B*, 3 (PL 46), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1865, 866–869, 867–868.

[279] Vö. *De doctrina christiana*, II,6,8 (CCSL 32, 36).

[280] U. Pizzani felhívja a figyelmet a zeneelméleti terminológia használatára (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De musica libri VI*, I,2,3: *„Ergo scientiam modulandi iam probabile est esse scientiam bene mouendi, ita ut motus per se ipse appetatur atque ob hoc per se ipse delectet."*; VI,17,58: *„Illos itidem temporum interuallis agiles praecedit et modificat uitalis motus seruiens* Domino rerum omnium *non temporalia habens digesta interualla numerorum suorum, sed tempora ministrante potentia…"* (CSEL 102), szerk. JACOBSSON, M., De Gruyter, Berlin–Boston, MA 2017, 73.; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 47.

[281] Vö. *De doctrina christiana*, II,6,8 (CCSL 32, 36). Ez az ágostoni megállapítás inspirálhatta Nagy Szent Gergely († 604) híres kijelentését, ahol a pápa a tágabb összefüggésben egyazon szöveg kapcsán az allegorikus és a szó szerinti értelmezések lehetőségéről és viszonyáról beszél: *„Diuinus etenim sermo sicut mysteriis prudentes exercet, sic plerumque superficie simplices refouet. Habet in publico unde paruulos nutriat, seruat in secreto unde mentes sublimium in admiratione suspendat. Quasi quidam quippe est fluuius, ut ita dixerim, planus et altus, in quo et agnus ambulet et elephas natet."* (GREGORIUS MAGNUS,

2.2. A Szentírás*ban közölt ismeret korlátai és szerepe a „lelki felemelkedésben” –* Excursus

2.2.1. Az *excursus* célja

Szent Ágoston tehát nem állítja, hogy a *Szentírás*ból minden tudás maradéktalanul és mindenki számára hozzáférhető. Ezt nemcsak azzal sugallja, hogy bizonyos esetekben a homály és a kérdések megmaradnak, hanem a lelki felemelkedésről szóló *excursus*ával is.[282] Ezzel a kitérővel ugyanis mindenekelőtt a *Biblia* kutatása kapcsán támadt ismeretelméleti feszültséget igyekszik feloldani, mégpedig úgy, hogy azt a tudomány részeként alárendeli az emberi törekvéseket meghaladó természetfeletti célnak, valamint a cél elérését szolgáló és az egész embert átfogó, holisztikus lelki fejlődésnek. Már korábban – az I. könyvben – is világossá tette, hogy az elméleti tudás önmagában nem eredményezi az emberi törekvések beteljesedését, nem tekinthető végcélnak. Azáltal tehát, hogy a szellemi ismereteket nem abszolutizálja, illetve azok gyarapítását és birtoklását nem tekinti végső célnak, hanem a lelki fejlődés elemei között – függési viszonyba – helyezi el, a hippói püspök saját tudományos és írói vállalkozásának értelmét is közelebbről meghatározhatja a konkrét helyzetben és általában. Tehát a hippói püspöknek a *DDCh*-nak ezen a pontján nincs más célja a lelki felemelkedés taglalásával, mint az, hogy a *Szentírás* ismeretét, amelyet művével elő akar mozdítani, elhelyezze a lelki javak között.

2.2.2. A „lélek lépcsőjének” *újbóli* felállítása

Ahogyan azt már számtalanszor tapasztalhattuk: amilyen sokrétű volt Szent Ágostonnak szellemi és irodalmi munkássága, olyan sok területen váltak úttörővé gondolatai és írásai a keresztény és egyetemes kultúra világában. Ez a megállapítás bebizonyosodik az itt tárgyalt *kitérőjé*vel kapcsolatban is, ahol a lelki felemelkedés témája és fokai nemcsak a hermenutika témájához kapcsolódnak, hanem általában és

Moralium sive Expositionum in Iob libri XXXV, Epistola missoria, 4 (CCSL 143), szerk. ADRIAEN, M., Brepols, Turnholt 1979, 6; magyar fordítása: NAGY SZENT GERGELY, *Moralia. Bibliakommentár a Jób könyvéhez* (ford. BAROTAI, GY.–P. URBÁN), Terebint, Budapest 2000).

[282] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38).

önállóan is megállják a helyüket, és iránymutatóvá válnak a későbbi korok keresztény misztikája számára.

A lelki életnek a *DDCh*-ban felállított lépcsőjét szerzőnk két szentírási helyre alapozza: a Zsolt 110/111,10-re (illetve Sir 1,16) és Iz 11,1–3. Előbbi meghatározza a kiindulási és végpontot (*initium sapientiae timor Dei*), míg utóbbi megadja a fokok számát a Lélek ajándékaival, melyeknek sorrendje felcserélődik: az első ajándék, a bölcsesség lesz a végcél, míg az utolsó, az istenfélelem lesz az első fok.[283] A lelki felemelkedés hét fokozatát ettől a sémától függetlenül – inkább intellektuális, neoplatonikus ihletéssel – már korai írásaiban is felállította és fejtegette, így a *De quantitate animae* c. 388-ban írt munkájában is.[284] Bár az utóbbiban alkalmazott kategóriák nem fedik le teljes mértékben a *DDCh*-ban a Lélek adományaival jelölt fokokat, mégis némiképp összhangba hozható a két séma. Az első két lépcsőfokot a legnehezebb összeegyeztetni: az istenfélelem (*timor Dei*) lelkületét a léleknek a növényekkel közös éltető, tápláló funkciójával (*animatio*), és a vallásosságot (*pietas*) az állatokra is jellemző érzékeléssel (*sensatio*). Ebből arra lehet következtetni, hogy Ágoston a lelki élet *De quantitate animae* időben korábbi sémájánál nem az izajási szöveget vette alapul.[285] Ugyanakkor, mivel az istenfélelem kiindulópontjának a *DDCh*-ban végességünk és halandóságunk (*mortalitas*) tudatosítását tekinti, ez a lélek alapvető éltető erejének tudatosítására hív, amelynek a megmaradás érdekében keresnie kell és alá kell

[283] A lelki kiteljesedésnek ugyanez a vázlata megtalálható a néhány évvel korábbi *Hegyi beszéd*hez fűzött kommentárjában (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De sermone Domini in monte libri duo*, I,4,11: *„Videtur ergo mihi etiam septiformis operatio spiritus sancti, de qua Esaias loquitur, his gradibus sententiisque congruere. Sed interest ordinis: nam ibi enumeratio ab excellentioribus coepit, hic uero ab inferioribus; ibi namque incipit a sapientia et desinit ad timorem dei, sed* initium sapientiae timor dei *est* (vö. Péld 1,7; Zsolt 110/111,10)*."* (CCSL 35), szerk. MUTZENBECHER, E., J., Brepols, Turnholt 1967, 9), valamint az istenfélelemről szóló *347. beszéd*jében (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Sermo 347*, 2: *„Isaias etiam propheta cum septem illa notissima dona spiritalia commendaret, incipiens a sapientia pervenit ad timorem Dei, tamquam de sublimi descendens ad nos, ut nos doceret ascendere."* (PL 39, 1524–1526, 1524)). Ezeken a helyeken Ágoston a *Nyolc boldogság*gal (Mt 5,3–12) is összekapcsolja a lelki adományokat, miként erre az összefüggésre a *DDCh* felsorolásában is utalás történik.

[284] *A lélek nagyságáról* c. művének itt is tárgyalt részén kívül (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De quantitate animae liber unus*, 33,70–76 (CSEL 89), szerk. HÖRMANN, W., Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona 1986, 129–231, 217–225) Ágoston beszél a lélek felmelkedéséről *A rendről* és *A zenéről* szóló munkáiban is (AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De ordine libri duo*, II,10,28–19,51 (CSEL 63), szerk. KNÖLL, P., Academia Litterarum Vindobonensis, Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona–Lipsia 1922, 119–187, 166–183; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A rendről* (ford. FODOR, N.), in SZENT ÁGOSTON, *A boldog életről – A rendről – A türelemről* (ÓÖ 22), Jel, Budapest 2019, 51–142; *De musica libri VI*, VI,15,49–17,58 (CSEL 102, 227–233). Ágoston korai filozófiai műveiben Isten dialektikus megközelítésével kapcsolatban ld. SÁGHY, M., *Conversio animae: Szent Ágoston, Szent Bonaventura, Petrarca* (ford. SZÉKELY, GY.), in SÁGHY, M., *Földi és égi szerelem. Tanulmányok Szent Ágoston Vallomásairól*, Kairosz, Budapest 2019, 100–137, 113–118; eredeti kiadása: SÁGHY, M., *Conversio animae*, in *Augustinian Studies* 26 (1995/2), 81–108.

[285] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 49.

vetnie magát Isten akaratának.[286] A vallásosság pedig a lélek alázatos meghajlására (*mitescere*) hív Isten Igéje előtt, még akkor is, ha az kényelmetlen vagy nem teljesen érthető, amit az érzékelés befogadó passzivitásával lehet némiképp párhuzamba állítani.[287] A harmadik lépcsőfoktól már sokkal könnyebb meglátni az összefüggéseket a lélek felépülésének filozofikus és vallásos, bibliai alapú megközelítése között. Így a tudomány (*scientia*) adományának megfeleltethető a csak emberre jellemző művelődés (*artes et disciplinae*), amelyek egyaránt a dolgok mélyebb megértésére törekednek.[288] A *DDCh* újdonsága abban áll, hogy a hippói püspök ezen a fokon a *Szentírás*t és annak ismeretét állítja a középpontba, amely elvezet a szeretet kettős parancsának (*gemina caritas*) bensőséges ismeretére. Ez képes az embert és az általa művelt tudományokat felszabadítani a mulandó dolgok szeretetétől és a kultúrát természetfeletti alapokra és távlatba helyezni.

A lelki élet harmadik fokának gyümölcse az őszinte lelkiismeret, amely felülmúlja az ítéletből fakadó félelmet és tekintélyalapú vallásosságot.[289] Ezután kezd pozitív irányt venni az lelki élet (*bonitas incipit*), amikor a lélek önmaga fölött érzett gyászában (*seipsum lugere*) Istentől remél vigasztalást.[290] Ezt követi a lelki erősség (*fortitudo*) adománya, mely felkeltve *az éhséget és a szomjúságot az igazság után* (vö. Mt 5,6) segít neki elfordulni (*aversio*) a halált ígérő múlékony gyönyöröktől, és teljesen odafordulni (*conversio*) az örök és változatlan dolgokhoz, végső soron magához a Szentháromság egy Istenhez. Ennek megfelel filozófiailag a platonikus ihletésű erkölcsi megtisztulás (*mundatio*) fázisa, amikor az ember a lelki és testi javak megkülönböztetése és utóbbiak szükséges megvetése révén (*discernere atque contemnere*) elköteleződik a maradandóság mellett, amelyben segítik az igazi, lelki örömök.[291] Az erények fáradságos útja azonban ekkor még nem mentesül a belső konfliktusoktól, melyeket a halálfélelem, illetve önmagunk féltése és az érzéki örömökről való lemondás feszültsége idéz elő. Ez a megtisztulási folyamat és a természetfeletti célban való megerősödés – melyeknek eredményeként a felszínes vágyak és félelmek elülnek – elvezet egy derűs, belső

[286] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,9 (CCSL 32, 36–37); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 49.
[287] Ld. uo.
[288] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,10 (CCSL 32, 37); *De quantitate animae*, 33,72 (CSEL 89, 220).
[289] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,10 (CCSL 32, 37).
[290] Vö. *De quantitate animae*, 33,73 (CSEL 89, 220–222); *De doctrina christiana*, II,7,10 (CCSL 32, 37).
[291] Vö. *De quantitate animae*, 33,73 (CSEL 89, 220–222).

összeszedettséghez (*se denique in seipsa laetissime tenet*), amikor a lélek képes tudatosítani önmaga értékét és szabadon törekszik az isteni Igazság szemlélésére.[292]

A *DDCh*-ban ezen a ponton tanúi lehetünk egyfajta „kegyelemtani eltolódásnak", hiszen a *De quantitate animae* által jelzett belső nyugalom itt még várat magára: a lelki élet ötödik fokán még a megtisztulás harca zajlik a lélekben. Bár az Igazság fénye már távolról (*longinqua*) feldereng előtte, ebből két dolog válik világossá: a távolság a jelen állapot és a kívánt cél között, és az, hogy ezt a fényt közelről nem képes elviselni. Ahhoz, hogy a lélek közeledni tudjon hozzá, az alacsonyrendű vágyaktól való további megtisztulásra van szüksége, amelyet a jótanács adománya biztosít, amit egyedi módon az irgalmasság tanácsának (*consilium misericordiae*) nevez Ágoston.[293] Ehhez gyakorlati szempontból társul a felebaráti szeretetben való tökéletesedés, amellyel eljut a reménynek és erőnek arra a fokára, amit a *De quantitate animae* már korábban a belső összeszedettséggel jelölt.[294] A *DDCh* szerint a hatodik fokon tisztul meg a lélek belső látása Isten szemlélésére, amelynek feltétele a világnak történő meghalás, annak fényében, hogy *ember nem láthatja meg Istent úgy, hogy életben maradjon* (vö. Kiv 33,20). A belső ember meghalását tanúsítja az ellenségszeretet, hiszen megvilágosodott lelki szeme, és tudja, *milyen reményre kapott meghívást* (vö. Ef 1,18), ezért *elfelejti, ami mögötte van, és nekilendül annak, ami előtte van* (vö. Fil 3,13).

Különbség mutatkozik a korábbi és az újabb séma között a lelki élet beteljesedését illetően is a testnek, illetve a testi életnek és a halálnak megítélése alapján. Hiszen míg Ágoston a *De quantitate animae*-ban a neoplatonikus ihletésű elragadtatást (*extasis, voluptas*), illetve az Igazság szemlélését (*contemplatio*) már a földi, halandó életben tartós állapotként (*mansio*) lehetségesnek tartja, mely által a lélek tisztán különbséget tud tenni a földi dolgok látszata és a mennyei igazságok között, addig a bibliai hagyományhoz szorosabban igazodó *DDCh*-ban kihangsúlyozza, hogy a *testben* történő, evilági *zarándoklásunk során* és a távolság miatt *a hitben élve* Isten látása még *homályos* marad (vö. 2Kor 5,6–7; 1Kor 13,12).[295] Míg a korai munkájában az Igazság szemlélése, addig a későbbiben a megtisztulás domborodik ki nála, és alkot egy hosszabb folyamatot. Ennek

[292] Ld. uo. 33,74 (CSEL 89, 222).
[293] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,11 (CCSL 32, 37–38).
[294] Ld. uo. II,7,11: *„Hic uero se in dilectione proximi nauiter exercet in eaque perficitur. Et spe iam plenus atque integer uiribus, cum peruenerit usque ad inimici dilectionem, ascendit in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat, quo uideri deus potest…"* (CCSL 32, 38); *De quantitate animae*, 33,74: *„In hoc gradu … tunc vero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum…"* (CSEL 89, 222).
[295] Ld. uo. 33, 76 (CSEL 89, 223–225); *De doctrina christiana*, II,7,11 (CCSL 32, 38); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 51.

következtében míg a halál az előbbiben mint a test akadályától – mintegy „börtönéből" – való megszabadulás válik kívánatossá, addig utóbbiban a hitből a látásra való eljutás és egy egészen új állapotnak a kezdeteként. A korábbi és az újabb sémát lényegében a szív, illetve annak szemének megtisztítása (*purgatio oculi cordis*) kapcsolja össze még a hatodik fokon, amelyben *meg tud újulni az igaz lélek* (vö. Zsolt 50/51,12).[296] A szív tisztán látása és az igaz lélek megfeleltethető az értelem adományával (*intellectus*), melynek segítségével a lélek már nem tud letérni az Igazság útjáról: annak fölé senki embert és emberi szempontot nem helyez. Ez a felfogás és magatartás vezet el a lelki élet csúcspontját jelentő bölcsességhez (*sapientia*), amit a *DDCh*-ban – a korábbi elragadtatással szemben – leginkább a nyugalom állapotával jellemez Ágoston.[297]

Szent Ágoston szerint a *Szentírás* tartalmának ismerete – ahogyan minden emberi tudás – önmagában elégtelen az igazi és maradandó boldogság eléréshez. Ezt a felismerést azzal is alátámasztja, miként a tudást (*scientia*), amivel a *Biblia* kapcsán a *DDCh*-ban foglalkozik, a lelki kiteljesedés, vagyis a bölcsesség elérésének hét foka közül a harmadiknak tekinti.[298] A mű újdonsága abban áll, hogy a hippói püspök a *Szentírás*t az emberi művelődés középpontjába helyezi el, és a világi tudományokat – ahogyan azokat a II. könyv egy későbbi *excursus*ában elemzi – a *Biblia* és általában az isteni kinyilatkoztatás megértésének rendeli alá. Ez képes ugyanis az embert és az általa művelt tudományokat felszabadítani a mulandó dolgok szeretetétől és a kultúrát természetfeletti alapokra és távlatba helyezni. Bár itt eléggé alacsony fokra helyezi a tudomány tárgyaival együtt, valójában a *Szentírás*ban való jártasságot alapvetőnek – úgymond „triviálisnak" – tekinti, amely a hívőt, miután ennek kellő fokára eljutott, végigkíséri az egész lelki fejlődése során.[299]

---

[296] Vö. *De quantitate animae*, 33,75 (CSEL 89, 222–223); *De doctrina christiana*, II,7,11 (CCSL 32, 38); *De sermone Domini in monte*, II,22,76: *„Mundatus ergo oculus simplexque redditus aptus et idoneus erit ad intuendam et contemplandam interiorem lucem suam. Iste enim oculus cordis est.* (CCSL 35, 174–175); *Liber Psalmorum iuxta Septuaginta emendatus*, 50,12: *„cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis."*, in *Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, szerk. WEBER, R.–GRYSON, R., Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2007, 832.

[297] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,11: *„Talis filius ascendit ad sapientiam, quae ultima et septima est, qua pacatus tranquillusque perfruitur."* (CCSL 32, 38). Ez a séma tehát a nyugalommal tematikailag csatlakozik az *Első teremtéselbeszélés*hez (vö. Ter 2,1–3) és a *Vallomások* tartalmi keretéhez (vö. *Confessiones,* XIII,36,51–38,53 (CSEL 33, 387–388)).

[298] Ld. uo. II,7,10: *„Post istos duos gradus timoris atque pietatis ad tertium uenitur scientiae gradum, de quo nunc agere institui."* (CCSL 32, 37); 8,12: *„Sed nos ad tertium illum gradum considerationem referamus, de quo disserere quod Dominus suggesserit atque tractare instituimus."* (CCSL 32, 38).

[299] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 48.

2.3. A tudományos kutatás forrásanyaga: a Szentírás *kánonja*

2.3.1. A kanonicitás ágostoni feltételei

A lélek kiteljesedése hét fokát felvázoló *digressio* után a szerző visszatér a harmadik fokon álló szentírástudomány tárgyalásához. Ez a tudás mindenekelőtt a *Szentírás* könyveinek átfogó, szövegszintű ismeretére (*lectio*) épít, melyek segítségével a kutató egységes látást tud kialakítani a kinyilatkoztatás tartalmáról.[300] A tudományos megismerést megelőzi a forrásanyag meghatározása, amelynek integráns egészén belül értelmezési keretet kapnak az egyes részletek. Ez az integritás fejeződik ki egyébként a nyelvhasználatban is, amikor a sok különálló könyvre egy organikus egységként, műként hivatkozunk: *Biblia, a Szentírás*. Ágoston a hit megszilárdulása érdekében is fontosnak tartja megjegyezni, hogy először és elsősorban az ún. „kanonikus" írásokat (*canonicae*) szükséges megismerni, hiszen az egyéb, hasonló stílusú írások könnyen félrevezethetik a hitben járatlanokat és olyan előítéleteket (*praeiudicia*) alakíthatnak ki bennük, amelyek akadályozhatják a kánoni szövegek helyes megértését.[301]

A hippói püspök tehát igyekszik meghatározni a *Szentírás* anyagát képező könyvek listáját, amely nemcsak a kutatási területet, hanem tudományos, hiteles forrást is jelent. Ezt épületesen teszi: először ismerteti az egyes könyvek kánoniságának kritériumait, majd olvasói számára nevesíti is az általa kánoniként ismert ó- és újszövetségi írásokat.[302] Az egyes könyvek kánoniságával kapcsolatban nem tartalmi összetevőikre, keletkezésük körülményeire, hanem egyszerűen – modern megfogalmazással élve – az egyes helyi egyházakban és azokból felépülő katolikus Egyház[303] tekintéllyel bíró szavára és rögzült gyakorlatára hivatkozik, amely az egyes könyvek megítélésében történetileg bizonyos mértékben levezethető. A kanonicitás törvénye alapvetően két tényező függvénye: először is az egyes könyveknek a katolikus egyházi közösségekben való minél általánosabb elismertsége, ami aztán kiegészül az egyes helyi egyházak tekintélyével. Azoknak a könyveknek a kánonisága megkérdőjelezhetetlen, amelyet minden egyházi közösség elfogad, melyek között magától értetődően jelen vannak az apostoli alapítású

[300] Vö. *De doctrina christiana*, II,8,12 (CCSL 32, 38–39).
[301] Ld. uo. Ágoston külön nem beszél az ún. apokrif írásokról, mivel a járatlan lélek megtévesztéséről is általánosságban beszél; nem köti ezt feltétlenül az olvasó megértéshez, ugyanis a legtöbb emberben – főleg az egyszerű népben – már hallás után megszületnek a téves elképzelések.
[302] Ld. uo. II,8,12–13 (CCSL 32, 38–40).
[303] Vö. *Lumen gentium. Dogmatikus konstitúció az Egyházról*, 23, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 2000, 141–207, 164.

egyházak (*apostolicae sedes*).[304] A kanonicitás megítélésében tehát lényeges szerepet játszik a hagyományban megszilárdult, egyházak közötti hierarchia. Amennyiben ugyanis egyes könyveknek nem teljesen általános az elfogadottsága, a hippói püspök szerint a többség szavát kell mérvadónak tekinteni, ahol nem pusztán az egyházak számát, hanem – legalább annyira – a tekintélyét is figyelembe kell venni (*plures gravioresque*).[305] A számbeli és minőségi arányok viszonyát külön nem részletezi a szerző – elméletben egyenlő tekintélyt juttat mindkettőnek[306] –, hiszen gyakorlatilag kizártnak tekinti, hogy ebben a kérdésben ilyen patthelyzet alakuljon ki.[307] Ennek oka megint csak a hierarchiára vezethető vissza: egyfelől, a különféle egyházi tartományokon belül a kisebb egyházi közösségek általában követték az elöljáró egyház véleményét, szabályát, határozatát; másrészről pedig, nem nagyon merült ezen a téren véleménykülönbség a nagyobb egyházak között.

2.3.2. A közölt kánon történeti értéke

A *Szentírás* kánonja tekintetében fontos szövegtanúként áll előttünk a *DDCh*, hiszen a IV. század végéhez közeledve a szerző maradéktalanul felsorolja azon könyveknek a listáját, melyeket a Trienti Egyetemes Zsinat (1545–1563) határozata majdnem 1200 évvel később tekintélyileg megerősített.[308] Az egyetlen látszólagos különbség a kánoni könyvek két felsorolása között az, hogy Ágoston nem nevezi meg külön *Báruk* könyvét, mivel a korabeli felfogás szerint Jeremiás írnokaként az ő feljegyzései a nagypróféta könyvének részét képezték.[309] Továbbá megtudjuk szerzőnk felsorolásából azt is, hogy a – bölcsességi könyvek hagyományos tulajdonításán túl – a deuterokanonikusnak nevezett *Bölcsesség* (*Sapientia*) és *Sirák fia* (*Ecclesiasticus*) könyvét *„némi hasonlóság alapján”* (*de quadam similitudine*) egy ideig ő maga is Salamon királynak tulajdonította.[310] A hippói püspök megfogalmazása mutatja, hogy ő

[304] Vö. *De doctrina christiana*, II,8,12 (CCSL 32, 39).
[305] Ld. uo.
[306] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 52–53.
[307] Vö. *De doctrina christiana*, II,8,12 (CCSL 32, 39).
[308] Vö. *Trienti Zsinat, 4. ülés, 1546. április 8.: Határozat a szent könyvek és a hagyomány elfogadásáról*, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 1502–1503, 372–373; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 53.
[309] *Az Isten városáról* szóló művében a Bár 3,36–38 szakaszt a jeremiási versek között idézve ezt mondja: „*Hoc testimonium quidam non Hieremiae, sed scribae eius attribuunt, qui uocabatur Baruch; sed Hieremiae celebratius habetur.”* (*De civitate Dei*, XVIII,33 (CCSL 48, 626–627)).
[310] Vö. *De doctrina christiana*, II,8,13 (CCSL 32, 39–40). A későbbiekben ezeknek Salamonnak tulajdonítását elutasította (vö. *Retractationes*, II,30 (4),2 (CSEL 36, 136)).

maga még nem tekintette a kánon kérdését teljesen lezártnak,[311] amit azzal is alá lehet támasztani, hogy bár Ágoston felsorolásában szerepel a *Zsidókhoz írt levél*, utóbbi kanonicitását csak 397-ben ismerte el a III. Karthágói Zsinat az afrikai egyházak számára.[312] Ennek ellenére fontosnak tartotta, hogy a kinyilatkoztatás holisztikus értelmezése érdekében világosan le legyen határolva az Istentől sugalmazottnak elismert könyvek tartománya.

2.4. A nehezen érthető bibliai jelek megértésének általános módja

Miután Ágoston felsorolta a *Szentírás* könyveit, rámutat arra, hogy a kánon értelme nem más, mint az, hogy a hívő lelkeknek alapot és keretet adjon Isten akaratának (*voluntas Dei*) megismeréséhez.[313] A hippói püspök ennek a szent célnak veti alá a *Szentírás* tanulmányozását és ennek érdekében metodológiát kínál fel elsősorban hívő olvasóinak (*timentes Deum et pietate mansueti*), amely a fokozatosság elvét követi: először a könnyebben felfogható szakaszokból kell kiszűrni azokat a hitre, reményre és szeretetre vonatkozó tanításokat, amelyeket már az I. könyvben igyekezett szisztematikusan felvázolni, hogy ezek értelmezési kulcsként szolgáljanak a homályosabb és mélyebb értelmű szövegek értelmezéséhez.

Ebben az átfogó tanulmányozási folyamatban a kutató képességei közül a retorikában is elemi fontosságú emlékezőtehetség (*memoria*) fontosságát hangsúlyozza Ágoston, hiszen a hivatkozási pontként szolgáló helyeket fejből is kell ismernie. Az egész tanulási folyamat lényege az, hogy a szövegen belüli kapcsolódási pontok és összefüggések felismerésével az olvasó fokozatosan jártasságot szerezzen a *Biblia* egyedi nyelvezetében (*familiaritas cum ipsa lingua divinarum Scripturarum*), hogy ne csak a kézenfekvő dolgokat vegye észre, és ne csak a holt betű szolgája legyen (vö. 2Kor 3,6), hanem egyre inkább képes legyen „a sorok között is olvasni” és a mögöttes tartalmat is kiszűrni. A bibliai nyelvezet sajátossága és mélysége főleg az átvitt értelemben használt kifejezések esetében válik szembetűnővé.[314] A *Szentírás*ban ugyanis nyelvi, kulturális és

---

[311] Vö. *De doctrina christiana*, II,8,13: *„Totus autem canon Scripturarum, in quo istam considerationem uersandam dicimus, his libris continetur…”* (CCSL 32, 39).

[312] Vö. *Concilium Carthaginense Tertium*, 47, in *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, vol. 3, 891; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 53.

[313] Vö. *De doctrina christiana*, II,9,14 (CCSL 32, 40–41).

[314] Ágoston az „ökör” szó révén szemlélteti a szavak eredeti és átvitt, bibliai értelmét, elhelyezve azt az 1Kor 9,9 kontextusában: *„Nyomtató ökörnek ne kösd be a száját!”* (vö. *De doctrina christiana*, II,10,15 (CCSL 32, 41)). Ez a vers fontos hivatkozási pont volt az alexandriaiak hermeneutikájának alátámasztásához is: egyfelől azt igazolja, hogy bibliai szövegnek több értelmezési szintje van, és egyes

tartalmi rétegződésnek lehetünk tanúi, emiatt többrétű akadályt kell az olvasónak leküzdenie ahhoz, hogy helyesen értse a leírtakat: a jelek lehetnek ismeretlenek (*ignota*) és kétértelműek (*ambigua*), és ezen kívül állhatnak eredeti (*propria*) vagy átvitt (*translata*) értelemben.[315] Az ismeretlen jelek az ismeretbeli hiányosság megszüntetésével érthetővé válnak, viszont a kétértelmű jelek esetében egy-egy értelmezés alkalmazhatósága és hitelessége állandó vita tárgyát képezheti, amely csak mélyebb szellemi és lelki szinten válhat konszenzusossá. A helyzetet bonyolítja, amikor a jelzett dolog nem önmagában értendő (*res ipsa*), hanem egy másik valóság jelévé válik (*signum alius rei*).

3. Az ismeretlen jelek értelmezése

A közvetlenül nem érthető bibliai jelek kétszer-kettes felosztását követően Ágoston elkezdi felvázolni azok értelmezési módszerét, mégpedig úgy, hogy a közvetlenebb módon és alapvetőbb eszközökkel megfejthető jelektől halad az értelmileg nehezebben beazonosítható és sokszor összetett vagy egyidejűleg több jelentéssel bíró jelek irányába. Szerzőnk tehát először a különféle nyelvi ismeretek megszerzését szorgalmazza az eredeti jelentésükben álló ismeretlen jelek (*signa ignota propria*) megértéséhez, mielőtt a tárgyi és tudományos ismeretek szerepét mérlegelné az átvitt értelmű jelek (*signa ignota translata*) kapcsán.

3.1. A bibliai nyelvek és a fordítások szerepe az eredeti jelentésükben álló ismeretlen jelek értelmezésében

3.1.1. A nyelvi ismeretek arányosan nagy haszna

Az eredeti jelentésükben álló ismeretlen jelek értelmezésénél alapvető szerepet játszik az eredeti bibliai nyelvek, a héber és a görög ismerete. Ennek szükségességét két

szövegek eleve átvitt értelemben értendők, másfelől azt bizonyítja, hogy az allegorikus értelmezés nem utólagos mesterkedés a szentírási szövegekkel, ahogyan a pogányok tették a mítoszaikkal, hogy vállalhatóak legyenek a botrányos kijelentések az utókor számára (vö. ORIGENES, *De principiis libri IV*, IV,2,6 (SC 268), szerk. CROUZEL, H.–SIMONETTI, M., Cerf, Paris 1980, 318–321; magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *A princípiumokról* (ford. SOMOS, R.–KRÁNITZ, M.–SIMONNÉ PESTHY, M.), Kairosz, Budapest 2025; ORIGENES, *Contra Celsum libri VIII*, IV,49 (SC 136), szerk. BORRET, M., Cerf, Paris 1968, 310–311; magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *Kelszosz ellen* (ford. SOMOS, R.), Kairosz, Budapest 2008; SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana*, szerk. SIMONETTI, M., Mondadori, Milano 1994, 435).

[315] Vö. *De doctrina christiana*, II,10,15 (CCSL 32, 41).

körülménnyel indokolja a szerző: egyfelől sokszor előfordul, hogy maguk a fordítások sem egyeznek meg egymás között, hogyan adjanak vissza egy-egy szót, így az ebből fakadó tartalmi bizonytalanságot a görög, illetve héber szövegekkel folytatott konzultáció képes a legkönnyebben eloszlatni; másrészről pedig, vannak olyan szavak, amelyeket valamilyen megfontolásból a fordítások is – fonetikus átírásban – eredeti nyelven közölnek, és ebben a formában is rögzültek a köztudatban, anélkül, hogy ezek eredeti jelentését közelebbről ismernénk.[316] Ágoston külön is hangsúlyozza a latin fordítások nagy számát, amelyek között nagy minőségbeli eltérések mutatkoznak. Annak ellenére azonban, hogy vannak köztük gyengébb fordítások, elsősorban lehetőséget lát a közkézen forgó különböző latin fordításokban.[317] Ezeket a hol szabadabb, hol kötöttebb fordításokat ugyanis azok is haszonnal forgathatják, akik – mint ő maga is – nyelvi hiányosságaik miatt nem képesek magabiztosan eligazodni az eredeti nyelvű forrásokban egy-egy kérdéses szöveghely vizsgálatánál. Ezzel mintegy mérsékeli a héber és görög nyelv szükségességével kapcsolatos határozott kijelentését:[318] a meglévő fordítások immár kellő teret biztosítanak a szövegkritikus olvasáshoz és a lényegi – Lélek szerinti – tartalom feltárásához.

3.1.2. A különböző fordítások gyakorlati értéke

A szerző példával is szolgál a szövegváltozatok egybevetése (*inspectio*) segítségével történő tartalmi tisztázáshoz: két izajási helynek (Iz 58,7; 7,9) veti össze kétféle latin változatát, melyek közül az egyik a görög *Hetvenes* (*Septuaginta*) szövegét, míg a másik egy – a későbbiekben a *Vulgatá*ban is megjelenő – héber szöveget követő fordítás.[319] Egyik esetben sem zárja ki teljes egészében az egyik vagy a másik változatot

[316] Ld. uo. II,11,16 (CCSL 32, 42). A hippói püspök itt több példát is hoz a lefordítatlan szavakra, amelyeket két csoportra oszt: vannak a zsidók ősi hagyományában rögzült kifejezések, mint az *„Amen”* és a *„Hosannah”*, amelyek bár lefordíthatók, az istentiszteletből fakadó szentségük és különleges nyomatékuk miatt eredeti formájukban közölnek a fordítások; másrészt vannak kifejezések, mint a *„Hallelujah”* és a *„Racha”* (vö. Mt 5,22), amelyeket lelki megnyilvánulásokként nehéz vagy lehetetlen hitelesen visszaadni (vö. *De doctrina christiana*, II,11,16 (CCSL 32, 42).

[317] Ld. uo. II,12,17: *„Quae quidem res [nonnulla interpretatio] plus adiuuit intellegentiam quam impediuit, si modo legentes non sint neglegentes.”* (CCSL 32, 42).

[318] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 54–55. Ennek a relativizálásnak oka az lehet, hogy maga Ágoston héberül aligha, görögül pedig alapszinten tudott (vö. MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 28–30).

[319] Vö. *De doctrina christiana*, II,12,17: *„sicut illud Esaiae prophetae unus interpres ait:* Et domesticos seminis tui ne despexeris, *alius autem ait:* Et carnem tuam ne despexeris, *uterque sibimet inuicem attestatus est.”* (CCSL 32, 42–43); *Isaiae*, 58,7: „καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψῃ.”, in *Septuaginta*, vol. 2; *Prophetia Isaiae* 58,7: *„et carnem tuam ne despexeris.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 717. Ágoston itt arra a következtetésre jut, hogy nem szükséges – átvitt értelemben – a

mint félrefordítást, hanem az eltérő kifejezéseket igyekszik logikai-teológiai síkon összekötni, vagyis a fordítás mögötti inspirációs folyamatot feltárni, és a kettő között álló tartalmi igazságot – ha kell, más bibliai helyek segítségével – kidomborítani. Ugyanis Ágoston a fordítások mögött is felismer egyfajta inspirációs folyamatot, vagyis a Szentlélek vezetését, amellyel kidomborodhatnak addig kevésbé szembetűnő tartalmak. Ennek köszönhető, hogy *mintegy* az eredeti héber szöveg sugalmazottságát tulajdonítja a görög *Hetvenes*-fordításnak, amelynek keletkezési és egyben névadó legendájára először csak utal, majd ezt a későbbiekben néhány konkrét részlet említésével fel is idézi.[320] Szerzőnk érdekes módon itt nem beszél arról, hogy nemcsak latin, hanem görög nyelven is több fordítás készült, példának okáért a Kr. u. II. sz.-ban keletkezett Aquila-, Szümmakhosz- és Theodotion-fordítások, még ha nem is olyan *„megszámlálhatatlanul”* sok, mint latinul.[321] Ágoston tehát – függetlenül a héber eredeti létezésétől – alapvetően eredetinek és hitelesnek ismeri el a *Hetvenes*-kiadásban található szöveget is.[322] Ezt mutatja az is, hogy a hippói püspök csak a latin fordítások kapcsán beszél félrefordításról, vagyis arról, hogy a szerzői szándéktól teljesen elütő jelentést hordoznak.[323] Ennek lehetőségéről nem beszél a görög szöveggel kapcsolatban, amely kellő tekintéllyel bír a

---

hittestvérekre alkalmazni a „magból születetteket” (vö. 1Pét 1,23), hanem – inkább szó szerint – a közös testi leszármazottakra kell érteni (vö. Róm 9,14).

Vö. *De doctrina christiana*, II,12,17: *„Item illud eiusdem Esaiae:* Nisi credideritis, non intellegetis*, alius interpretatus est:* Nisi credideritis, non permanebitis*.”* (CCSL 32, 43–44); *Isaiae*, 7,9: „ἐὰν μὴ πιστεύσητε οὐδὲ μὴ συνῆτε.”, in *Septuaginta*, vol. 2; *Prophetia Isaiae*, 7,9: *„Si non credideritis, non permanebitis.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 674. Ágoston ezen a ponton híres ismeretelméleti elvének (*„Crede ut intellegas”*; vö. *Sermo 43*, 3,4.6,7 (PL 38, 254–258, 255–256.257); *Sermo 118*, 1 (PL 38, 671–673, 671–672); TESELLE, E., art. *Crede ut intellegas*, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 2, szerk. MAYER, C.–CHELIUS, K.H.–FELDMANN, E., Schwabe, Basel 1996, 116–119) alapjául szolgáló verset úgy harmonizálja, hogy a hit útján történő *„megértést”* (*intellegere*) összekapcsolja a „*megmaradással*” (*permanere*) az Igazság szemlélésében, vagyis a megértésnek mintegy eszkatológikus formájával, hiszen Isten mint az ismeret végső tárgya felfoghatatlan marad a teremtmény számára. Ezáltal a két ige jelentése tágabb, teológiai síkon komplementárisan kapcsolatba hozható egymással (vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 55).

[320] Vö. *De doctrina christiana*, II,11,16: *„Qui enim Scripturas ex hebraea in graecam uerterunt, numerari possunt, latini autem interpretes nullo modo.”* (CCSL 32, 42); uo. II,15,22 (CCSL 32, 47–48); uo. IV,7,15: *„Non autem secundum Septuaginta interpretes, qui etiam diuino spiritu interpretati… translata sunt.”* (CCSL 32, 127–128); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 63.

[321] Később, *Az Isten városáról* írt művében név szerint is megemlíti a híres görög fordítókat, és az ő fordításaikkal szemben is kiáll a *Hetvenes* tekintélye mellett (vö. *De civitate Dei*, XVIII,43 (CCSL 48, 638–640)).

[322] Talán ezzel a bibliafordításra vonatkozó inspirációs elmélettel, illetve a *Hetvenes* fordítás általános elismertségének analógiájára vált önmagában hitelessé a *Vulgata* kiadás a latin egyház számára (vö. *Trienti Zsinat, 4. ülés, 1546. április 8.: Határozat a szent könyvek és a hagyomány elfogadásáról*, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 1506, 373). Érdemes azonban itt megjegyezni, hogy bár *„a Trienti Zsinat a* Vulgata *fordítást hitelesnek jelentette ki, de ezzel csak azt állította, hogy „jogilag”, s nem szövegkritikailag hiteles”* (vö. GÁL, F., art. *sugalmazás*, in *MKL*, vol. 12, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2007, 383–384).

[323] Vö. *De doctrina christiana*, II,12,18 (CCSL 32, 44). Később, *Az Isten városáról* írt művében Ágoston foglalkozik a *Septuaginta* héber szövegtől való tartalmi eltéréseinek problémájával (vö. *De civitate Dei*, XVIII,44 (CCSL 48, 640–641)).

kérdéses latin szöveghelyek megítélésében, illetve javításában. A latin félrefordítások oka, hogy az eredeti görög kifejezések is kétértelműséget, kontextustól függő eltérő jelentéseket hordozhatnak. A görög nyelv *alapos* ismerete – éppen mert ennek hiányában a fordítók is sokszor tévútra léptek – igen fontos a fordításbeli hibák kiszűréséhez, szövegkorrekcióhoz is.[324]

Azoknak, akik nem rendelkeznek a kellő nyelvi ismeretekkel, a szerző – bár nem teljesen kielégítő megoldás gyanánt – azt javasolja, hogy vegyék szemügyre a sokszor bárdolatlan, szó szerinti, nyers fordításokat, hogy legalább a szabados fordítások tartalmi félreértéseit ki tudják szűrni.[325] A hippói püspök elismeri, hogy mivel ezek a szó szerinti fordítások az eredeti nyelvek mondatalkotását, szórendjét, kifejezésformáit követik, a latin nyelvtani-retorikai szabályokat gyakorta megsértik, kiváltva ezzel az igényesebb anyanyelvi olvasók ellenérzését.[326] Szerzőnk – szónoklattantanári múltjának némiképp ellentmondva – azzal igyekszik elfogadtatni ezeket a nyers fordításokat, amelyek hasznosak lehetnek az exegézisben, hogy némiképp relativizálja a bevett nyelvtani szabályok érvényét, illetve lekicsinyli és kifigurázza azokat, akik magukat okosnak képzelve megfeledkeznek a távlati célról, vagyis a dolgok megismeréséről (*rerum scientia*), és fölényeskedően mutogatva a nyelvi hibákra, leragadnak a jeleknél (*signa*).[327]

---

[324] Maga Ágoston is igyekszik rámutatni ilyen félrefordításokra: az első esetben csak homályos fordításról (*obscura*) van szó, ahol a görög kifejezést – szűk jelentéstartományban gondolkodva – nem a kontextusba illő jelentésével adja vissza a latin, a második esetben viszont téves fordításra (*mala*) hoz példát, amelyet nem csupán jól érteni, hanem javítani is kell (vö. *De doctrina christiana*, II,12,18 (CCSL 32, 44)). A homályos fordítást illeti az ὀξεῖς οἱ πόδες (vö. Zsolt 13,3) fordításánál találkozott például *„éles lábakkal"* (*„acuti pedes"*) az egyébként a *Vulgatá*ban is megtalálható *„gyors lábak"* helyett (vö. *Liber Psalmorum*, 13 (14),3: *„veloces pedes eorum ad effundendum sanguinem"*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 491–492), a téves fordítás kapcsán pedig azt mondja, hogy sok kéziratban a Bölcs 4,3-ban szereplő μόσχευμα, vagyis *„sarjadék, (fattyú)hajtás"* főnevet a μόσχος szó közismert *„borjú"* jelentésével kapcsolják össze és adják vissza. Ágoston saját sekélyes görög ismeretéről árulkodik, hogy magának a μόσχος szónak is *„hajtás, sarj"* az alapjelentése (vö. art. 1. μόσχος, in *GI – Vocabolario della Lingua Greca*, szerk. MONTANARI, F., Loescher Editore, Torino 2013, 1557; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 56).

[325] Vö. *De doctrina christiana*, II,13,19: *„ut ex eis libertas uel error dirigatur aliorum, qui non tam uerba quam sententias interpretando sequi maluerunt."* (CCSL 32, 44–45).

[326] Ágoston itt két retorikai hibát különböztet meg: a *szolecizmus*t mint nyelvtani hibát, ahol a szavak nem a „régiek" szabályai szerint illeszkednek egymáshoz, valamint a *barbarizmus*t mint kiejtésbeli hibát, amely a hangok és hangsúlyokat tévesztéséből származik (vö. *De doctrina christiana*, II,13,19 (CCSL 32, 45); QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, I,5,1–54, vol. 1, 27–36).

[327] Vö. *De doctrina christiana*, II,13,19–20 (CCSL 32, 45). Ebben a szakaszban a hippói püspök feltehetően önmaga fiatalkori fennhéjázását is elítélte, amikor jobban törődött a nyelvtani szabályokkal, mint Isten parancsolataival, és amikor megvetette a *Szentírás*t annak nyelvezete miatt (vö. *Confessiones*, I,18,29: *„Vide, Domine Deus, et patienter, ut uides, uide, quomodo diligenter obseruent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus et a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis neglegant…"* (CSEL 33, 26); *Confessiones*, III,5,9: *„Non enim sicut modo loquor, ita sensi, cum adtendi ad illam Scripturam, sed uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati conpararem."* (CSEL 33, 50)).
Feltehetően ezen az ágostoni érvelésen alapul Nagy Szent Gergely pápa kijelentése a nyelvtani és retorikai szabályok figyelmen kívül hagyásáról a bibliai szövegek kapcsán, tekintetbe véve azok tartalmi magasztosságát (vö. GREGORIUS MAGNUS, *Moralia*, Epistola missoria, 5: *„Nam sicut huiusquoque*

Ágoston emiatt különbséget tesz aközött, amikor egy szövegnek csak a megfogalmazása szokatlan vagy nyelvtanilag pontatlan, de tartalmilag teljesen világos, és aközött, amikor a szó szerinti fordítás miatt a tartalom is kétértelművé válik. Előbbi hibákon könnyedén túl kell lépni, míg az utóbbi esetben elvárható a kétértelmű megfogalmazás kiküszöbölése a fordításokból, különösen akkor, ha a tartalom önmagában is értelmezésre szorul.[328] Tehát a nyelvtan egyértelműsége és a szöveg gördülékenysége is hozzájárulnak a magabiztos olvasáshoz és értelmezéshez.

Az ismeretlen jelek tárgyalásánál maradva szerzőnk összegzi a megoldásokat: a legkézenfekvőbb az, ha az ember talál valakit, aki beszéli az adott bibliai nyelvet; ennél fáradságosabb az, ha a kutató maga tanulja meg az idegen nyelvet; végül pedig – egyfajta köztes megoldásként – a fent említett többféle anyanyelvi fordítás összevetése kínálkozik. Utóbbi esetben az is előfordulhat, hogy saját anyanyelvi szókincsünket is szükséges lehet rendszeres olvasás és beszédhallgatás segítségével gyarapítani, amikor tudakozódás útján vagy a szövegkörnyezetből következtetve pontosítjuk és mélyítjük el egy-egy kifejezés jelentését.[329] A hippói püspök a latin nyelv kapcsán felhívja a figyelmet az egyoldalúság veszélyére, vagyis arra, hogy az ember a különféle szavaknak csak a *Szentírás*ban vagy a klasszikus irodalomban fellelhető értelmével legyen tisztában. Előfordulhat ugyanis az a pszichológiai jelenség, hogy a *Szentírás* szóhasználatához hozzászokott szellem bizonyos szavak hagyományos latin értelmét idegennek érzékeli.[330] Ebből az is következik, hogy a Biblia-fordítóknak mint irodalmi örökség közvetítőinek fontos szerepük van az egyes vernakuláris nyelvek, illetve a köznép nyelvezetének formálásában. A közkézen forgó fordítások kiigazítása a legalapvetőbb feladata a *Szentírás* ismerőinek és magyarázóinak.[331]

---

epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem deuito, situs motusque et praepositionum casus seruare contemno, quia indignum uehementer existimo, ut uerba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati." (CCSL 143, 7); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 57).

[328] Vö. *De doctrina christiana*, II,13,20 (CCSL 32, 45–46). Ágoston itt külön felhívja a figyelmet a 1Kor 1,25 fordítási és értelmezési nehézségeire: egyértelműen elveti azt a szolecizmust, hogy a középfokú alakokat (*sapientius*, *fortius*) a görögben használatos birtokos esetben álló főnevek kövessék a latinban szabályos *ablativus*ok helyett, hiszen ez tovább bonyolítaná az egyébként is nehéz tartalmi értelmezést a latin olvasók számára. Ugyanis itt a megfelelő névszói eset sem ad világos értelmet a kijelentésnek, mivel a többesszámú *ablativus* alakilak megegyezik a *dativus*szal. Emiatt a hippói püspök az egyértelműség kedvéért az alternatív, kötőszavas szerkezetet javasolja az összehasonlítás fordításánál*: „Sapientius est quam homines, et: Fortius est quam homines"*.

[329] Ld. uo. II,14,21: *„…talis lectio quae uel ex praecedentibus uel consequentibus uel utrisque ostendat, quam uim habeat quidue significet, quod ignoramus…"* (CCSL 32, 46–47).

[330] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 58–59.

[331] Vö. *De doctrina christiana*, II,14,21 (CCSL 32, 47). Ez a megjegyzés utalhatott Szent Jeromos fordítói és korrektori tevékenységére, akinek kiemelkedő exegetikai munkájáról Szent Ágoston barátján, a Betlehemből visszatérő Alypiuson keresztül értesült, és akihez 394 körül – még papként – már megírta első

3.1.3. Preferált bibliakiadások

Mindezen szövegkritikai megfontolások fényében, mind nyelvi, mind pedig tartalmi kiegyensúlyozottsága alapján Ágoston az ún. *Itala* latin fordítás mellett foglal állást, amely megbízhatóságával megfelelő kiindulási pontot biztosít olvasói számára a biblikus ismeretek elsajátításához.[332] A szövegkritikában elmélyedve pedig a – már fenntebb említett – görög *Hetvenes*-fordítást tekinti a latin szövegváltozatok alapvető és közös hivatkozási pontjának az ószövetségi szövegek tekintetében, olyannyira, hogy a zsidóság héber nyelvű *Bibliá*járól mint eredeti forrásról külön említést sem tesz. Ez utóbbiban közrejátszhatott Szent Jeromossal folytatott vitája, aki szövegkorrektori és fordítói munkája során magáévá tette az ún. *hebraica veritas* elvét, és a héber alapján új fordításokat kezdett közrebocsátani.[333] Talán ennek is köszönhető, hogy az ún. *Ariszteász-levél*ből ismert keletkezési legenda felidézésével Szent Ágoston igyekezett a *Hetvenes* tekintélyét és érvényét megszilárdítani.[334] A hippói püspök vallja, hogy a Szentlélek

levelét, a másodikat pedig 397 vége felé, körülbelül a *DDCh* első szakaszának megírása idején (vö. *Epistula XXVIII* (CSEL 34/1), szerk. GOLDBACHER, A., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1895, 103–113; *Epistula XL* (CSEL 34/2, 69–81); ZACCONE, C., *Polemiche e discussioni tra due grandi*, Trapani, Roma 1985, 41–43).

[332] Vö. *De doctrina christiana*, II,15,22 (CCSL 32, 47). Az *Itala* elnevezésű szövegkiadás mibenléte és tartalma gyakorlatilag meghatározhatatlan, mivel egyedül Ágoston, és ő is csak ezen a helyen beszél róla (vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 59). Egyes kutatók, miként H.-I. Marrou is, azt is feltételezték, hogy ez a szövegváltozat konkrét valóságában soha nem is létezett (vö. MARROU, H.-I., *Saint Augustin et la fin de la culture antique* 440).

[333] Vö. *Epistula XXVIII*, 2 (CSEL 34/1, 105–107). A későbbiekben, 403 körül írt levelében a hippói püspök – a *Hetvenes* inspiráltságán túl – tágabb összefüggésben és részletesebben is feltárja érveit Jeromosnak a görög *Ószövetség* használata mellett a héber szöveggel szemben (vö. *Epistula LXXI*, 4–6 (CSEL 34/2, 248–255, 252–255); ZACCONE, C., *Polemiche e discussioni* 49–50). Ágoston szerint pasztorális és ökumenikus szempontból előnyösebb a görög szöveg használata a latin fordításoknál, hogy a bibliai helyekben mutatkozó eltérések miatt ne támadjon zavar az immár hagyományos fordításhoz szokott hívekben, illetve ellentét a latin és a görög nyelvű egyházak között. Ugyanis míg a görögök könnyen rámutathatnának a latin fordítások görögtől való eltéréseire, a latinok ezeket nem lennének képesek helyben és önállóan igazolni a héber szöveg alapján. Ilyen viták lefolytatására talán egyedül Jeromos lenne alkalmas, aki mindhárom nyelvet kiválóan ismeri és a kéziratoknak is birtokában van (vö. *De doctrina christiana*, IV,7,15: *„Non autem secundum Septuaginta interpretes…, sed sicut ex hebraeo in latinum eloquium presbytero Hieronymo utriusque linguae perito interpretante translata sunt."* (CCSL 32, 127–128)).

[334] Vö. *De doctrina christiana*, II,15,22 (CCSL 32, 47–48); *De civitate Dei*, XVIII,42 (CCSL 48, 638); *Aristeas levele Philokratéshez*, 38–50.301–312 (ford. SIMON, L.Z.), in *Apokrif levelek*, szerk. DÖRÖMBÖZI, J.–ADAMIK, T., Telosz, Budapest 1999, 5–43, 10–12.41–42. A Kr. e. II. sz. körül íródott, pszeudoepigrafa *Ariszteász-levél*ben leírt keletkezési legendát ismerték a zsidó rabbinikus írások, valamint zsidó, római és keresztény szerzők, mint Alexandriai Philón († Kr. u. 45 körül), Josephus Flavius († Kr. u. 100 körül), Szent Jusztinosz († 165 körül), Szent Irenaeus († 202 körül), Alexandriai Kelemen († 215 körül), Tertullianus († 220 körül) és Kaiszareiai Euszebiosz († 338) (vö. THACKERAY, H.St.J., *Appendix,* in *The Letter of Aristeas* (Translations of Early Documents Series II – Hellenistic–Jewish Texts), Society for Promoting Christian Knowledge, London–New York, 1918, 89–108). Az eredetileg csak Mózes öt könyvének fordításáról szóló legendát keresztény szerzők kiterjesztették gyakorlatilag az egész *Ószövetség*re, és elbeszélésükben a fordítói munka során elkülönítették egymástól a bölcseket, miként arra Jeromos kritikája felhívja a figyelmet (vö. HIERONYMUS, *Praefacio in Pentateuchum* (PL 28), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1845, 147–152, 150–151; HIERONYMUS, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, II,5,12–13 (CCSL 75), szerk.

különleges „inspirációja” működött a hetvenkettő (hat-hat bölcs Izrael tizenkét törzséből) fordítóban, akik elkülönülten is szóról-szóra ugyanúgy fordították le a szent szövegeket.[335] Ugyanakkor annyi engedményt tesz a különleges inspiráció kritikusainak, hogy önmagában is nyomós érvnek hozza fel a fordítás tekintélye mellett, ha hetven bölcs nem elkülönülten, hanem maguk között egyeztetve alkotta volna meg a fordítást.[336] A keletkezés különleges módján túl a történelmi és kulturális körülmények alapján is igazolni igyekszik a görög szöveg tekintélyét, melyben az isteni Gondviselés működését látja.[337] Mindezek fényében ezt a kiadást tekinti a kereszténység *Ószövetség*ének a héber nyelvű zsidó *Bibliá*val szemben, és ezt kell alapul venni a latin fordítások megítélésében.

A helyzet egyértelműbb az *Újszövetség*gel kapcsolatban, hiszen ennek könyvei eleve görögül íródtak, hagyományozódtak. Ugyanakkor Ágoston – feltehetően az eretnek és egyéb interpolációk miatt – felhívja a figyelmet arra, hogy a *„tanultabb és gondosabb”* (*doctiores et diligentiores*) egyházak birtokában lévő görög szövegekre kell támaszkodni.[338] Szerzőnk az utóbbi meghatározással valószínűleg a nagyobb, illetve apostoli alapítású püspöki székekre utal, amelyek egyrészt maguk is eleve görög nyelvi közegben születtek, és már korán hozzájutottak az újszövetségi írásokhoz, másrészt a megfelelő anyagi és szellemi közeg birtokában gondot tudtak fordítani a bibliai szövegek gondozására.

GLORIE, F., Brepols, Turnholt 1964, 60; *Introduction,* in *The Letter of Aristeas* XVII; *Appendix,* in *The Letter of Aristeas* 115–116).

Talán magára a legendának erre a változatára is visszavezethető, illetve abból kapott megerősítést az a sugalmazással kapcsolatos felfogás, hogy a Szentlélek közvetlenül és szó szerint tollba mondta (*dictatio*) a *Szentírás* emberi szerzőinek Isten üzenetét. A Szenthagyomány születésével kapcsolatos kijelentése alapján (*Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae*) egyesek úgy gondolták, hogy ezt az elméletet a Trienti Zsinat a *Szentírás*sal kapcsolatban is megerősítette (vö. *Trienti Zsinat, 4. ülés, 1546. április 8.: Határozat a szent könyvek és a hagyomány elfogadásáról*, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 1501, 372).

[335] A hippói püspök – Szent Jeromos egészséges kritikája ellenére – a későbbiekben is kitartott amellett, hogy a hetven fordító *elkülönülten* is ugyanúgy fordította le az egész *Ószövetség*et (vö. *De civitate Dei*, XVIII,42 (CCSL 48, 638).

[336] Vö. *De doctrina christiana*, II,15,22: *„Si autem contulerunt, ut una omnium communi tractatu iudicioque uox fieret, ne sic quidem quemquam unum hominem qualibet peritia ad emendandum tot seniorum doctorumque consensum aspirare oportet aut decet.”* (CCSL 32, 47–48).

[337] Az isteni Gondviselés a hippói püspök szerint abban érhető tetten, hogy bár a zsidók megtartották volna maguknak a *Szentírás*ban foglalt isteni kinyilatkoztatást, ez a tudás az egyiptomi uralkodó, illetve a görög nyelv és fordítás révén már évszázadokkal Krisztus előtt kitört eredeti közegéből és egyetemes szinten is el kezdett terjedni, előkészítve ezzel az evangélium térhódítását a népek között (vö. *De doctrina christiana*, II,15,22: *„cedendum esse arbitror diuinae dispensationi, quae per eos facta est, ut libri quos gens Iudaea ceteris populis uel religione uel invidia prodere nolebat, crediturus per Dominum gentibus ministra regis Ptolemaei potestate tanto ante proderentur.”* (CCSL 32, 48)). Mivel Ágoston nem tudott arról, hogy a görög fordítások minden valószínűség szerint az alexandriai zsidóság igényeiből, kezdeményezésére és használatára készültek, kritikájában feltehetően a palesztínai zsidóság zártabb mentalitását terjesztette ki az egész zsidóságra.

[338] Vö. *De doctrina christiana*, II,15,22 (CCSL 32, 48).

3.2. A filológiai és tárgyi szakismeretek szerepe és értéke az átvitt értelmű ismeretlen jelek értelmezésében

A *DDCh* II. könyvének második felében Szent Ágoston *alapvetően* az átvitt értelemben álló ismeretlen jelekkel (*signa ignota translata*) és azok értelmezési lehetőségével foglalkozik. Ez gyakorlatilag nem mást jelent, mint a nyelvi ismeretek sajátos tárgyi ismeretekkel történő kibővítését, filológiai elmélyítését. A *Szentírás* tartalmi feltárásához tehát szükségeltetnek egyéb tudományos és kulturális ismeretek is (*res per res*), amelyek a bibliai szövegek hátterében húzódnak. Az értelmezési nehézséget nem maguk a szavak, hanem a kifejezőeszközül használt dolgok nem megfelelő szintű ismerete jelenti.

A szerző valójában csak itt kezdi el komolyabban értékelni a héber – illetve az arám nyelv – ismeretét, amely elengedhetetlen bizonyos bibliai nevek és kifejezések etimológiai értelmezéséhez. A „beszédes nevek" ugyanis segíthetnek feltárni a leírt történések mélyebb, képletes értelmét (*figuratae locutiones*).[339] A hippói püspök azonban még itt is ad felmentést a héber nyelv ismerete alól, amikor olvasói figyelmébe ajánlja az *onomasticon sacrum*okat, amelyekben a *Szentírás*ban jártas szerzők külön foglalkoznak a bibliai nevek értelmével.[340] Az onomasztikai ismereteken túl Ágoston hasznosnak tartja a zoológiai, növénytani, ásványtani és egyéb ismereteket, melyek alatt elsősorban a különféle létezők természetének – sokszor sztereotipikus – jellemzőit érti.[341] Ezekhez a dolgokhoz kapcsolódnak az emberi szellem és kultúra különféle elvont vagy tárgyi termékei, amelyek a hit és a *Biblia* világában átvitt és misztikus (*translate ac mystice posita*) jelentéseket vehetnek magukra: ilyenek például a számok vagy a zene.[342]

---

[339] Ld. uo. II,16,23 (CCSL 32, 48–49); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 63. Ágoston itt elsőként Siloe tavára hivatkozik, amit maga az evangélista értelmez az olvasó számára (vö. Jn 9,7: *„*„Menj, mosakodj meg a Siloe tavában." *Ez annyit jelent, mint:* „küldött"*."*).

[340] Maga Jeromos is közkézre adott több olyan művet, amelyben értelmezi a héber személy- és helységnevek; úgy is, hogy latinra fordította Philón és Órigenész korábbi, görög nyelvű munkáját (vö. HIERONYMUS, *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* (CCSL 72), szerk. DE LAGARDE, P., Brepols, Turnholt 1959, 57–161; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 60, POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 154–155).

[341] Vö. *De doctrina christiana*, II,16,24 (CCSL 32, 49–50). A hippói püspök hosszabban jellemzi a kígyó természetét, melynek segítségével Jézus egyik hasonlatának mély értelmét szemlélteti (vö. Mt 10,16: *„Legyetek tehát okosak, mint a kígyók…"*), melyet aztán képletes értelemben más kijelentésekkel is kapcsolatba hoz (vö. Ef 4,22–24; Mt 7,13). A kövek közül példaként említi a berillt és a gyémántot, a növények közül pedig beszél az olajágról (vö. Ter 8,11), illetve magáról az olajról, valamint az izsópról, amely mélyebb értelmet ad magának a hintőeszköznek (vö. Zsolt 50/51,9).

[342] Ld. uo. II,16,25–26 (CCSL 32, 50–52). A bibliai számok közül kielten foglalkozik a Mózeshez, Illéshez és Jézushoz is kötődő 40-es, valamint és az azt – a szorzás és az összeadás útján – felépítő számokkal (10 x 4, illetve 7 + 3), amellyekkel kapcsolatban az aszkézis értelméről beszél, továbbá felveti a pünkösdnek nevet adó 50-es (vö. ApCsel 2,1–4), valamint a 153-as szám (vö. Jn 21,11) kérdését. A zenei és a számszimbolika összekapcsolódására utal a *tízhúrú hárfa* képe (*decem cordarum psalterium* – vö. Zsolt

Ezen a ponton a zene kapcsán Ágoston elkezdi felvezetni a II. könyvnek azt a részét, amely az alapvető témához képest egy kitérő (*digressio*), mégis magának a könyvnek meghatározó mondanivalójává válik: a különféle tudományok (*doctrinae*) – bevett metodológia szerinti – felosztását (*partitio*) és hasznosságuk szerinti értékelését (*utilitas*) a bibliai ismeretek, illetve a keresztény életeszmény viszonylatában. Amikor ugyanis a hippói püspök a *signa* helyett ismét a *res*-szel – de már nem közvetlenül a *Bibliá*éval, hanem a világéval – foglalkozik, a keresztény kultúra (*doctrina christiana*) legtágabb horizontját nyitja meg.[343] Maga a bibliai jelek kapcsán tárgyalt zene (*musica*) ugyanis a Múzsákról vette elnevezését, akiket a pogányok Jupiter (Zeusz) és Memoria (Mnémoszüné) kilenc leányaként tiszteltek, és alakjukhoz egy-egy művészetet kapcsoltak.

A hippói püspök mindenekelőtt kötelességének érzi, hogy leleplezze a politeista babonaságot, profanizálva a pogány eredetmítoszt, amelyet Hésziodosz költőre († Kr. e. VIII. sz. körül) vezet vissza.[344] Marcus Terentius Varro († Kr. e. 26 körül) alapján rácáfol mind a kilences számra, mind pedig az isteni eredetre, azt állítva, hogy a Múzsák eredetileg csak a zenére vonatkoztak, és a velük kapcsolatos eredeti hármas szám a zene fizikai képzésének három bevett módjára utalt: emberi hanggal (*voce*), valamint hangszerek fúvásával (*flatu*) vagy érintésével (*pulsu*).[345] Ezzel az eljárással a szerzőnek az a célja, hogy megvédje a zene és általában a művészetek *természetes és egyetemes* értékét a keresztények szemében visszás, pogány eredetű nevek és babonás képzettársítások ellenére is, hiszen azok a *Biblia* eszközrendszerét is képezik.[346] A legalapvetőbbnek tetsző művészetek, mint az írás, de még az erkölcsi felismerések is,

---

32/33,2; 91/92,4): mivel az ókori zeneelmélet szerint – két összetett vagy elváló tetrachord megszólaltatásához – csak 7 vagy 8 húrja volt egy hárfának, a 10-es számot a Tízparancsolattal hozza összefüggésbe Ágoston (vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 61). Ugyanakkor Ágoston valószínűleg túlzásba esett, amikor a templomépítés éveinek 46-os számában (vö. Jn 2,20) zenei motívumot vélt felfedezni. Abban azonban biztosan igazat lehet neki adni, hogy az említett epizód igazolja Jézus testének valóságát a doketisták eretnekségével szemben, ami ellen az I. sz. végén a jánosi körök már küzdöttek (vö. 1Jn 4,2; 2Jn 1,7) (vö. GÁL, F., art. *doketizmus*, in *MKL*, vol. 2, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1994, 661).

[343] Vö. *De doctrina christiana*, II,17,27 (CCSL 32, 52–53); VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 14–15; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 62–63.

[344] Vö. *De doctrina christiana*, II,17,27 (CCSL 32, 52); HÉSZIODOSZ, *Istenek születése*, 50–80 (ford. TRENCSÉNYI-WALDAPFEL, I.) (Az ókori irodalom kiskönyvtára), Magyar Helikon, Budapest 1976, 5–37, 8–9.

[345] Ágoston valószínűleg Varro számunkra elveszett, de általa ismert *Antiquitates rerum humanarum et divinarum libri XLI* c. művének megfelelő részére hivatkozik, amely forrásul szolgált a teológia három részre osztásához is: *theologia mythica*, *theologia civilis*, *theologia naturalis* (vö. *De civitate Dei*, VI,5 (CCSL 47, 170–172)). A Múzsák Hésziodosz nyomán a mítoszok világához tartoztak, de történetük eredetileg egy három szoborból álló kompozícióra megy vissza, amelyet a munkára pályázó mindhárom szobrász részéről felvettek Apolló templomába (vö. *De doctrina christiana*, II,17,27 (CCSL 32, 52)).

[346] Ld. uo. II,18,28 (CCSL 32, 53); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 61.

mint az erények, az emberiség egyetemes javait képezik, még akkor is, ha azokat hamis eredetmítoszokkal tisztelték meg a pogányok. Ágoston szerint a koholmányokkal szemben minden igaz kijelentést, és magát az igazságot, ami – még ha töredékesen is – mindenütt (*ubicumque*) megtalálható, és a *Szentírás* is elismer, az igaz Istennek kell tulajdonítani. Szent Pál tanítása alapján az ember Istentől való elszakadásának következménye, hogy azok az ember felfogásában és használatában elkorcsosulnak: inkább külső, mint belső meghatározást kapnak, és a teremtmények bálványokká silányulnak (vö. Róm 1,21–23).[347]

4. A világi tanok (*doctrinae*) felosztás útján történő kiértékelése a keresztény tanítás (*doctrina christina*) szempontrendszere alapján – *Excursus*

Azért, hogy valamiképpen helyreállítsa a tudományok hitelét, Ágoston felosztások mentén elkezdi szisztematikusan kiértékelni őket a keresztény hermeneutika szempontrendszere alapján. A tudományos elismertségre igényt formáló tanokat (*doctrinae*) alapvetően két csoportba sorolja: az egyikbe azok tartoznak, amelyeket emberek alakították ki (*res quas instituerunt homines*), a másikba azok, amelyek ilyen értelemben nem emberiek (*res quas homines non instituerunt*).[348] Utóbbiak tehát közvetve vagy közvetlenül isteni alapításúaknak tekinthetők, mert ezeket az ember készen találja és felfedezi a világban, amelynek teremtője az Isten, vagy közvetlenül isteni szerzések (*res iam peractae et animadversae ab hominibus aut divinitus institutae*). Az emberi alapításúakat (*institutiones hominum*) további két csoportba osztja: babonás koholmányokra, és amelyek nem azok (*partim superstitiosum est, partim non est*).[349]

A hippói püspök értékük növekvő sorrendjében tárgyalja a különböző tanokat: először az igazi tudománytól és a kereszténységtől távoli babonás dolgokat leplezi le, majd innen átlép az egyre elfogadhatóbb emberi alkotások területére; ezt követően nagyobb fogalmi ugrással áttér a nem emberi alkotásokra, ahol előbb a térhez, időhöz kötött és testileg érzékelhető világot leíró, végül azok mélyebb összefüggését a szellemi elvonatkoztatás útján feltáró tudományokat értékeli.

---

[347] Vö. *De doctrina christiana*, II,18,28: *„quae corde gestanda sunt, in lapidibus adorare maluerunt”* (CCSL 32, 52–53). A hippói püspök, mielőtt Pál apostolt idézné, különbséget tesz a téves elképzelések és azok képviselői között: előbbieket el kell vetni (*figmenta repudianda*), utóbbiakat szánni és kerülni kell (*homines dolendi atque cavendi*).

[348] Ld. uo. II,19,29 (CCSL 32, 53–54); VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 15.

[349] Vö. *De doctrina christiana*, II,19,29 (CCSL 32, 54).

4.1. A babonás emberi tanok és intézmények

4.1.1. A babonaság különböző megnyilvánulási formái

A végső határokat megvonva a szerző először a *sajátosan* pogány, babonás tanokkal foglalkozik, amelyek a keresztény kultúrán kívül esnek.[350] A babonaság (*superstitiosum*) fogalmát szorosan összekapcsolja a bálványimádással, a teremtmények természetfeletti erővel történő téves és illetéktelen felruházásával, amely ellentétes az igaz Isten tiszteletével, és ezért az istenellenes, gonosz szellemekkel való egyezkedést is magába foglalja.[351] Ágoston felsorol itt néhány gyakorlatot a komolyabb mágiákon és rituális jóslásokon kezdve, mint a bél- és madárjóslás (*haruspicium*, *augurium*)[352], a talán „ártatlanabb", naiv, babonás megfigyelésekig, amelyeknek több közük van az emberi pszichéhez, mint a dolgok és jelenségek természetes összefüggéséhez (*physica*). A hippói püspök leleplezi az áltudományos – különösen gyógyászatban elterjedt – gyakorlatok visszásságait és hiábavalóságát, amelyeket a nagyobb érdeklődés és hitel kedvéért tudományosan bizonyítottnak akartak feltüntetni, és védelmébe veszi a természeti törvényeken és valódi, tudományos megfigyelésen alapuló felismeréseket, melyek végső soron a teremtő Istenre mennek vissza, és a *res divinitus institutae* között kapnak méltó helyet.[353] A hiábavaló megfigyelések (*inanissimae observationes*) közé tartoznak a balszerencsére utaló helyzetek megfigyelésére és annak kivédésére tett ostobábbnál ostobább erőfeszítések.[354]

---

[350] Ld. uo. II,20,30–24,37 (CCSL 32, 54–60); VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 15.

[351] Vö. *De doctrina christiana*, II,20,30: *„Superstitiosum est, quidquid institutum est ab hominibus ad facienda et colenda idola pertinens uel ad colendam sicut Deum creaturam partemue ullam creaturae uel ad consultationes et pacta quaedam significationum cum daemonibus placita atque foederata…"* (CCSL 32, 54).

[352] A béljóslást Ágoston már fiatalon is megvetette (vö. *Confessiones*, IV,2,3 (CSEL 33, 65)).

[353] Ágoston szavaiból az is kitűnik, hogy élénk figyelemmel kísérte és tárgyilagosan értékelte kora tudományos szakirodalmát; ő maga például az antik orvoslás felfogása szerint az egészséget úgy határozta meg, mint a *„testet alkotó összetevők helyes arányát"* (*temperatio corporum*), amihez a természetes ok-okozati összefüggés hiányában nem képesek hozzájárulni az amulettek, tetoválások (*characteres*), ráolvasások, táncok (vö. *De doctrina christiana*, II,20,30 (CCSL 32, 54); uo. II,29,45 (CCSL 32, 64); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 63–64).

[354] A szerző nem kevés szarkazmussal él, amikor azt a babonát ecseteli, hogy a sétáló barátok közé kerülő kő, kutya vagy kisgyerek megronthatja a barátságot: vannak emberek, akik képesek „orvosság" gyanánt megpofozni a vétlen kisgyermeket, sőt még a kutyát is megverni, ami viszont megbosszulva a kisgyermeket megharapja és valódi orvoshoz küldi támadóját. Szarkazmusában egy Marcus Porcius Cato-hoz – nem tudni, hogy a Maiorhoz († Kr. e. 149) vagy a Minorhoz († Kr. e. 46) – köthető epés megjegyzéssel igazolja: egy babonás ember fordult a szónokhoz, mert a cickányok megrágták a lábbelijét, ami szerencsétlenségre utalt; erre ő gyógyír helyett azt válaszolta, hogy az lett volna az ijesztő jel (*monstrum*), ha a lábbelik rágták volna meg a cickányokat (vö. *De doctrina christiana*, II,20,31 (CCSL 32, 54–55)).

4.1.2. A csillagászattal való visszaélés

A hippói püspök viszonylag hosszan beszél az ún. *genethliacus*ok gyakorlata ellen, akiket – számunkra megtévesztően – „matematikusoknak" is neveztek, viszont ők valójában a mai asztrológusoknak, csillagjósoknak feleltek meg.[355] Ágostont ebben a polémiában leginkább az vezethette, hogy fiatal korában a saját bőrén is megtapasztalhatta ennek a babonaságnak fonákságait.[356] Megtévesztő módon ugyanis annyi tudományosság szorult azért ezekbe az emberekbe, hogy igyekeztek kiszámítani az égitestek állását jelentős időpontokban, így főleg a sorsát tudni vágyó ember születésnapján, viszont ezután illetéktelenül és áltudományosan akarták előre megjósolni a személy cselekedeteit és annak következményeit. Ezzel a csillagokkal azonosított hamis isteneknek, illetve a fatalizmusnak szerencsétlen szolgaságába (*miserabilis servitus*) taszították a hiszékeny embereket, akik pszichésen megkötözötté váltak: elveszítették belső szabadságukat, feladták szabad akaratukat és erkölcsileg is elhagyták magukat.

Az asztrológia elleni polémiában a hippói püspök tehát kettős úton halad: egyrészt az igazi, tudományos *asztronómia* nevében leleplezi az ilyen praktikák tudománytalanságát, másrészt rámutat a lelki életre gyakorolt káros hatásukra.[357] Először is a tudományos kutatás tárgyaiként az égitestek teremtményi valóságát szögezi le (vö. Ter 1,14), amelyeket az ember önkényesen nevez el valamiről vagy valakiről, így azoknak természetben semmi közük sincs nevük eredetéhez.[358] Az eredetileg névtelen csillagok egyedi megnevezései népenként és nemzedékenként is változhatnak, mivel az ember igyekszik azokat valamiképpen szellemileg megragadni, illetve azok tündöklését az

[355] Vö. *De doctrina christiana*, II,21,32–22,34 (CCSL 32, 55–57); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 65–66.

[356] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De beata vita liber unus*, 1,4: *„Sed neque mihi nebulae defuerunt, quibus confunderetur cursus meus, et diu, fateor, quibus in errorem ducerer, labentia in Oceanum astra suspexi."* (CSEL 63), szerk. KNÖLL, P., Academia Litterarum Vindobonensis, Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona–Lipsia 1922, 87–117, 91; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A boldog életről* (ford. TUBA, I.), in SZENT ÁGOSTON, *A boldog életről – A rendről – A türelemről* (ÓÖ 22), Jel, Budapest 2019, 5–50; *Confessiones*, IV,3,4: *„Itaque illos planos, quos mathematicos uocant, plane consulere non desistebam, quod quasi nullum eis esset sacrificium et nullae preces ad aliquem spiritum ob diuinationem dirigerentur."* (CSEL 33, 66). A hippói püspök *Vallomásai*ban elmondja, hogy egy Vindicianus Afer nevű bölcs orvos józanította őt ki a csillagjóslás bűvöletéből, és lepezte le számára a megtévesztő manipulációt (vö. *Confessiones*, IV,3,5: *„A quo ego cum quaesissem, quae causa ergo faceret, ut multa inde uera pronuntiarentur, respondit ille, ut potuit, uim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam. …mirandum non esse dicebat, si ex anima humana superiore aliquo instinctu nesciente, quid in se fieret, non arte, sed sorte sonaret aliquid, quod interrogantis rebus factisque concineret."* (CSEL 33, 66–68).

[357] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 66.

[358] Vö. *De doctrina christiana*, II,21,32 (CCSL 32, 55–56).

uralkodói hatalom és a hiú ember saját nagyságának szolgálatába akarja állítani.[359] Szerzőnk tehát amellett, hogy a pogány istenek létezését alapvetően tagadja, az istenek hamis természetének leleplezésében – a császárkultusz hagyományából is kiindulva – valamiképpen hivatkozik Euhémerosznak († Kr. e. III. sz.) már a keresztény apológéták között is népszerű elméletére (*euhémerizmus*), mely szerint az istenek nem mások, mint a régi idők nagy emberei, akik a népek emlékezetében egyre nagyobb dicsőségre és tiszteletre tettek szert.[360] Ennek a folyamatnak utóhatásaként lehet tekinteni a különféle névadásokra, és a csillagok neveire, amelyekkel az emberi hiúság *„halottakat emelt az égbe”* (*mortuos in caelum levare*). Az égitestek mozgásának kiszámíthatósága a Teremtő bölcsességét dicséri, ami viszont a *Szentírás* tanúsága szerint ítéletet von a pogány tudósokra, akik mégsem találtak rá az igaz Istenre (vö. Bölcs 13,8–9; Róm 1,20).

Ezután tér át a hippói püspök a csillagok kiszámított együttállásából (*constellatio*) az emberi életre levont következtetések tarthatatlanságára, amit a legkönnyebben azzal igazol, hogy két nagyjából egyidőben született ember élete teljesen eltérő irányt mutathat, mint miként azt az ikerpár Ézsaunál és Jákobnál láthatjuk (vö. Ter 25,24 sk.).[361] A csillagok állásában ilyen elenyésző idő alatt történő változást azért nem lehet érvként felhozni, hiszen azt maguk a csillagjósok sem képesek érzékeltetni számításaikban, amelyek viszont az emberi vélekedésen alapuló jelekkel folytatott „ördögi játékaik” alapjául szolgálnak.[362] Amit pedig pontosan határoznak meg a jósok, azt a hitszegő angyalok (*praevaricatores angeli*) segítségével jövendölik meg, akik a Gondviselés rendeléséből az Isten által alkotott rend keretei között (*secundum pulcherrimum ordinem rerum*) a világ alsó részei fölött hatalmat gyakorolnak, és akik *„egyfajta titkos isteni ítélet*

---

[359] Ld. uo. Ágoston itt többek között hivatkozik arra, hogy az Esthajnalcsillagot (*Lucifer*), vagyis a Vénusz bolygót, amit egyébként a magyar népnyelv is különböző neveken ismer (Beteggyógyító, Szerelemcsillag, Álmatlan, Juhászok vezércsillaga, Báránykereső, Báránylegeltető, Pásztorserkentő), *Venus* istennőről át akarták nevezni *Caesar*-ra, akiknek „ősanyjaként” tartották számon az istennőt (vö. VERGILIUS MARO, P., *Ecloga IX*, 47, in Uő, *Bucolica*, in *P. Vergili Maronis Opera* (szerk. MYNORS, R.A.B.), Oxford University Press, Oxford 1969, 1–28, 25; magyar fordítása: in *Vergilius összes művei* (ford. LAKATOS, I.), Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 7–35, 32). Ez a propaganda a hónapok neveinél ért célba: az ötödik hónapot (*Quintilis*) *Iulius Caesar*, a hatodik hónapot (*Sextilis*) *Augustus Caesar* után nevezték el.

[360] Vö. *De doctrina christiana*, II,21,32 (CCSL 32, 55–56); SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 82.

[361] Vö. *De doctrina christiana*, II,22,33 (CCSL 32, 56–57). A *Vallomások*ban is felhozza Ágoston az ószövetségi példát, aminek fontosságát a tiszta tudományos megfigyelés miatt hangsúlyozza, hiszen az ikrek azonos társadalmi közegbe születtek. Egy jómódú szabad és egy rabszolga azonos csillagállásába ugyanis egyértelmű, hogy az eltérő körülményeket látva mást magyaráznak bele az asztrológusok (vö. *Confessiones*, VII,6,8–6,10 (CSEL 33, 148–152)).

[362] Vö. *De doctrina christiana*, II,22,34 (CCSL 32, 57). A hippói püspök hallgatólagosan szembeszáll Publius Nigidius Figulus († Kr. e. 45) nézetével, aki szerint – gyorsforgású fazekaskorongon végbevitt kísérlete alapján – gyors mozgásuk miatt az égitestek elenyésző idő alatt is nagyon eltérő jelentéseket közölnek (vö. *De civitate Dei*, V,3 (CCSL 47, 130–131); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 67–68).

folytán” (*occulto quodam iudicio divino*) úgy vezetik félre a rosszra vágyó embereket, hogy azok egyre növekvő kíváncsiságuk miatt, mint egy préda, az egyre súlyosabb tévedések csapdáiba még jobban belegabalyodjanak (vö. Róm 1,24).[363]

4.1.3. A babonaság teljes elutasítása

Ezért Ágoston ó- és újszövetségi példákkal figyelmeztet arra, hogy a híveknek nem szabad engedniük az ilyen illetéktelen kíváncsiskodásnak, még akkor sem, ha igazat hirdetnek, mert ez egyezkedés a gonosz szellemekkel, ami a lélek paráznasága (*fornicationis animae*) és szentségtörés (*sacrilegium*).[364] A szerző a *Szentírás* tekintélyével határozottan elutasítja a babonaságnak mind ostoba (*nugatoria*), mind ártalmas (*noxia*) formáit, mert nem akarja, hogy a keresztények démonokkal legyenek közösségben (vö. 1Kor 10,20).[365] Ezek a képzeletbeli jelek (*imaginaria signa*) a bálványimádásnak megnyilvánulási formái a pogány áldozatokkal együtt, amelyek lekötelezik az embert a mulandó dolgoknak és eltérítik őket igazi céljuktól, Istentől. Ellentétesek az igaz jelekkel, amelyeket Isten létesített, hogy elősegítse a köz javát és növelje Isten és az embertárs szeretetét. A bukás utáni ember hajlamos mind a természetes, mind a rendkívüli történésekből alaptalan és zavaros magyarázatokra és következtetésekre jutni, és ezekből szabályszerű összefüggéseket felállítani, amivel hiábavaló módon próbálja a földet és életét uralma alá vonni. Ezek a jelek nem eleve, hanem csupán a hiszékenység útján (*praesumptione animorum*), pszichésen és az ördögi befolyásnak teret engedve hatékonyak, amelyek olyan dolgokat hordoznak magukban, mint a romlást hozó kíváncsiság (*pestifera curiositas*), a gyötrő aggodalom (*crucians sollicitudo*) és a halált hozó szolgaság (*mortifera servitus*).[366] Annyiban jelentősek, amennyiben az ember figyelmet szentel nekik, és jelentéstartalmuk az értelmező egyéni és önkényes feltételezései, illetve a megszilárdult közvélekedés és közmegegyezés szerint – az ember által alkotott nyelvi jelekhez hasonlóan – változhat. Tehát a babonás dolgok

[363] Ld. uo. II,23,35 (CCSL 32, 57–58). A hippói püspök a beigazolódó jövendölésekkel kapcsolatban „megkereszteli” Vindicianus Afer álláspontját (vö. *Confessiones*, IV,3,5: *„A quo ego cum quaesissem, quae causa ergo faceret, ut multa inde uera pronuntiarentur, respondit ille, ut potuit, uim sortis hoc facere in rerum natura usquequaque diffusam.”* (CSEL 33, 67).

[364] Vö. *De doctrina christiana*, II,23,35 (CCSL 32, 58). Ágoston példaként hozza fel Saul király tették, aki az endori halottlátó asszonnyal megidéztette a halott Sámuel próféta szellemét (vö. 1Sám 28,3–20), valamint azt, ahogyan Pál apostol kiűzte a jósoló démont az apostolokról igaz tanúságot tevő lányból (vö. ApCsel 16,16–18).

[365] Ld. uo. II,23,36 (CCSL 32, 58–59).

[366] Ld. uo. II,24,37 (CCSL 32, 59).

nem eleve, hanem csakis a babonában érdekelt ember révén hordoznak többletjelentést, amelyek – ugyancsak a nyelvhez hasonlóan – új, démoni jelrendszerekké fejlődnek.[367]

4.2. Az emberi közmegegyezésen alapuló intézmények

4.2.1. Megkülönböztetés a nem babonás alkotások között

A babonás emberi tanok után Szent Ágoston áttér a nem babonás tudományok tárgyalására (*institutiones humanae non superstitiosae*).[368] Míg a babonásokat egytől-egyig el kell utasítania egy kereszténynek, éspedig elsősorban a démonokhoz fűződő kapcsolatuk miatt, a nem babonások sem fogadhatók el minden feltétel nélkül, hiszen ezek is a szabad emberi kezdeményezés gyümölcsei, amelyek nem isteni alapításúak, hanem többségében az emberek közötti közmegegyezésen, illetve *„társadalmi szerződéseken”* alapulnak.[369] Ezeknek az emberi alkotásoknak (*instituta hominum*) az érvényét és hasznát tehát külön-külön meg kell vizsgálni. Hogy azonban áttekinthetőbb legyen ezeknek sokszínű palettája, a hippói püspök újabb felosztást alkalmaz: vannak feleslegesek és túlzóak (*superflua luxuriosaque*), és vannak hasznosak és szükségesek (*commoda et necessaria*).[370]

4.2.2. Felesleges és túlzó alkotások

A feleslegesek között tartja számon szerzőnk – a pantomim bemutatón kezdve – általában a művészeti alkotásokat, amelyek között abban mutatkozik meg a minőségi különbség, hogy az alkalmazott jelek mennyire közelítik meg a megjelölt dolgokat, vagyis mennyire egyértelműek, külön magyarázat nélkül, ami nélkül például a pantomim akár teljesen érthetetlen is lehet. A jelölő dolgok sokféleképpen hasonlíthatnak, és alapvetően törekednek is hasonlítani a jelölt dolgokhoz – gondolhatunk itt a hangutánzó szavakra –, többféleképpen törekedhetnek megragadni az adott természetet (*natura*), ami az egyetemes megértés alapja, a kommunikáció nyugvópontja. A hasonlóságban

[367] Ld. uo. II,24,37 (CCSL 32, 59–60).
[368] Ld. uo. II,25,38–26,40 (CCSL 32, 60–62).
[369] Vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 15; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 69.
[370] Vö. *De doctrina christiana*, II,25,38 (CCSL 32, 60).

(*similitudo*) mutatkozó szellemi távolság leküzdéséhez – legalább hallgatólagosan – az emberek közötti megegyezésre (*consensus*) van szükség.

Ágoston a képeket és szobrokat utánzó alkotásoknak (*simulata opera*) tekinti, amelyek esetében az az ideális, ha minél könnyebben elvezetik a szemlélőt ahhoz, amiről azokat mintázták.[371] Mivel ezek lényegileg a valóságnak puszta replikái, önmagukban feleslegesek, hacsak a keletkezésük körülményei – ok, hely, idő, alkotó – nem változtatnak ezen. A képzőművészeti alkotásokhoz kapcsolódóan a hippói püspök a költészetet sem tekinti önmagában értéknek, mivel a sok kitalált, hamis mese (*fictae fabulae*), amelyek az embereket hazugságokkal gyönyörködtetik, nemhogy közelítenének, hanem eltávolítanak a valóságtól és az igazságtól.[372]

4.2.3. Hasznos és szükséges rendszerek

A hasznos emberi alkotások közé sorolja Ágoston azokat a dolgokat, amelyek az igazsághoz hűen jelölik a valóságokat: így például a nemek és tisztségek megkülönböztetését a ruházkodásban, vagy a népek között használatos mértékegységek használata olyan tárgyak értékének meghatározásához, mint amilyen az árucserét megkönnyítő pénz is.[373] Ezek az *önkényesen* kialakított jelek elősegítik az emberi kapcsolatok és a társadalom zavartalan működését. Mivel a keresztények is a társadalom részét képezik, ezeket a társadalmi együttéléshez és megélhetéshez (*usus vitae*) szükséges dolgokat a helyzetüknek megfelelően nekik is ismerniük és használniuk kell.[374] Így tehát a természetes intézményekhez hasonló emberek között – de nem emberek és démonok között – létesülő intézményeket (*hominum instituta*) el lehet ismerni, amennyiben nem túlzóak és feleslegesek (*non luxuriosa atque superflua*). A legfontosabb ilyen hangsúlyozottan emberi alkotásnak tekinti Ágoston a nyelveket és az írást, ezeknek nyilvánvaló kommunikációs szerepe miatt. Ezek a demitologizált és demisztifikált jelek jó szolgálatot tehetnek nagyobb dolgok megvalósításában.[375]

---

[371] Ld. uo. II,25,39 (CCSL 32, 61).

[372] Ágoston itt meglehetősen pesszimistán gondolkodik a sajátosan emberi alkotásokról (ld. uo. II,25,39: *„Et nulla magis hominum propria, quae a seipsis habent, existimanda sunt quam quaeque falsa atque mendacia."* (CCSL 32, 61)). Ez már jelezheti a szerzőnek G. Lettieri által hangsúlyozott és valamivel későbbre datált kegyelemtani fordulatának megtörténtét, amely szerint kegyelem nélkül az emberi erőfeszítések inkább rosszak (vö. LETTIERI, G., *De doctrina christiana* 385–386).

[373] Vö. *De doctrina christiana*, II,25,39 (CCSL 32, 61).

[374] Ld. uo. II,25,40 (CCSL 32, 61).

[375] Ld. uo. II,26,40 (CCSL 32, 61–62).

4.3. A nem emberi tudományok tartománya

4.3.1. Fogalmi meghatározásuk

Miután az emberi alkotásokat morális és teleológiai alapon kiértékelte, a hippói püspök belekezd a nem emberi intézmények tárgyalásába (*res quas homines non instituerunt*), amelyek a tudományok második nagy csoportját képezik.[376] Rögtön igyekszik azt is megmagyarázni, hogy ez a negatív meghatározás (*non hominum*) milyen pozitív tartalmi elemeket hordoz az emberre nézve: ezek azok a dolgok, amelyeket nem az ember hozott létre, hanem az ember inkább részese, illetve részesedik belőlük fizikai és lelki adottságainak köszönhetően. Azt, hogy ezek a tudományok nem egyszerűen emberi alkotások, nem emberi kezdeményezések, hanem inkább felismerések, alátámasztja Ágoston episztemológiai felfogása, amelyről a *Vallomások* X. könyvében ad számot. Ebben még javában érvényesül a tanulással kapcsolatos platóni elmélet, mely szerint a tudományok elemei – de mindenképpen a logikai és számtani gondolkodásé – nem, illetve nem pusztán érzékeink útján kerülnek az emlékezetünkbe, hanem a *visszaemlékezés* (ἀνάμνησις) segítségével az ember emlékezetének rejtett zugaiból hívja elő őket. Ezek az ismeretek valamiképpen az embertől függetlenül is adottak, és idegenségükből az ember tanulás útján „sajátítja el" és használja őket.[377] A későbbiekben a *De quantitate animae* c. művének újratárgyalása kapcsán ezt a tanítást kiigazította azzal, hogy kizárta annak lehetőségét, hogy az előzetes tudás előző testi életből, illetve egy preexisztens lélekből származhat, amiből visszaemlékezéssel meríthet a jelen embere.[378] Az ember azért állhat szoros, elemi kapcsolatban a szellemi valóságokkal, mivel lelke révén az intelligibilis természet szférájába tartozik, közvetlen intuícióval rendelkezhet róluk. Nem is hozta magával, és nem is birtokolja az összes művészet és mesterség (*artes*) tartalmát, hanem inkább a logikai struktúrákkal van lelkileg felruházva, amelyek segítségével tudássá tudja alakítani a tapasztalatokat.

---

[376] Ld. uo. II,27,41–38,57 (CCSL 32, 62–72); VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 16.

[377] Vö. *Confessiones*, X,10,17: *„Unde et qua haec intrauerunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognoui et vera esse approbaui et commendaui ei tamquam reponens, unde proferrem, cum uellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnoui et dixi:* "ita est, uerum est"*, nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cauis abditioribus, ut nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?"* (CSEL 33, 239). Vö. PLATO, *Phaidon*, 72e–73b, in *Platonis Opera*, vol. 1.

[378] Vö. *De quantitate animae*, 20,34 (CSEL 89, 173–174); *Retractationes*, I,7 (8),2 (CSEL 36, 35).

4.3.2. A hiteles tudományok felosztása

Az ember tehát a tapasztalat és megfigyelés útján, valamint szellemi-lelki képességei segítségével képes a teremtett világ dolgait és történéseit (*res iam peractae*), valamint az isteni rendelkezéseket (*res divinitus institutae*) felfogni, szellemileg elmélyíteni, azokból helyes következtetéseket levonni, végül azokba tevékenyen bekapcsolódni.[379] Ágoston a felfogott kétféle valóságot nem különíti el élesen egymástól, mivel mindkettő a teremtő és gondviselő Istenre (*conditor et administrator Deus*) megy vissza,[380] és az üdvtörténet mint magasabb rendező valóság mindkettőt magába foglalja. Szinteket azonban meghatároz köztük a további felosztás során, aszerint, hogy ezek az ismeretek a külső érzékekben, vagyis az anyagi világ megtapasztalásában (*pertinentia ad sensum corporis*), vagy a szellemi értelemben, vagyis az elvonatkoztatás képességében (*pertinentia ad rationem animi*) gyökereznek-e.[381] A testi érzékek útján szerzett tudást további három csoportra osztja a szerző: van tudomány, amely a hitelt érdemlő elbeszélésekre (*credere narrata*), van, amely a megmutatkozó jelenségek érzékelésére (*sentire demonstrata*), végül van, amely a kitapasztaláson alapuló következtetésre (*experta conicere*) épül. Ezt a felosztást tehát leginkább az időnek mint a teremtést övező valóságnak hármas felosztásához lehet mérni: múltra, jelenre és jövőre irányuló tudományok, illetve az ezeket a lélekben megalapozó emlékezet, figyelem és várakozás.[382] A későbbiekben pedig a lélek értelmi képességeihez kapcsolódó tudományokat is felosztja Ágoston az érvelés és a számolás mentén (*disciplina disputationis et numeri*), amelyek *örök*, változatlan elvekre és logikára vezethetők vissza.[383]

4.3.3. A felosztás újdonsága

Elöljáróban azt is érdemes megjegyezni, hogy szerzőnk bár jól ismeri a *hét szabad művészet*ként (*septem artes liberales*) ismert tudományokat és azok klasszikus felosztását a *trivium* (grammatika, dialektika, retorika) és a *quadrivium* (aritmetika, geometria, zene,

[379] Vö. *De doctrina christiana*, II,27,41 (CCSL 32, 62).
[380] Ld. uo. II,28,44 (CCSL 32, 63); PIZZANI, U., *Il secondo libro* 70.
[381] Vö. *De doctrina christiana*, II,27,41 (CCSL 32, 62); VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 17–18.
[382] Vö. *Confessiones*, XI,17,22 (CSEL 33, 295); uo. XI,28,37 (CSEL 33, 307).
[383] Vö. *De doctrina christiana*, II,31,48 (CCSL 32, 65); *Confessiones*, XI,11,13 (CSEL 33, 289–290).

csillagászat) csoportjaiba, amihez tartja is még magát *De ordine* c. fiatalkori párbeszédjében ezen tudományok jellemzésekor,[384] a *DDCh*-ban újítólag feloldja ezeket a hagyományos halmazokat, és új elméleti és gyakorlati szempontok szerint rendezi el azok elemeit. Ugyanis míg a klasszikus felosztásban az oktatásra jellemző módon a tudás megalapozásának és kamatoztatásának – illetve a helyes tanítás (*recte docere*) és a boldog szemlélődés (*beate contemplari*) – szempontjai a mérvadóak, addig itt Ágoston a tudományok eredetére, kiterjedésére, valamint a bibliaértelmezésben és általában a tiszta, keresztény tudományosságban betöltött szerepükre összpontosít. Így fordulhat elő az, hogy a *trivium*hoz tartozó dialektika (*disciplina disputationis*) felértékelődik, a modern értelemben vett matematika (*disciplina numeri*) magába olvasztja a quadrivium többi tárgyát, melyek közül azonban a csillagászat hanyagolhatóvá válik.[385]

A dialektikának és a matematikának ez a kiemelése és egységesítő funkciója Ágostonnál visszavezethető Platónra, aki a dialektikát tekintette a legelvontabb és „legletisztultabb" tudománynak, amely a tudományok piramisának csúcspontja, és közvetlenül a Jó megismerésére irányul.[386] Ugyanakkor nemcsak az egyes tudományok megítélésében ismerhető fel a platóni felfogás, hanem azoknak egy magasabbrendű távlatnak való alárendelésében is. Így célközpontúság szempontjából a hippói püspök továbbra is tartja magát *A rendről* írt munkájában foglaltakhoz, amikor a tudományok osztályzását a lelki felemelkedés keretrendszerébe illeszti, jóllehet utóbbi témára a *DDCh*-ban már előzőleg a *Biblia* tudományossága kapcsán kitért.[387]

4.4. Az anyagi világ megtapasztalásához tartozó, nem emberi tudományok

4.4.1. A múlt hiteles leírása

Ágoston felosztása alapján tehát a testi érzékekhez kapcsolódó tudományok közül a *hitelt érdemlő* tudósításokra épül a múltbeli eseményeket tárgyaló történelem (*historia*).[388] A hippói püspök elismeri ugyan, hogy ez a tudomány partikulárisan szemlélve az emberi törekvésekkel foglalkozik, mégsem tekinthető emberi tudománynak,

[384] Vö. *De ordine*, II,12,35–16,44 (CSEL 63, 172–178).
[385] Vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 73.
[386] Vö. PLATO, *Respublica*, VI,511c–e; VII,522c.533b–c.534e, in *Platonis Opera*, vol. 4.
[387] Vö. *De ordine*, II,10,28–19,51 (CSEL 63, 166–183); és ezen belül a tudományok bemutatása: uo. II,12,35–16,44 (CSEL 63, 172–178). *A keresztény tanításról* írt műben a lélek felmelkedéséről szóló *excursus*: *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38).
[388] Ld. uo. II,28,42–44 (CCSL 32, 62–63).

mivel mindezek a dolgok egyetemesen a teremtő és gondviselő Isten által alkotott időben és körülmények között bontakoznak ki. Továbbá, mivel az isteni Gondviselés tiszteletben tartja az emberi szabadságot, a történelem nem tartozik a babonás és fatalista áltudományok közé sem, mivel a történelem hűen és hasznosan – valamiképpen a beteljesedésre, illetve az emberi lét értelmére mutatva – közli a tényeket, ami miatt joggal ébreszt hitet (*fides*) a múltban megalapozott összefüggések elfogadásához, szemben a jósok embereket determináló vakmerőségével (*audacia*).[389]

Mivel a történelem a teremtéssel együtt célra irányított, a vele foglalkozó tudomány a célt és az utat világosan tanító *Szentírás* megértését is segíti, és különösen hasznos a benne közölt történések időrendjének megállapításához.[390] A szerző itt organikusan összekapcsolja a bibliai történetírást a pogány iskolarendszerben felszedett történelmi ismeretekkel, amelyek külső hivatkozási pontot jelentenek az üdvtörténet eseményeinek időbeli behatárolásához.[391] Ezáltal a történelem eligazít bennünket abban is, hogy a bibliai kijelentések értelmét megfelelő tartalmi szinten keressük, vagyis ne a puszta szószerintiségben, hanem szükség esetén a külső leírástól elvonatkoztatva. A bibliai történetírás nem önmagában hordozza értékét, hanem abban, hogy az isteni üzenetnek a hordozója és kifejezőeszköze. Végül a történelem érvelési alapot is jelenthet a pogányokkal vívott polémiában az ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás eredetiségének és tekintélyének védelmében.[392]

---

[389] Ld. uo. II,28,44 (CCSL 32, 63). Talán ennek a történelemszemléletnek is köszönhető, hogy a hippói püspök *Vallomásai*ban saját megtérésének és hitének útját, melynek beteljesedését édesanyjával, Mónikával együtt szemléli (vö. *Confessiones*, IX,10,23–25 (CSEL 33, 215–218)), Isten gondviselésének és az emberrel kapcsolatos üdvözítő tervének távlatába helyezi, amelyet megalapoz az időnek mint a teremtés alapvető közegének teremtett mibenléte (vö. *Confessiones*, XI,13,15–16 (CSEL 33, 290–291)).

[390] Vö. *De doctrina christiana*, II,28,42–44 (CCSL 32, 62–63).

[391] Ld. uo. II,28,42 (CCSL 32, 62). Ágoston itt példaként hozza fel, hogy a római konzuloknak, illetve helytartóknak az ismerete segít eloszlatni olyan félreértéseket, mint például azt, hogy Jézus földi élete a jeruzsálemi templom lerombolásával és újjáépítésével kapcsolatos allegóriája alapján 46 évet tett ki (vö. Jn 2,19–21).

[392] Ld. uo. II,28,43 (CCSL 32, 63). A rágalmazó platonikusokkal szemben, akik szerint Jézus a szentenciáit Platóntól († Kr. e. 347) kölcsönözte, Szent Ágoston – Szent Ambrus nyomán és téves időrend alapján – azzal érvel, hogy inkább Platón tanult Jeremiás prófétától († Kr. e. 550 előtt), amikor mindketten Egyiptomban tartózkodtak; ahogyan egyébként az Athéni sok mindent átvett Püthagorasz († Kr. e. 495) követőitől is. A teológiai és kozmológiai felismerések időrendiségének és eredetiségének kérdésével különben már a II–III. sz.-i apologéták is foglalkoztak, mint Szent Jusztinosz († 165), vagy Tertullianus († 220 körül) (vö. IUSTINUS MARTYR, *Apologia prima pro Christianis*, 44,8.59,1–60,11 (SC 507), szerk. MUNIER, CH., Cerf, Paris 2006, 126–317, 244–245.282–289; TERTULLIANUS, Q.S.F., *Apologeticum*, 47,2 (CCSL 1), szerk. DEKKERS, E., Brepols, Turnholt 1954, 76–171, 163; magyar fordítása: TERTULLIANUS, *Védőbeszéd* (ford. VÁROSI, I.), in *Tertullianus összes művei I.* (ÓKÍ 10), szerk. TAKÁCS, L.–PERENDY, L.–SAJGÓ, K., SzIT, Budapest 2025, 165–285).

4.4.2. A jelen dolgok szemlélete

A testi érzékekhez kapcsolódó tudományok második csoportjába tartozik *az érzékek számára megmutatkozó* jelenségek kutatása, amely gyakorlatilag felöleli a természettudományok egy jelentős részét. Ágoston úgy érzékelteti az átmenetet a történelem és a természettudományok között, hogy alapvetően mindkettő a valósághoz hűen akarja elbeszélni a dolgokat (*narratio demonstrationi similis*), de míg a történelem a múltbeli történéseket igyekszik megragadni és leírni, amelyek már nem változnak, mert a jelenben gyakorlatilag (*in actu*) már nem, vagy nem úgy léteznek, mint korábban (*praeterita*), a természettudományok javarészt a jelenben létező dolgokat (*praesentia*) igyekeznek feltérképezni és bemutatni (*demonstratio*).[393] A tapasztalható dolgok állaga, természete vagy ezek kölcsönhatása a megfigyelés elbeszélésével (*narratio*) közvetíthető, mint például a földrajz, a kőzet-, növény- és állattan esetében. Ezen természeti ismeretek hasznosságáról a *Szentírás* ismeretlen, átvitt értelmű jeleinek (*signa ignota translata*) értelmezése kapcsán – ahogyan ő maga is utal rá – már korábban beszélt a szerző.[394] A hippói püspök azonban felhívja a keresztények figyelmét arra, hogy ezeknek a létezőknek jótékony hatását lehetőleg a természetes ok-okozati összefüggés ismeretében alkalmazzák, hogy elkerülhetőek legyenek hamis, babonás belemagyarázások és gyakorlatok.[395]

Talán éppen a babonaság veszélye miatt a csillagászatot (*sidera cognoscere*) alapvetően (a jelen állapotot) leíró tudománynak (*demonstratio*) tekinti Ágoston, amely megállapításából kicsivel később némiképp enged a tudományos alapú következtetések javára.[396] Ám ezek éppen a múltbeli és jövőbeli csillagászati jelenségekhez köthető alkalmak és történések biztosabb időbeli meghatározására, és nem az emberi sorsra és a történésekre gyakorolt hatásukra vonatkoznak. A hippói püspök nem is tartja szükségesnek a *Szentírás* értelmezéséhez ezeket az ismereteket, mert egyrészt az *nagyon keveset* (*perpauca*) beszél róluk. Ennek a szűkszavúságnak okát abban látja, hogy az

---

[393] Vö. *De doctrina christiana*, II,29,45 (CCSL 32, 63–64). Ld. még Ágoston időről szóló reflexióját a *Vallomások*ban a múlttal, a jelennel és a jövővel kapcsolatban: *Confessiones*, XI,14,17 (CSEL 33, 292).
[394] Vö. *De doctrina christiana*, II,16,24 (CCSL 32, 49–50).
[395] Ld. uo. II,29,45 (CCSL 32, 64).
[396] Ld. uo. II,29,46: *„Siderum autem cognoscendorum non narratio, sed demonstratio est… Habet autem praeter demonstrationem praesentium, etiam praeteritorum narrationi simile aliquid, quod a praesenti positione motuque siderum et in praeterita eorum uestigia regulariter licet recurrere. Habet etiam futurorum regulares coniecturas, non suspiciosas et ominosas, sed ratas et certas…”* (CCSL 32, 64–65). Ágostont visszariaszthatta a manicheusok csillagokkal kapcsolatos megszállottságának, illetve ezen okoskodások tudománytalanságának tapasztalata (vö. *Confessiones*, V,3,6 (CSEL 33, 93)).

emberek hasznos csillagászati ismeretei általában igen korlátozottak. Másrészről pedig az a minimális előny, amit az égi jelenségek ismerete jelent az exegézisben, eltörpül annak kockázatával szemben, hogy az olvasó hiábavaló és téves következtetésekbe bonyolódik. Szerzőnk szemléletében tehát itt sem az igazi tudomány jelent veszélyt, amely a dolgok és összefüggések tényszerű feltárása, hanem az a belemagyarázás, ami ellentmond a tudományosságnak, és könnyen hiábavalóságok felé fordítja az emberek figyelmét, másrészt hibásak azok az illetéktelen következtetések, amelyek túllépik az adott tudomány hatáskörét.

4.4.3. A tudományos tapasztalatok jövőbeli alkalmazása

A testi érzékekhez tartozó tudományok harmadik csoportjába tartoznak azok a mesterségek (*artes*), amelyek az emlékezetben őrzött tapasztalatokat igyekeznek rendszerezni és azokat a jövőre nézve gyümölcsözően felhasználni (*de praeteritis experimenta futura conici*), vagyis az ember szabadságának, valamint szellemi és fizikai képességeinek keretei között a teremtésbeli folyamatokba tudatosan bekapcsolódni.[397] Ezek egyrészt jelenthetnek gyártási technológiát, illetve olyan alkotói tevékenységet (*fabricatio*), melynek eredményeképpen a szükséges tárgyak kellő számban és tartósan az emberek rendelkezésére állnak. Lehet továbbá tudatos szolgálat (*ministerium*) is, amely Istennel együttműködve, az Ő cselekvésének eszközeként (*„instrument à l'action divine"*) törekszik a teremtés művét – az ember valódi javát szolgálva – célja felé segíteni (vö. Ter 2,15), mint amilyen a gyógyászat (*medicina*), a földművelés (*agricultura*) vagy a kormányzás (*gubernatio*).[398] Végül az utolsó alcsoportot azok az összehangolt gyakorlatok képezik, amelyek értelmüket, eredményüket magában a cselekvésben hordozzák (*effectus est actio*), mint a táncok vagy a különféle sporttevékenységek.[399] Mindezeket a mesterségeket tehát összekapcsolja egy jövőbeli hatásra, eredményre való

[397] Vö. *De doctrina christiana*, II,30,47 (CCSL 32, 65). Jól jelzi az emberi illetékesség körét a jövőre vonatkozó dolgokkal kapcsolatban a *„mesterségek"* (*artes*) szó használata, amelyet korábban csak a babonás *„mesterkedések"* kapcsán használt a szerző.

[398] Ld. uo; VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 17. Ágoston ezen rendszerezését a kormányzás tekintetében mind a mai napig a nyelvhasználat is tükrözi, önértelmezés szintjén és felfogásban általában követi ezt a gyógyítás, viszont a földművelést a modern ember inkább pusztán a javak előteremtésének tekinti. Ezen a ponton ellent kell mondanunk Ubaldo Pizzaninak, aki a kormányzást a hajó vezetésének képességére korlátozza (vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 72), ami azzal magyarázható, hogy a latin *gubernatio* szó a görög κυβερνάω igére megy vissza, ami alapjelentésében a hajó irányítását jelenti (vö. art. κῠβερνάω, in *GI – Vocabolario della Lingua Greca* 1362).

[399] Vö. *De doctrina christiana*, II,30,47 (CCSL 32, 65); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 175.

várakozás (*futurorum expectatio*).[400] Ágostonnak – még az I. könyvben lefektetett – teleológikus felfogásával magyarázható az a tanácsa, hogy a hívek ezekkel az ismeretekkel ne túlzottan és önmagában a tevékenység kedvéért foglalkozzanak, hanem inkább azért, hogy objektív képet tudjanak alkotni róluk (*non ad operandum … sed ad iudicandum*), amely segítséget jelenthet a *Biblia* velük kapcsolatos jelképes beszédeinek (*figuratae locutiones*) értelmezésében.[401]

4.5. A szellem elvonatkoztató-képességéhez tartozó, nem emberi tudományok

4.5.1. Az érvelés tudománya

Szent Ágoston a *digressio* utolsó szakaszában a nem emberi alapítások közül a lélek értelmi képességeihez kapcsolódó tudományokat (*instituta pertinentia ad rationem animi*) vizsgálja.[402] Mindenekelőtt a dialektikának, az érvelés tudományának (*disciplina disputationis*) hasznosságát hangsúlyozza a szerző a *Szentírás* kijelentései kapcsán felmerülő különböző kérdések helyes eldöntésében és megválaszolásában. Ezen szempontra alapozza a hippói püspök a dialektikának a tudományok közötti elsőrendűségét.[403] Ugyanakkor rögtön felhívja a figyelmet e tudomány veszélyeire, mint amilyen az érzelmi elragadtatással járó veszekedés vágya (*libido rixandi*), vagy az ellenfél megtévesztésével való gyerekes kérkedés (*puerilis quaedam ostentatio decipiendi adversarium*), amelyek egyaránt öncélúan nyúlnak az igazság feltárásának eszközéhez. Az érzelmi alapú érveléssel külön nem is foglalkozik a hippói püspök, viszont annál inkább a félrevezető logikai csúsztatásokkal és hamis következtetésekkel, amelyek bármely óvatlan befogadót összezavarhatnak. Ez utóbbi jelenséget nevezi *szofizmá*nak, amely a beszéd eszköztárával igyekszik téves következtetésre elvezetni a hallgatóságot.[404] Ettől a körmönfont beszédtől, amelyet a *Szentírás* tekintélyével is elítél

[400] Vö. *De doctrina christiana*, II,30,47 (CCSL 32, 65); *Confessiones*, XI,28,37 (CSEL 33, 307).
[401] Vö. *De doctrina christiana*, II,30,47 (CCSL 32, 65); ld. korábban uo. II,16,23–24 (CCSL 32, 48–50).
[402] Ld. uo. II,31,48–38,57 (CCSL 32, 65–72).
[403] Ld. uo. II,31,48: *„Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum, quae in litteris sanctis sunt, penetranda et dissoluenda, plurimum valet…"* (CCSL 32, 65); *De ordine*, II,13,38: *„Quando ergo transiret ad alia fabricanda, nisi ipsa sua prius quasi quaedam machinamenta et instrumenta distingueret, notaret, digereret proderetque ipsam disciplinam disciplinarum, quam dialecticam uocant? Haec docet docere haec docet discere; in hac se ipsa ratio demonstrat atque aperit quae sit, quid uelit, quid ualeat."* (CSEL 63, 174).
[404] Ágoston példát is hoz a megtévesztő beszédre (vö. uo. II,31,48: *„Proposuit enim quidam, dicens ei, cum quo loquebatur:* "quod ego sum, tu non es". *At ille consensit; uerum enim erat ex parte uel eo ipso, quod iste insidiosus, ille simplex erat. Tum iste addidit:* "ego autem homo sum". *Hoc quoque cum ab illo*

(vö. Sir 37,23),[405] a szerző némiképp megkülönbözteti a *szofizmus* ennél ártatlanabb formáját, amely a beszédet túlzottan kidíszíti és indokolatlanul fennköltté teszi, és amely a klasszikus szerzőket mímelő előadói stílusként a Krisztus utáni első századokat nagyban jellemezte (*„második* vagy *új szofisztika”*).

4.5.2. A gondolkodási formák egyetemessége

Ágoston elfogadja és támogatja ugyanakkor az olyan logikailag helyes következtetéseket (*verae conexiones ratiocinationis*), amelyek bár téves feltételezésből indulnak ki, ezeknek nem az a célja, hogy a hallgatóságot félrevezessék, hanem éppen az, hogy az összefüggések rendszerén belül bizonyítsák a hamis feltételezések tarthatatlanságát.[406] Erre hozza példaként Pál apostolnak a holtak feltámadásával kapcsolatos eszmefuttatását (vö. 1Kor 15,12–20): azt a véleményt, hogy a holtak nem támadnak fel, logikai előfeltevéssé teszi, és úgy cáfolja meg, hogy a következtetés eredményeként egy pillanatra abszurdnak tünteti fel a keresztények hitét és ebből fakadó igyekezetét, majd ezáltal ad nyomatékot a keresztény hithirdetés magjának, hogy Krisztus valóban feltámadt, és ez a tény kihatással van minden emberre. Tehát abból, hogy hamis állításokból is levonhatók logikailag helyes következtetések, arra lehet következtetni, hogy *„az igazság nem magukból a logikai lépésekből születik meg, hanem a kifejtett mondanivalóból”*.[407] Ezért az előzetes állítások tartalmi igazsága felől külön kell tájékozódni: míg a logikai szabályok megismerhetők az Egyházon kívül is, a hitre és erkölcsre vonatkozó következtetések szilárd kiindulási pontját az Egyház tekintélyével őrzött kinyilatkoztatás igazsága jelenti.[408]

---

accepisset, conclusit dicens: “tu igitur non es homo”.*”* (CCSL 32, 66)). A szofista csúsztatás a természetet mint tárgyat jelző vonatkozó névmás (*quod*) használatára alapul, amikor logikailag a személyt jelző vonatkozó névmás (*qui*) használata lett volna megfelelő: két ember lényegi természetére nézve egyenlő, személyük viszont különböző. Ebből a példából is kitűnik, hogy a „szofisták” általában véve azok a személyek, akik egymástól elkülönülten szemlélik és kezelik a dolgok valós tartalmát, természetét (φύσις) és a rájuk vonatkozó – akár nyelvtani – törvényeket (νόμος), és azokkal sajátos céljaik érdekében visszaélnek.

[405] Ld. uo. II,31,48: *„Quod genus captiosarum conclusionum Scriptura, quantum existimo, detestatur illo loco, ubi dictum est:* Qui sophistice loquitur, odibilis est*”* (CCSL 32, 66); *Liber Ecclesiasticus*, 37,23: *„Qui sophistice loquitur, odibilis est: in omni re defraudabitur”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis* 655.

[406] Vö. *De doctrina christiana*, II,31,49 (CCSL 32, 66–67).

[407] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 63.

[408] Vö. *De doctrina christiana*, II,31,49: *„…facile est ueritatem conexionum etiam in scholis illis discere, quae praeter ecclesiam sunt. Sententiarum autem ueritas in sanctis libris ecclesiasticis inuestiganda est.”* (CCSL 32, 66–67).

Eredetükre nézve a logikai összefüggések mint egyetemes igazság (*veritas conexionum*) a hippói püspök szerint az ember alkotó tehetségén kívül, a létezés és a gondolkodás rendjében mélyen beágyazottan helyezkednek el, amelyeket azonban az ember szellemi képességeivel képes felismerni és számba venni (*animadversa et notata*).[409] Ennek köszönhető, hogy tételesen megfogalmazva megtanulhatóvá és taníthatóvá válnak: igazságukat nem az emberektől veszik, hanem az ember készen találja őket, mint például a megtörtént eseményeket és a természeti jelenségeket. Így van az például, hogy a szillogizmus szabálya (*regula ratiocinationis*) szerint egy következetetés tartalmi gyümölcse akkor rossz, ha annak előzménye már téves volt, mivel a kettő logikailag zárt rendszerben kapcsolódik egymáshoz.[410] Az ember a logikai összefüggéseket (*veritas conexionum*) nem, de az egyes tételek egyéb forrásból származó igazságtartalmát (*veritas sententiarum*) képes megmásítani a logikai szabályba történő behelyettesítés során, miként Szent Pál is tette a feltámadás tényének *ex negativo* történő alátámasztására, ami logikailag nem, de tartalmilag téves (vö. 1Kor 15,13). Tehát a logikailag és tartalmilag is helyes következtetés, amire az Apostol bárminemű megtévesztés nélkül el akarja vezetni hallgatóságát ez: Ha Krisztus, aki valóságos emberként meghalt, valóban feltámadt, ahogyan hisszük és hirdetjük, bizonyosak lehetünk afelől is, hogy a többi megholt is feltámadhat (vö. 1Kor 15,20).[411]

Ezzel szemben áll az olyan okoskodás, ahol a logikai folyamat hibátlan, viszont a tartalmilag téves előzmény felvétele tartalmilag téves következtetéshez vezet.[412] Ennek oka, hogy a velünk született logikai gondolkozás és annak megállapításai önmagukban érvényesek, míg maguknak a következtetéseknek a tartalmi igazsága a gondolkodó személy azon véleményes döntésétől függ, hogy mit fogad el és mit tesz meg eszmefuttatása alaptételéül.[413] Ebből az következik, hogy a különféle megtapasztalások és felismerések feldolgozására és rendszerezésére szolgáló logika önmagában meddő, és éppen ezért az adott tudományterület kellő ismerete segíthet az embernek felismerni

[409] Ld. uo. II,32,50 (CCSL 32, 67).
[410] Ld. uo. II,32,50: *„*"Cum falsum est, quod consequitur, necesse est, ut falsum sit, quod praecedit"*…”* (CCSL 32, 67).
[411] Ld. uo. II,33,51: *„…in hoc loco de resurrectione cum ageretur, et regula conexionis uera est, et ipsa in conclusione sententia.”* (CCSL 32, 68).
[412] Ld. uo. Ágoston itt egy biológia tárgykörébe tartozó példát hoz fel, amely a következtetés alaptételéül azt a téves feltételezést teszi meg, hogy egy állatnak kell, hogy legyen hangja. Ennek következtében logikailag helyesen levezethető, hogy pl. a csiga (*coclea*) nem állat, miközben a természet rendjében ennek ellenkezője igaz.
[413] Ld. uo. II,33,51: *„Veritas itaque sententiae per se ipsam ualet, ueritas autem conexionis ex eius, cum quo agitur, opinione uel concessione consistit.”* (CCSL 32, 68).

bizonyos következtetések tarthatatlanságát (*deductio*), illetve a tapasztalatból merítve meghatározni olyan egyedi eseteket, melyekből általános érvényű igazságok mondhatók ki (*inductio*). A szerző szerint tehát a megfelelő ismeret birtokában csak azzal a páli szándékkal lehet téves feltételezést nyilvánosan fontolóra venni, hogy a tanító logikai úton feltárja a téves vélemény tarthatatlanságát (*reductio ad absurdum*) az igazság szolgálatában.

Az is előfordulhat, hogy bár a felvett állítások önmagukban igazak, a belőlük származó következtetés mégis téves lesz.[414] Ez az *inductio* folyamatának sajátos útvesztője (*inconsequentia*): míg az általánosból az egyedi felé haladva (*deductio*) a következményként felvett állítás elvetése maga után vonja a kiinduló tétel elvetését, addig az egyeditől az általános felé haladva (*inductio*) a kiinduló tétel elvetése nem jelenti feltétlenül a következmény elvetését, ugyanis az általános fogalom attól még érvényes lehet valamire, hogy valami közelebbi jellemzőt (*accidens*) tagadunk vele kapcsolatban.[415] Ebből ismét kitűnik, hogy a logikai következtetés igazsága, amely kapcsolódási pontokról szól, ki kell, hogy egészüljön a felvett állítások érvényességének vizsgálatával, amellyel a helytelen (*inconsequens*) és ellentmondásos (*repugnans*) állítások kiszűrhetők, hogy a biztosak (*certa sententia*) felhasználásával az igaz ismeretek bővüljenek. Ágoston számára tehát elemi fontossággal bír a dialektika, mert az egyfajta kötőanyagként egybekapcsolja a tartalmi elemeket a tudás építményében, ugyanakkor sokszor többet ér egy igaz kijelentés birtokában lenni, mint a logikai következtetés puszta képességével bírni.[416]

Ágoston emiatt a dialektikán nem csak a logikai összefüggések és következtetések elméletét érti, hanem – Platón nyomán – sajátos területet állapít meg ezen belül a következtetéseket megalapozó *„meghatározás, elválasztás és felosztás tudományával”* (*scientia definiendi, dividendi atque partiendi*), melyet az ember ugyancsak a dolgok értelmileg megragadható szintjén felfedez és alkalmaz.[417] Ennek alapján a „dialektikus” az, aki képes jól kérdezni és válaszolni.[418] Az eljárás célja ugyanis az, hogy az ember a

[414] Ld. uo. II,33,51–34,52 (CCSL 32, 68–69).

[415] Ld. uo. II,33,51: *„Non enim sicut ablato consequenti aufertur necessario quod praecedit, ita etiam ablato praecedenti aufertur necessario quod consequitur.”* (CCSL 32, 68). Ágoston példája szerint abból, hogy a szónok ember, nem következik, hogy aki nem szónok, az már nem is ember.

[416] Ld. uo. II,34,52 (CCSL 32, 69).

[417] Ld. uo. II,35,53 (CCSL 32, 69); PLATO, *Phaedrus*, 265c–266c, in *Platonis Opera*, vol. 2, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953; magyar fordítása: PLATÓN, *Phaidrosz* (ford. SIMON, A.), Atlantisz, Budapest 2005. Ágoston itt is a tárgyalt tudomány nem emberi eredetét hangsúlyozza.

[418] Vö. PLATO, *Cratylus*, 390c, in *Platonis Opera*, vol. 1, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953; magyar fordítása: PLATÓN, *Kratülosz* (ford. HORVÁTH, J.–SZABÓ, Á.), Atlantisz, Budapest 2008. A

gondolkodás útján el tudja választani a lényeget a sajátos vagy lényegtelen jellemzőktől, részletektől, így meg tudja ragadni az adott dolog természetét, meg tudja különböztetni másoktól, illetve meg tudja határozni a jellemzők alapján a másokkal való kapcsolatát.[419] A hamis filozófusok és eretnekek tévedése éppen abban áll, hogy olyan elemeket hoznak fel érvelésükben, amelyek nem tartoznak az adott dologhoz, vagy olyanokon siklanak át, amik hozzátartoznának. Azonban itt is igaz marad, amire a logikus következtetéseknél a hippói püspök már rámutatott: a szellemi folyamat rendje és ebből fakadó helyessége független a vizsgálat tárgyainak tartalmi igazságától. A szerző példaként azzal érvel, hogy a „hamis" definíciója attól még igaz, hogy az állítás, amire alkalmazzuk, tartalmilag nem lehet az. Ugyanígy a „hamis" fogalmát helyesen oszthatjuk fel képtelenségre és valótlanságra, miközben tartalmilag az állítás mindkét esetben hamis.[420]

4.5.3. A retorika mint a dialektika „segédtudománya"

Ágoston az egyetemesen érvényesülő szabályok alapján a dialektikához köti a retorikát (*eloquentia*) is, amely a *„vitatkozás tudományának"* (*disciplina disputationis*) részét képezi, és annak a beszéd szabályos eszközeivel, meghatározott céllal történő megnyilvánulását jelenti.[421] Alapvető feladata tehát az, hogy a dialektika útján belsőleg felismert és feldolgozott igazságokat külsőleg, mások számára is feltárja, mégpedig a hallgatóság számára legmeggyőzőbb módon. A meggyőzés céljai között hozza a szerző az informálást, ami valaminek igazolása és elmélyítése vagy pedig cáfolata és elvetése; illetve a motiválást: valaminek a követése vagy kerülése a gyakorlatban.[422]

---

görög „válaszolni" ige (ἀποκρίνεσθαι) – a magyarhoz hasonlóan – a megkülönböztetésre és a választáson alapuló döntésre megy vissza (ἀπό – -tól, -től; κρίνειν – megítélni, eldönteni). A belső folyamat kivetülése és kiterjesztése az a kérdezz-felelek, melyen a szókratészi bábáskodás (*meiotika*) módszere alapszik.

[419] Vö. *De doctrina christiana*, II,35,53 (CCSL 32, 69).

[420] Ld. uo. II,35,53: *„Definitio ergo et diuisio falsorum potest esse uerissima, quamuis falsa ipsa utique uera non sint."* (CCSL 32, 69).

[421] Ld. uo. II,36,54 (CCSL 32, 70); *De ordine*, II,13,38: *„Verum quoniam plerumque stulti homines ad ea, quae suadentur recte utiliter et honeste, non ipsam sincerissimam quam rarus animus uidet ueritatem, sed proprios sensus consuetudinemque sectantur, oportebat eos non doceri solum quantum queunt, sed saepe et maxime commoueri. Hanc suam partem, quae id ageret, necessitatis pleniorem quam puritatis, refertissimo gremio deliciarum, quas populo spargat, ut ad utilitatem suam dignetur adduci, uocavit rhetoricam."* (CSEL 63, 174); QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, II,17,41–43, vol. 1, 118–119.

[422] Vö. *De doctrina christiana*, II,36,54: *„…uel sciri uel credi aliquid faciunt, aut ad expetendum fugiendumue animos mouent…"* (CCSL 32, 70). Ágoston itt a szónoki vizsgálódások (*quaestiones*) felosztásánál a *genus infinitum* (θέσις – *propositum*) két vállfajára utal (*cognitionis vel actionis*) (vö. CICERO, M.T., *Topica*, 21,79.81: *„Quaestionum duo genera sunt: alterum infinitum, definitum alterum. Definitum est quod* ὑπόθεσιν *Graeci, nos autem causam; infinitum quod* θέσιν *illi appellant, nos propositum possumus nominare.… Quaestionum autem "quacumque de re" sunt duo genera: unum cognitionis alterum*

Bár a hippói püspök sikeresen érvel amellett, hogy a retorika nem emberi alapítású tudomány, azt, hogy az a dialektikához hasonlóan a lélek értelmi képességeihez kapcsolódna (*pertinentia ad rationem animi*), a példája már *nehezen* igazolja.[423] Mivel az érvelés szerint az ékesszólás szabályai és eszközei általában az emberre gyakorolt hatásukra vezethetők vissza, azok inkább olyan, megfigyelésekből származó igazságoknak tekinthetők, amelyek általában érvényesek és alkalmazhatók. Így a retorika inkább a testi érzékekre vonatkozó alapítások (*pertinentia ad sensum corporis*) közé tartozik, mégpedig azok harmadik csoportjába, melyek egy jövőbeli hatásra, eredményre irányulnak (*technica*).[424] A szerzőnek ugyanakkor abban mindenképpen igaza van, hogy a logikai szabályokhoz hasonlóan – és azokkal élve – ezek a szabályok is függetlenek a beszélő szándékától és a közölt tartalom igazságától, így valójában nem az ékesszólás, hanem az azzal történő emberi visszaélés az elítélendő.[425]

Bár a szónoklattannak megvannak a saját, önmagában helytálló szabályai, ezek nem függetleníthetők a logikus gondolkodástól, hiszen a retorika nem a megértésre (*intellegere*), a tudás kifürkészésére, hanem a megértett dolgok előadására (*proferre*) vonatkozik.[426] A *Szentírás* tartalmi megismeréséhez ezért sokkal hasznosabb a dialektika eszköztára (*concludere*, *definire*, *distribuere*) a vitatkozás tudományának tágabb tartományán belül. Bár a hippói püspök óva int attól, hogy a logikai fogások ismerete elbizakodottá ne tegye a kutatót a boldog élet igazságának (*veritas beatae vitae*) egyidejű birtoklásával kapcsolatban, mégis megnyugvással tölti el az az ügy hátterében húzódó isteni pedagógia, hogy a dialektika átfogó elsajátítása olyan bonyolult és hosszadalmas lehet az átlag kutató számára, hogy a kinyilatkoztatott igazságokat spontán, előbb és könnyebben átlátja és elsajátítja. A szerző itt arra a tapasztalatra hivatkozik, hogy az ember sok dologra ráérez vagy használatát előbb megtanulja a gyakorlatban, mint hogy annak tudományosan levezetett szabályaiba belegondolna vagy azokat mesterektől

---

actionis.", in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 2 (LCL 386), szerk. WARMINGTON, E.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1968, 375–459, 444–445).

[423] Vö. *De doctrina christiana*, II,36,54 (CCSL 32, 70). Az ágostoni példa csupán annyira szorítkozik, hogy a lenyűgöző, rövid, világos, változatos beszéd jobban felkelti és fenntartja a hallgatóság figyelmét (vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 75).

[424] Ld. *De doctrina christiana*, II,30,47 (CCSL 32, 65).

[425] Ld. uo. A hippói püspök már a szellemre vonatkozó tudományok bevezetőjében különbséget tett a megtévesztő és üres okoskodás (*szofizma*) és a túldíszített beszéd (*szofisztika*) között (ld. uo. II,31,48 (CCSL 32, 66)).

[426] Ld. uo. II,37,55 (CCSL 32, 70). A hippói püspök – eredeti célkitűzéséhez híven – 426 körül egy külön, negyedik könyvvel toldotta meg a *DDCh*-t, amelyben a bibliai ismeretek feltárásának módszere után részletesebben beszél azok hatékony és gyönyörködtető átadásának művészetéről (*ars rhetorica*) (ld. uo. IV,1,1–2,3 (CCSL 32, 116–117)).

megtanulná.[427] Maguk a logikai szabályok gyakorlat nélkül az emberek többségét nem is érdeklik, a helyes gyakorlat hiányában pedig a szabályok ismerete helytelen értékítélethez és magatartáshoz vezethet az igazsággal (manipuláció), önmagunkkal (felfuvalkodottság) és másokkal kapcsolatban (rosszindulat, félrevezetés).[428]

4.5.4. Az igazi matematika és az elvonatkoztatás végső célja

A dialektika, illetve a vitatkozás tudományának nem emberi eredetének (*res quas homines non instituerunt*) szemléltetése után, ugyanezt az igazságot bizonyítja Ágoston a számolás, illetve a modern értelemben vett matematika tudományával kapcsolatban, egybevetve és szembeállítva (*comparatio*) ennek változatlan szabályait a nyelvben, mint emberi intézményben jelentkező változásokkal.[429] Ugyanis a számok értéke és fajtái, valamint a köztük lévő arányok, összefüggések és műveletek egyetemes és megmásíthatatlan szabályokat követnek, amelyeket más tudományok is alkalmaznak saját törvényeik leírására, mint például a zene.[430] A matematikának ez az egyetemessége tehát összeköttetést jelent az anyagi világ jelenségei és az Istentől az emberi értelembe elültetett változatlan igazságok között.[431] A szerző meglátása szerint viszont a tudós

---

[427] Ld. uo. II,37,55 (CCSL 32, 70–71). Ágoston az értelem használatát a téves következtetések egyszerű kiszúrására a járás megtanulásával és alkalmazásával állítja párhuzamba. Ami valamiképpen nem magától értetődő, annak logikus levezetésével felesleges fáradozni.

[428] Ld. uo. II,37,55 (CCSL 32, 71).

[429] Ld. uo. II,38,56 (CCSL 32, 71). Ágoston Vergiliusra hivatkozik, aki az időmértékes verselés (*hexameter*) érdekében rövidből hosszúra változtatta az *„Italia”* szó első szótagját (vö. VERGILIUS MARO, P., *Aeneis*, I,2: *„Italiam fato profugus Lauiniaque uenit”*, in *P. Vergili Maronis Opera* (szerk. MYNORS, R.A.B.), Oxford University Press, Oxford 1969, 103–422, 103; magyar fordítása: in *Vergilius összes művei* (ford. LAKATOS, I.), Európa Könyvkiadó, Budapest 1984, 109–407; BÖRÖCZKI, T., *Jegyzetek a Második könyvhöz*, 87, in SZENT ÁGOSTON, *A keresztény tanításról*, 295–301, 301; *De musica*, VI,12,35 (CSEL 102, 218–219)).

[430] Vö. *De doctrina christiana*, II,38,56: *„Siue ergo in se ipsis considerentur siue ad figurarum aut ad sonorum aliarumue motionum leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent…”* (CCSL 32, 71). A számok és mértékek, illetve ezek törvényeinek érzékfelettiségét, amelyek függetlenek a konkrét tárgyaktól és különböző nyelvi jelölésüktől, Ágoston a *Vallomások*ban is tanúsítja (vö. *Confessiones*, X,12,19: *„Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impressit, quia nec ipsae coloratae sunt aut sonant aut olent aut gustatae aut contrectatae sunt. Audiui sonos uerborum, quibus significantur, cum de his disseritur, sed illi alii, istae autem aliae sunt. … Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt, quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo ualde sunt.”* (CSEL 33, 240–241)).

[431] Vö. uo. II,38,57 (CCSL 32, 71–72). Már fiatalon, még milánói katekumenátusa idején, amikor belekezdett a végül befejezetlenül maradt *Disciplinarum libri* c. munkatervének kivitelezésébe, az a pedagógiai cél lebegett Ágoston szemei előtt, hogy az embereket az anyagi dolgoktól elvezesse az őket összekötő és megalapozó érzékfeletti igazságokig (vö. *Retractationes*, I,5,6: *„…per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis uel peruenire uel ducere.”* (CSEL 36, 27)). Az ihletet valószínűleg a neopüthagoreus Gerázai Nikomakhosztól († Kr. u. 120 körül) merítette (vö. NICOMACHUS GERASENUS, *Introductionis arithmeticae libri duo*, I,1,3, szerk. HOCHE, R., B.G. Teubner Verlag, Lipsia 1866, 2–3; PIZZANI, U., *Il secondo libro* 76).

emberek az egyes tudományok iránti lelkesedésükben sokszor leragadnak felfedezéseik önmagában értelmezhetetlen és meddő tárgyánál, mintegy önelégülten dicsekedve velük mások előtt, és megelégedve ezekkel nem folytatják tovább azt a szellemi utat, amely a változó emberi értelem feletti változatlan Igazsághoz vezet, aki minden dolgok végső és valódi értelme.[432] Így – visszautalva egy korábban alkalmazott platóni hasonlatra – sok ember bár azt hiszi, hogy tiszta szellemi képeket birtokol, valójában megmarad a tudományok árnyképeinél.[433] Tehát ahogyan magukat a hittani ismereteket is önmagukban elégtelennek tekintette, Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy a világi tudományokban való jártasság is önmagában hiábavaló: a bibliai ismeretekhez hasonlóan, mint azoknak egyfajta propedeutikuma, ezeknek is el kell vezetniük Isten dicséretére és szeretetére (*ad unius Dei laudem atque dilectionem cuncta convertere*).[434] Többek között erről a különféle ismeretekre vonatkozó szemléletbeli éréséről és érettségéről is tanúskodik a *Vallomások*ban.

4.6. A világi tanokkal kapcsolatban mondottak összefoglalása: a megkülönböztetés és mértékletesség szükségessége

A matematikának mint a legelvontabb és az anyagi világban mindent átfogó tudománynak rövid bemutatása után a hippói püspök összefoglalja a művészetekkel és mesterségekkel (*artes*) kapcsolatos kitérőjét.[435] A kifejezetten fiatalokhoz is intézett intelmekkel a szerző felhívja a figyelmet az Egyházon kívüli ismerethalmaz (*doctrinae praeter Ecclesiam*) veszélyeire,[436] amely könnyen keltheti azt a benyomást a tudásra szomjazó emberben, hogy ennek birtoklása közvetlen hozzáférést jelent a boldog élethez (*beata vita*).[437] Ágoston tehát mindenekelőtt józanságra és körültekintésre inti olvasóit, felhívva figyelmüket a megkülönböztetés (*diiudicatio*) szükségességére.[438] Elsősorban

---

[432] Vö. *De doctrina christiana*, II,38,57 (CCSL 32, 71–72).
[433] Vö. PLATO, *Respublica*, VII,514a–518b, in *Platonis Opera*, vol. 4; *De doctrina christiana*, I,9,9 (CCSL 32, 11).
[434] Ld. uo. II,38,57 (CCSL 32, 72).
[435] Vö. VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 18.
[436] Vö. *De doctrina christiana*, II,39,58: *„Quam ob rem uidetur mihi studiosis et ingeniosis adulescentibus et timentibus Deum beatamque uitam quaerentibus salubriter praecipi…"* (CCSL 32, 72).
[437] Ágoston itt intő példaként tekinthetett vissza fiatalkori önmagára, akit a biztos tudás ígéretével elszédítettek a manicheusok, míg fel nem ismerte az Egyházban őrzött kinyilatkoztatás tekintélyét (vö. *Confessiones*, IV,1,1: *„Per idem tempus annorum nouem, ab undeuicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales uocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique uani…"* (CSEL 33, 63))
[438] Vö. *De doctrina christiana*, II,39,58 (CCSL 32, 72).

azt kell az egyes tanokkal kapcsolatban megítélni, hogy milyen eredetre, illetve alapokra vezethető vissza az adott tanítás, továbbá milyen természetű célra irányul. Ennek folytán szerzőnk a pogány kulturális és tudományos örökség felé hasonló magatartást tanúsít mind a nyitottság, mind pedig a keresztény igazság, távlat és értékek szerinti megítélés tekintetében, mint Nagy Szent Vazul († 379) és Nazianzoszi Szent Gergely († 390) néhány évtizeddel korábban a pogány irodalmi termékekkel kapcsolatban.[439]

A hippói püspök szerint teljes mértékben el kell utasítani és meg kell vetni azokat a pusztán emberi alkotásokat (*ab hominibus instituta*), amelyek alá vannak vetve az alapítók és terjesztők eltérő szándékából (*voluntas*) fakadó változékonyságnak, illetve nehezen átláthatóak a tévelygők homályos sejtései (*suspiciones*) miatt. Ezeket a körülményeket csak súlyosbítja, ha sajátos jelrendszerükön (*significatio*) keresztül közösségre, illetve szövetségre lépnek a démonokkal. Kevésbé kategorikusan veti el, de óva int a felesleges és túlzó (*superflua et luxuriosa*) emberi alkotásoktól is, ugyanakkor a társadalmi együttéléshez és az egyéni élet fenntartásához szükséges és hasznos (*necessaria et commoda*) emberi ismeretek elsajátítását támogatja. A nem emberi spekuláción és közmegegyezésen, hanem az embertől független dolgokon alapuló tudományokat (*non hominum*) szerzőnk általában hasznosnak tekinti, viszont – valószínűleg a természetfeletti, keresztény távlat és értékrend elhomályosodásának veszélye miatt – nem javasolja olvasóinak, hogy túlzottan belefolyjanak ezekbe, különösen, ha azok a testi érzékekhez kapcsolódóan (*ad corporis sensus pertinentia*) időhöz és térhez kötődnek. Ágoston a világi tudományokban alkalmazandó mértékletességre a Publius Terentius Afer komédiaköltőtől († Kr. e. 159 körül) származó szentenciával figyelmeztet: *„Ne quid nimis!”*[440] A hippói püspök a problémát tehát nem egyszerűen a tudományok pogány gyökereiben vagy művelésében látja, hanem inkább

[439] Vö. WILSON, N.G., *Saint Basil on the Value of Greek Literature*, London 1975, 40. Ágoston és a kappadókiaiak között a legnagyobb különbség talán a téma tárgyalásának módjában mutatkozik: míg a hippói püspök távolabbról nézve a művelődés egész területeinek megítélését helyezi kilátásba, addig például Vazul közelebbről az egyes irodalmi termékeken belüli megkülönböztetés és kiválogatás fontosságára figyelmeztet (vö. BASILIUS CAESARIENSIS, *Ad adolescentes de legendis libris gentilium*, 2–3 (PG 31), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1885, 563–590, 565–572; magyar fordítása: NAGY SZENT BASZILEIOSZ, *Buzdítás az ifjakhoz* (ford. NÁDASI, A.), in *A kappadókiai atyák* (ÓÍ 7), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1983, 213–229). Ha nem is közvetlenül a felfogást, az kulturális kapcsolatot Szent Ambrus alapozhatta meg Ágoston és a kappadókiaiak között, ahogy Órigenész felé is.

[440] Vö. *De doctrina christiana*, II,39,58 (CCSL 32, 72); TERENTIUS, P., *Andria*, I,1,60–61: *„Non iniuria; nam id arbitror adprime in uita esse utile, ut nequid nimis.”*, in TERENCIO*, Comedias*, vol. 1, szerk. RUBIO, L., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1991, 4–97, 21; magyar fordítása: TERENTIUS, *Az androsi lány* (ford. KÁRPÁTY, CS.), Kriterion, Bukarest 1973; VERHEIJEN, L. M. J., *Le De doctrina christiana* 18.

abban a fajta leragadásban az érzéki és anyagi dolgoknál, amelyek elvonnak a láthatatlan, természetfeletti valóságtól, ami változatlan és örök (vö. 2Kor 4,18).

Éppen azért, hogy ne kelljen még a bibliai nyelvekbe mint emberi alkotásokba és közvetítőkbe se túlzottan belemerülnie annak, akinek külön fogékonysága és jártassága nincs ezekben, a szerző ismét olvasói figyelmébe ajánlja azokat a közkézen forgó szakkönyveket, amelyek a bibliai szövegértelmezés szempontjából fontos, nem csupán nyelvi, hanem egyéb ismereteket megbízhatóan átadják.[441] Az Írásokat kutató kereszténye ket ezzel arra bátorítja, hogy összpontosítsanak a tényleges tartalomra, ahelyett, hogy elvesznének a lényeget tekintve másodlagos segédtudományok áradatában. Mivel pedig Ágoston előtt nem volt ismeretes olyan enciklopédikus munka, amely kifejezetten a *Biblia* világának feltérképezésével és természeti dolgainak alapos leírásával, vagy akár a benne található számok értelmezésével foglalkozna, nagyrabecsüléséről biztosítja azokat az előtte ismeretlen, tehetséges embereket, akik ilyen művek kiadásával a felebaráti szeretet nagyszerű szolgálatát gyakorolnák.[442] Annak lehetőségét sem zárja ki, hogy tudtán kívül több ilyen munka már meg is valósult, csak valamilyen oknál fogva nem terjedtek el szélesebb körben.[443] Ugyanakkor nem gondolja azt, hogy létezik vagy létezhet olyan mű, amely képes lenne a *Szentírás*t a vitatkozás tudománya (*scientia disputandi*), vagyis a tágabb értelemben vett dialektika szintjén feltárni, hiszen ez olyan mélyen áthatja a szöveget, hogy ennek tárgyalása már nem is annyira az ismeretlen jelek (*signa ignota*), hanem inkább a kétértelmű jelek (*signa ambigua*) értelmezését érintené.[444]

---

[441] Vö. *De doctrina christiana*, II,39,59 (CCSL 32, 72–73). A bibliai nevek kapcsán Ágoston már korábban is beszélt az *onomasticon sacrum*okról (ld. uo. II,16,23 (CCSL 32, 48–49), amit itt kiegészít a bibliai történelemre vonatkozó kutatásokkal, név szerint is említve Kaiszareiai Euszebioszt, akinek *Chronicon*ja eligazítást ad az időrendi kérdésekben – igaz, hogy ez a mű csak örmény fordításban maradt fenn számunkra (vö. PIZZANI, U., *Il secondo libro* 77).

[442] Vö. *De doctrina christiana*, II,39,59: *„…si quem eorum, qui possunt, benignam sane operam fraternae utilitati delectet impendere…"* (CCSL 32, 73). Az óhaj fényében nem valószínű, hogy Ágoston az írás idején ismerte volna például az Aquileiai Rufinus († 410) által említett *Physiologus* c., állatok és állattörténetek szimbolikus magyarázatait tartalmazó alkotást (vö. RUFINUS, T., *De benedictionibus XII patriarcharum libri II*, I,6 (CCSL 20), szerk. SIMONETTI, M., Brepols, Turnholt 1961, 183–228, 193; SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana* 472; KÁDÁR, Z., art. *Physiologus*, in *MKL*, vol. 10, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2005, 930–931).

[443] A hippói püspök két erkölcsi tényezőt említ, ami megakadályozza az épületes írások terjedését: a hanyagságot és az irigységet (vö. *De doctrina christiana*, II,39,59: *„…siue propter turbas neglegentium siue propter inuidorum occultationes latent."* (CCSL 32, 73)).

[444] Ld. uo. II,39,59: *„…per totum textum Scripturarum colligata est nervorum uice."* (CCSL 32, 73).

5. A tudományok művelésével kapcsolatos intelmek összefoglalása – A II. könyv lezárása

Az egyes alapítások (*instituta*) kiértékelését és a művelésükre vonatkozó intelmeket követően Ágoston egyetemes, teológiai szinten is reflektál az igaz ismeretek eredetére, felhasználásuk jogosultságára, valódi, végső céljára, valamint a kinyilatkoztatáshoz való viszonyukra, ill, a teljes Igazságot kereső ember hozzájuk való helyes viszonyulására. A hippói püspök ezekkel a vallásos intelmekkel egyúttal lezárja az ismeretelen jelekhez (*signa ignota*) megfejtéséhez fűzött mondanivalóját.

5.1. Buzdítás a pogányoktól származó igaz ismeretek keresztény felhasználására

5.1.1. Az igazság „szilánkjai” a pogányságban

Ágoston a dialektika mint szellemtudomány bibliai hermeneutikában betöltött szerepének megállapítását követően röviden kitér a filozófiai rendszerek értékelésére, amelyek a *Bibliá*n kívül szintén a logikus gondolkozásra épülnek, hogy aztán általánosságban értékelje a világi tudományok viszonyát a keresztény tanítással, illetve magával a *Szentírás*sal. A hippói püspök leginkább a platonista filozófia irányába mutat bizalmat, amely, ha nem is a bibliai szöveg értelmezéséhez, de az annak hátterében húzódó *res*-nek, a keresztény hitnek és erkölcsnek alátámasztásában segítségül szolgálhat.[445] Annak okát, hogy a pogány filozófiák és normák hogyan tudnak bizonyos mértékig illeszkedni a keresztény igazságokhoz, elsőre nem magyarázza meg a szerző, azt viszont kijelenti, hogy az igazságokat, amiket a pogányok felismertek és hirdettek, gyakorlatilag a teljes, keresztény Igazság részeiként a keresztények jogos örökségéből birtokolták el. Éppen emiatt a kereszténynek nemcsak megengedett, hanem kötelességük is visszavenni ezeket bitorlóiktól, hogy kritikusan befogadják és saját céljaik szolgálatába állítsák a filozófiai ismereteket.

[445] Ld. uo. II,40,60: *„Philosophi autem qui uocantur si qua forte uera et fidei nostrae accomodata dixerunt, maxime Platonici, non solum formidanda non sunt, sed ab eis etiam tamquam ab iniustis possessoribus in usum nostrum uindicanda.”* (CCSL 32, 73). A (neo)platonikus filozófiát azért tarthatta sokra Ágoston, mert ez segítette ki őt manicheus tévelygéseiből (vö. *Confessiones*, VII,9,13–18,24 (CSEL 33, 154–163), és Szent Simplicianus pap, aki később Szent Ambrus utódja lett a milánói püspöki székben († 401 körül), erre tudta alapozni Ágoston katekézisét (ld. uo. VIII,2,3 (CSEL 33, 171)).

5.1.2. Az Egyiptomból kivonuló izraeliták allegorikus példája

Ágoston ezt a gyakorlatot az kivonuló izraeliták isteni parancsra és közreműködéssel az egyiptomiaktól megszerzett és a kivonuláskor magukkal vitt különféle tárgyak tropológikus-allegorikus értelmezésével támasztja alá (vö. Kiv 3,21–22; 11,2–3; 12,35–36), amely kapcsán a kivonulás eseményét a tudományok eredete, célja és a velük való viszony szempontjából hosszabb allegorikus értelmezésnek veti alá.[446] A tudományokkal szembeni bizalmat azzal igyekszik felébreszteni, hogy miként az egyiptomiak sem csak bálványokkal és nehéz terhekkel szolgálhattak az izraelitáknak, hanem értékes és hasznos eszközökkel, úgy általában a pogány alkotások sem mind irtózatos babonák kacatjai és fölösleges fáradozások terhes hagyatékai, hanem vannak igaz és hasznos felismerések. A szerző szimbolikusan megkülönbözteti egymástól az arany és ezüst holmikat és a ruhákat, amiket az izraeliták elzsákmányoltak az egyiptomiaktól: míg a nemesfém tárgyak alatt a pogányoknál megtalálható, letisztult szellemi és erkölcsi javakat (*liberales disciplinae usui veritatis aptiores et morum praecepta utilissima*), addig a ruhák alatt a társadalmi együttélésben hasznosítható és a keresztény értékrendhez „szabható” emberi intézményeket érti. Az arany Egyiptomból való elhozatalának ilyetén értelmezése nem mellesleg megjelenik a *Vallomások*ban is, ahol közvetlenebb módon a filozófiai – elsősorban platonikus – írásokra vonatkoztatja.[447]

5.1.3. A pogányoknál megtalálható tudás eredete és igazi rendeltetése

Arra, hogy hogyan kerültek ezek a javak a pogányok birtokába a nemesfémek képéből kiindulva csak röviden utal rá Ágoston: ahogyan minden ember, alapvetően ők is az egyetemes, *„isteni Gondviselés bányáiból”* (*de quibusdam quasi metallis divinae providentiae*) merítették az igazságokat, utalva ezzel arra az emberekben egyetemesen elültetett képességre, mellyel az ember a nem emberek által alapított tudományokra (*non*

[446] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,60–61 (CCSL 32, 73–75); *Contra Faustum*, XXII,91 (CSEL 25/1, 697). A bibliai helynek gazdag és igen eltérő értelmezését adták az ókeresztény korban a gnosztikus, manicheus és egyházi szerzők (vö. SANT'AGOSTINO, *L'istruzione cristiana* 473). Ágoston valószínűleg Órigenésztől vette át ezt az allegorikus értelmezést, ami Nagy Szent Bazil felfogásában is tükröződik a görög *paideiá*ból szerzett ismeretek hasznosításával kapcsolatban (vö. ORIGENES, *Epistola ad Gregorium* (SC 148), szerk. CROUZEL, H., Cerf, Paris 1969, 186–195; BASILIUS, *Ad adolescentes*, 2 (PG 31, 565–572).
[447] Vö. *Confessiones*, VII,9,15: *„Et ego ad te ueneram ex gentibus et intendi in aurum, quod ab Aegypto uoluisti ut auferret populus tuus* (vö. Kiv 3,22; 11,2)*, quoniam tuum erat, ubicumque erat.”* (CSEL 33, 156).

ipsi instituerunt) szert tud tenni.[448] Az épületes és töretlen kibontakozás helyett, amely a boldogságot (*eudaimonia*) mozdította volna elő életükben, a pogányok a bűn következtében egyre durvábban visszaéltek ezekkel a démonok tiszteletében (*obsequia daemonum*).[449] Végső soron a Gondviselésnek tudható be az is, hogy ezek a pogányok által feltárt és elpocsékolt szellemi javak nem pusztán az egyetlen Isten tiszteletébe (*in usum colendi unius Dei*), hanem annak teljességeként Krisztus hívő szolgálatába (*in Christi obsequium* – vö. 2Kor 10,5) visszakerültek.[450] A hippói püspök ugyanis az egyiptomiaktól szerzett zsákmány képéből kiindulva azon a véleményen van, hogy a pogányok nem adták volna oda önként értékeiket az igazhitűeknek, és főleg nem a keresztényüldözések idején, ha tudták volna, hogy azt az igaz Isten tiszteletében a hamis vallási gyakorlatok visszaszorítására használják. Ezt a bibliai helyhez kapcsolódó allegorikus értelmezést Ágoston – minden egyéb lehetséges értelmezéstől függetlenül – hiteltérdemlőnek tartja.

5.1.4. A szent ősök példája

Ágoston a pogányoktól átvett tudományok helyes és gyümölcsöző használatára akarja bátorítani a bizalmatlanokat a nagyszerű keresztény elődök példájával is. Az idegen ismeretek használói közül név szerint csak latin szerzőket említ, közülük is többségében afrikaiakat, az élükön Szent Cipriánnal, Karthágó vértanú püspökével († 258), aki képletesen szólva *„igen sok arannyal, ezüsttel és ruhával megrakottan távozott Egyiptomból”*. Az afrikai származásúak közül kiemeledik még Caius Marius Victorinus, a keresztény hitre tért római rétor és neoplatonikus gondolkodó († 364), akinek története szerepet játszott Ágoston megtérésben is.[451] A keresztény szerzőket visszavezeti Mózesre,

[448] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,60 (CCSL 32, 73–74). Ágoston az igazságok egyetemes felismerését, illetve ezek megjelenését a pogány bölcselőknél alátámaszthatta volna a sztoikus és neoplatonikus eredetű ún. „értelmi magvakkal” (*rationes seminales*) kapcsolatos elméletével, jóllehet nála ez általában a folyamatosan kibontakozó (vö. Ter 1) és az egyszerre (*simul*) végbemenő teremtés (vö. Sir 18,1) teológiai és filozófiai elmélete közötti feszültség megszüntetésére szolgált, és nem közvetlenül az igazságoknak az emberi értelemben történő megjelenésének leírására. Ágoston lehetetlennek tartotta egy teljesen forma nélküli anyag (*materia prima*) létezését (vö. *Confessiones*, XII,6,6 (CSEL 33, 312–313)), ezért az „értelmi magvak” formájában feltételezte, hogy a tiszta anyagba Isten egyszerre beleteremtett minden jövőbeli létezőt láthatatlanul, lehetőség szerint és okozatilag (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad Litteram*, VI,6–10 (CSEL 28/1, 176–183); MAZZARELLA, P., *Le «rationes seminales» di S. Agostino*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 70 (1978/1), 3–9).
[449] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,60 (CCSL 32, 74).
[450] Ld. uo. II,40,61 (CCSL 32, 74–75).
[451] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,61 (CCSL 32, 74); *Confessiones*, VIII,2,3–5,10 (CSEL 33, 171–178). Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy Ágoston tapintatosan hallgat azokról a szerzőkről, akik, jóllehet

aki mintegy ősmintaként fiatalon, még isteni meghívása előtt *„oktatást kapott az egyiptomiak minden bölcsességében”* (vö. ApCsel 7,22).[452] Mózes alakja vissza is irányít a kivonulás eseményeinek további allegorikus értelmezéséhez, amelyhez aztán a könyv záróintelmei is kapcsolódnak.

5.2. Az ember által felhalmozott tudás viszonylagos értéke és valódi célja

5.2.1. Tudomány a szeretet szolgálatában

Ahogyan már korábban, az I. könyvben a hitismeretek kapcsán is tette, Ágoston ismét felhívja a figyelmet arra, hogy a tudás önmagában kevés, önmagában nem fakad belőle élet, ahogyan a puszta emberi cselekedetekből sem. Az embernek szüksége van az alázatosságra, amellyel megvalósulhat a szeretet igazán emberhez méltó, isteni tette. Ezért idézi fel Szent Pál szavait: *„A tudomány* (scientia) *felfuvalkodottá tesz, a szeretet* (caritas) *pedig épít”* (1Kor 8,1).[453] Az ember nem elégedhet meg a tudományok ismeretével, azt Isten akaratának engedelmeskedve fel kell használnia a szeretet megélésével. Az egyiptomiaktól megszerzett javak sem szabadították volna meg az izraelitákat, sőt nem is jutottak volna hozzá ezekhez, ha meg nem ünneplik az Úr akarata szerint a pászkát, vagyis az Úrral való közösségük különleges jelét (vö. Kiv 12). Ez a közösség és szeretet Isten részéről Krisztus áldozatában teljesedett be, amelynek előképe volt az, ami az Egyiptomból való szabaduláskor végbement: *„Mert a mi húsvéti bárányunkat* (Pascha nostrum)*, Krisztust feláldozták”* (1Kor 5,7).[454] Az igazi szeretetet tehát, amire minden tudomány irányul, a hívőnek Krisztustól kell eltanulnia, ha ki akar szabadulni a *„Fáraónak”*, vagyis a világ elemeinek ránehezedő fogságából. Erre vonatkoztatja Ágoston a szelíd és alázatos Jézus meghívását, aki a szeretetben valódi célt és értelmet ad, és ezzel megkönnyít minden önmagában értelmetlen emberi fáradozást, így a tudományok terhét is.

Felfuvalkodottság helyett tehát alázatosságra int Jézus, akinek áldozata kapcsán Ágoston ismét visszatér a húsvét ősképében használatos izsópra, amellyel az „átvonulás éjszakájára” készülve a zsidók meghintették a házaik szemöldök- és ajtófélfáit a bárány

ismerték és használták a pogány kultúra elemeit, mégis elvi szinten elhatárolódtak tőlük, mint például Tertullianus.

[452] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,61 (CCSL 32, 74).

[453] Ld. uo. II,41,62 (CCSL 32, 75).

[454] Ld. uo. A hippói püspök ezután folyamatosan az előkép és a beteljesedés között ingázik.

vérével (vö. Kiv 12,22). Az izsópot az egyszerűség és az alázatosság jelképeként tartja számon, amely gyökerei révén nagy átütőerőről tesz tanúbizonyságot, így válik a hippói püspök szemében a keresztény élettörekvés kifejezőjévé.[455] A hívőnek alázatossággal meg kell gyökereznie a szeretetben, amely képletesen Krisztus keresztjének is a stabilitását adta, és amelynek dimenzióit ugyanezen kereszt különböző részei szemléletesen jelzik (vö. Ef 3,17–18): a vízszintes szárak Krisztus kezeivel a benne végbevitt jócselekedeteket (*bene operari in Christo*), a függőleges oszlop a testtel a hozzá való állhatatos ragaszkodást (*ei perseveranter inhaerere*), a fej fölötti rész az égbe mutató reménységet (*sperare caelestia*), a földbe süllyesztett rész pedig az óvakodást, illetve a féltő óvást a szentségek, illetve a szent dolgok meggyalázásától (*sacramenta non profanare*).[456] Ez a mozdulatlan kereszt Ágoston szemében útjelző, mely a szeretet gyakorlata révén megadja azt a megtisztulást, ami képessé tesz Krisztus szeretetének megismerésére, amely minden emberi tudást felülmúl, és az élet teljességének befogadására Istennél (vö. Ef 3,19). Az izsóp tehát gyakorlatilag a kereszt előképévé válik, amely előbb kifejezi az alázatot és a meggyökerezést a szeretetben, majd pedig a megtisztítás eszközévé válik a hívő számára, amely megóvja őt az Egyiptomból szerzett javakban, vagyis a világi tudományokban rejtőzködő gőgtől. A szerző így kapcsolja össze az Egyiptomban használt izsópköteg képét a zsoltáros megtisztulásra és megújulásra vágyó szavaival, amelyek itt közvetlenül a gőgtől való szabadulásra vonatkoznak: *„Hints meg engem izsóppal és megtisztulok, … és ujjonganak majd csontjaim, amelyeket összetörtél!”* (vö. Zsolt 50/51,9.10).[457]

5.2.2. A kinyilatkoztatás mint a tudományok foglalata

Mivel Krisztus szeretete minden tudományt felülmúl, maga a *Szentírás* pedig közvetlen módon vezet el az ő ismeretére és tanít meg az ő szeretetére, Ágoston szerint ennek tartalmi gazdagsága is meghaladja a világi tudományokkal felismert minden igazság értékét. Ebben ugyanis nemcsak azok az emberi élet szempontjából lényegi felismerések találhatók meg, amelyeket a pogány gondolkodók és tudósok is beláttak,

[455] A szerző a *Szentírás* jelképes beszédeinek (*figuratae locutiones*) értelmezésében hasznosnak ítélt növénytani ismeretek kapcsán már röviden kitért az izsópra mint a tisztítás jelképére (ld. uo. II,16,24 (CCSL 32, 50)).
[456] Ld. uo. II,41,62 (CCSL 32, 75–76). A keresztnek mint a szeretet jelképének hasonló értelmezését később is közli Ágoston Honoratushoz írt levelében az Újszövetség kegyelméről (vö. *Epistula CXL*, 26,64 (CSEL 44, 155–234, 211–212)).
[457] Vö. *De doctrina christiana*, II,41,62 (CCSL 32, 76).

hanem olyan igazságokat is közöl csodálatos magasztossággal, illetve mélységgel (*altitudo*), vagy éppen alázatos egyszerűséggel (*humilitas*), amelyeknek egyébként az ember nem juthatott volna birtokába. Ezáltal Ágoston nagy vonalakban megkülönbözteti a természetes és a természetfeletti kinyilatkoztatás hatásfokát és tárgykörét is.[458] A *Szentírás* minden egyéb emberi művet felülmúló gazdagságát a Salamon király által Jeruzsálemben felhalmozott kincsek allegorikus képével szemlélteti a hippói püspök, amely mellett eltörpül a korábban Egyiptomból szerzett zsákmány, vagyis a pogányoktól átmentett ismeret mértéke és értéke.[459] Ez a „Jeruzsálemben felhalmozott tudás" pedig Krisztusban éri el teljességét.

Ágoston ezzel az allegóriapárral nem állítja szembe a klasszikus kultúra felfedezéseit a keresztény kinyilatkoztatással, hanem ellenkezőleg, inkább feloldja azt az ellentétet, ami például Tertullianus felfogásában a kettő között feszült.[460] Ezek a pogányoktól származó ismeretek megelőző, propedeutikus tudást nyújtanak a kinyilatkoztatáshoz, a világi tanulmányok pedig támogatólag kísérik a *Szentírás* értelmezését. Ha tehát nem öncélúan műveljük ezeket, hanem a kinyilatkoztatás fényében, a mélyebb megértés és a szeretettel történő továbbadás szolgálatában, akkor elhárul a gőgből fakadó eltévelyedés veszélye.[461] Úgy, ahogyan az alapvető hit és erkölcsi ismeretek átnyújtása után az I. könyv végén tette, a szerző a II. könyv végén is bátorítja olvasóit, hogy a Krisztustól tanult alázatos szeretetben megkönnyebbülten – most már az ismeretlen jelekre is kellőképpen felkészülve – bátran vágjanak neki a *Szentírás* értelmezésének.[462]

---

[458] Ld. uo. II,42,63 (CCSL 32, 76); *Dei Filius dogmatikus konstitúció*, 2, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 3004, 581.

[459] Vö. *De doctrina christiana*, II,42,63 (CCSL 32, 76).

[460] Vö. TERTULLIANUS, Q.S.F., *De praescriptione haereticorum*, 7: *„Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis? Nostra institutio de Portico Solomonis est qui et ipse tradiderat Dominum in simplicitate cordis esse quaerendum. Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianismum protulerunt. Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post euangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quod ultra credere debeamus."* (CCSL 1), szerk. REFOULÉ, R.F., Brepols, Turnholt 1954, 185–224, 193; magyar fordítása: TERTULLIANUS, *Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben* (ford. ERDŐ, P.), in *Tertullianus összes művei I.*, 299–346).

[461] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 64. A *Vallomások*ban Ágoston elismeri, hogy fiatalon ő is a puszta tudományért lelkesedett, és Isten nélkül a tudásnak önmagában semmi haszna (vö. *Confessiones*, IV,16,30–31 (CSEL 33, 87–88)).

[462] Vö. *De doctrina christiana*, II,42,63 (CCSL 32, 76–77).

IV. FEJEZET: A KÉTÉRTELMŰ JELEK ÉRTELMEZÉSE ÉS TYCONIUS SZABÁLYAINAK RECENZIÓJA. A *DDCH* III. KÖNYVÉNEK TARTALMI ELEMEI

1. Az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek értelmezése

Szent Ágoston a III. könyvben a kétértelmű jelek (*signa ambigua*) által okozott értelmezési nehézségek orvoslásával kívánja megkoronázni és lezárni a *DDCh modus inveniendi*-t tárgyaló részét, amivel mi is lezárnjuk a művel kapcsolatos vizsgálódásunkat. Érdekes abba belegondolni, hogy valószínűleg a hippói püspök sem sejtette, hogy – miként azt már a mű általános jellemzésénél szemügyre vettük – munkája szinte a tetőpontján félbeszakad, és mintegy 30 év után a donatista kötődésű Tyconius exegetikai szabályainak kiértékelésével fogja lezárni a III. könyvet.[463]

Mindenekelőtt azonban – a könyv tartalmi áttekintését követően – azt nézzük meg, hogy az arányaiban rövidebb első részében a hippói püspök milyen segítséget tud felkínálni az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek, illetve bibliai kijelentések (*signa/verba ambigua propria*) értelmezéséhez.[464]

1.1. A III. könyv bevezetése és tartalmi felosztása

A III. könyv elején Ágoston visszatekint az első két könyv során megtett útra és röviden összefoglalja az *Szentírás* és a bennük foglalt jeleknek sikeres értelmezéséhez eddig számbavett szükséges és hasznos eszközöket.[465] Ebből kiderül, hogy a szövegértelmezés kapcsán a szerző igyekezett következetesen eljutni az alapoktól maguknak az egyes szentírási szakaszoknak tartalmi értelmezéséig, amelynek vezérfonalát a *res*, a keresztény hitbeli és erkölcsi tanítás lefektetésével nyújtotta át az I. könyvben. Ugyanakkor Ágoston gyors visszatekintésében egy korábbi pontra is visszanyúlik, mégpedig a könyv bevezetőjében leírt olvasóközönség kilétére.[466] Ahogyan

[463] Amint azt korábban láthattuk, a kétes megítélésű Tyconius szabályainak felvétele maga is közrejátszhatott abban, hogy a munka félbeszakadt (vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 66).
[464] Ld. uo. III,2,2–4,8 (CCSL 32, 77–82).
[465] Vö. *De doctrina christiana*, III,1,1 (CCSL 32, 77).
[466] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro del* De doctrina christiana*,* in «De doctrina christiana» di Agostino d'Ippona (Lectio Augustini. Settimana Agostiniana Pavese 11), Città Nuova/Augustinus, Roma 1995, 81–99, 82.

azt általában a művel kapcsolatos átfogó elméletek sugallták, a szerző – mintegy pedagógiai programként – a maga szintjén minden kereszténynek segítséget kíván adni írásával a szellemi és lelki előmenetelhez, amelynek megkerülhetetlen részét képezi a *Szentírás*ban való jártasság és elmélyülés.

Ennek a lelki fejlődésnek a II. könyv egyik *excursus*ában tárgyalt lépcsőfokait nagy vonalakban felidézi a III. könyv bevezetőjében.[467] A Szentlélek ajándékait – bibliai felsorolásuk (vö. Iz 11,1–3) fordított sorrendjében – itt már közvetlenül a Szentírást eltérő szinten kutató hívekre kezdi el kiosztani.[468] Közülök az első kettő inkább a megfelelő lelki hozzáállást szolgálja: az istenfélelem (*timor Dei*) az Isten akaratának engedelmes keresését, a jámborság (*pietas*) az alázatos és nem törtető igyekezetet. A harmadik fokon, a tudományon belül (*scientia*) bontakozik ki a gyakorlati eszköztár: a nyelv és a dolgok természetének ismerete a jelek helyes értelmezéséhez. Külső támaszként beszél a szerző a megbízható és – szükség esetén – javított kéziratok használatáról (*codicum veritas*). Ezekre a megelőző feltételekre igyekszik a hippói püspök a kétértelmű jelek (*signa ambigua*) értelmezését, amelyek esetében a lényegi feladatot leginkább annak megállapítása jelenti, hogy az adott szentírási helyet eredeti (*verba propria*), vagyis szó szerinti, vagy átvitt értelmű, képes, illetve allegorikus beszédként (*verba translata*) kell-e értelmezni. Ez tekinthető végső soron az egész könyv *status quaestionis*-ának.[469]

Ennek megfelelően a III. könyv második, és sokkal terjedelmesebb egységén belül Ágoston nem is annyira maguknak a különféle képes beszédeknek típus szerinti értelmezésével – abban segít a grammatika[470] –, hanem inkább az allegorézis szöveghelyenkénti alkalmazhatóságával (*Figuralexegese*), illetve a szó szerint vagy allegorikusan értelmezendő részek közötti tájékozódással foglalkozik.[471] Különbséget kell ugyanis tenni az allegória mint a szerző által tudatosan alkalmazott retorikai szókép (*tropus*) és az allegorézis mint olvasói értelmezési módszer között.[472] Ennek megfelelően Ágoston utakat (*viae*) helyez kilátásba, amelyek eligazítást jelenthetnek ebben a sokszor

[467] Vö. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38).
[468] Ld. uo. III,1,1 (CCSL 32, 77).
[469] Vö. uo. III,1,1: *„…qui eo loco animi est, ut per nos instrui ualeat, sciat ambiguitatem Scripturae aut in uerbis propriis esse aut in translatis…”* (CCSL 32, 77); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 176.
[470] Vö. *De doctrina christiana*, III,29,40 (CCSL 32, 100–101).
[471] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 155.
[472] Vö. FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions*, in *In Search of Truth. Augustine, Manichaeism and Other Gnosticism. Studies for Johannes van Oort at Sixty*, szerk. VAN DEN BERG, J.A.–KOTZÉ, A.–NICKLAS, T.–SCOPELLO, M., Brill, Leiden–Boston 2011, 25–45, 25–26.

kényes kérdésben, amivel előre vetíti távolról Tyconius szabályainak lehetséges figyelembevételét.[473]

1.2. Az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek problémájának behatárolása és megoldásának metódusa

1.2.1. A probléma eredete

Ágoston elsőször is arra a vizsgálódása szempontjából jelentős kérdést igyekszik körüljárni, hogy ő maga mit ért a szentírási szövegek kétértelműsége (*ambiguitas*) alatt. Először közvetett módon, kizárásos alapon, majd konkrétan adja meg a választ: az itt tárgyalt probléma nem a többértelmű, esetleg azonos alakú szavak saját, de a szövegkörnyezettől függő jelentésével van kapcsolatban, ahogy arra a későbbiekben, az átvitt értelmű jelek tárgyalása során röviden kitér,[474] hanem elsősorban a kéziratokkal és a szövegkiadásokkal, illetve a bibliai szöveg logikailag és tartalmilag helyes olvasatával. Egy dolog ugyanis egy adott nyelvet értő módon ismerni, és más a bekezdéseket, központozást és elválasztást is általában nélkülöző szövegeket helyes tagolással és hangsúlyozással hangosan felolvasni, ahogyan ez a kihívás az Ágoston korában közkézen forgó kódexek folyamatos nagybetűs írásmódjával (*scriptio uncialis continua*) egészen természetesen jelentkezett.[475] Bizonyos kijelentések kétértelműsége tehát pusztán a szöveg nem megfelelő tagolásából (*distinctio*) vagy, ha ilyen nincs vagy bizonytalan, prozódiájából és hangsúlyozásából (*pronuntiatio*) fakad, aminek következtében az olvasó nem megfelelően viszonyul a szöveg eléje táruló valóságához.[476]

Ezen a ponton szerzőnk már nem tesz lényegi különbséget az eredeti nyelvű kéziratok és fordítások különböző kiadásai között, hiszen a szövegbeosztás esetében ez a fajta kétértelműség mindkét esetben fennállhat. Az Ágoston-korabeli írásmód miatt nem is beszélhetünk sem az eredeti nyelvű kéziratok, sem pedig az anyanyelvű fordítások

---

[473] Vö. *De doctrina christiana*, III,1,1 (CCSL 32, 77).
[474] Ld. uo. III,27,38 (CCSL 32, 99–100).
[475] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 82–83. A központozás a Kr. u. VI. sz.-tól, a kérdőmondat jelölése a IX. sz.-tól vált gyakorlattá az írók és másolók körében (vö. METZGER, B.M.–EHRMAN, B.D., *The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption and Restoration*, Oxford University Press, New York–Oxford 2005[4], 41). Ágoston korában mindenki hangosan, intonálva olvasott, mert így a szöveg szerkezete és értelme könnyebben kivehető volt. A fiatal Ágostont ezért ejtette ámulatba, hogy Szent Ambrus magában olvasott, amikor elment hozzá Milánóban (vö. *Confessiones*, VI,3,3 (CSEL 33, 116–117)).
[476] Vö. *De doctrina christiana*, III,2,2 (CCSL 32, 77–78); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 64.

esetében az ilyen jellegű problémák átfogó kiküszöbölésének lehetőségéről, hiszen a szerző idejében még nem alakult ki a különféle írás- és hangsúlyjelek általánosan használt rendszere. Ennek hiányában esetleg glosszák alkalmazásával vagy – miként arra a példák során a szerző később javaslatot is tesz[477] – a kétértelműséget kiküszöbölő fordítások elkészítésével lehetett segítséget nyújtani az olvasóknak. Talán éppen emiatt eleinte nem veti fel megoldási lehetőségként az eredeti héber, illetve görög nyelvű kiadások párhuzamos helyeinek vizsgálatát, mint ahogyan azt korábban, a II. könyvben javasolta az eredeti jelentésükben álló ismeretlen jelek (*signa ignota propria*) esetében,[478] hiszen a fordítások sokszor szinte szolgai módon követték nemcsak az eredeti szövegek szórendjét, hanem nyelvtani eseteit és alakzatait is (*szolecizmus*).[479] Az eredeti nyelvű szövegekkel való összevetést szerzőnk először az intonációhoz kapcsolódó példák között említi, ahol a fordításokban szereplő azonos alakú szavak fogalmi tisztázásában nyújtanak segítséget.[480] A tagolás és pontos értelmi lehatárolás tekintetében ezek az eredeti nyelvű szövegek is csak későbbi kiadásaikban tudnak egyértelmű eligazítást adni, miként azt a héber szöveg esetében a Kr. u. VIII–X. sz. között működő maszoréták kiadásaiban látjuk.

1.2.2. A megoldás általános szabályai

A probléma megoldásához tehát a hippói püspök alapvetően körültekintésre int, hogy az olvasó a kérdéses szakaszt ne önmagában akarja értelmezni. Egy-egy bizonytalan szöveghely értelmezésénél a részt az egész összefüggésében kell szemlélni. Ezt az egészet általánosságban az I. könyvben tárgyalt hit szabálya (*regula fidei*) képezi, amely végső igazodási pontot jelent.[481] Így tehát az az érdekes helyzet áll elő, hogy míg az Egyház által őrzött *regula fidei* a *Szentírás*ra támaszkodik, ugyanazon hit szabálya a *Szentírás* helyes olvasatának és értelmezésének kritériumává válik: vagyis a kettő nem mondhat

[477] Vö. *De doctrina christiana*, III,3,7–4,8 (CCSL 32, 81–82).
[478] Ld. uo. II,11,16 (CCSL 32, 42).
[479] Ld. uo. II,13,19 (CCSL 32, 45).
[480] Ld. uo. III,3,7 (CCSL 32, 81); GRECH, P., *Il terzo libro* 84.
[481] Vö. *De doctrina christiana*, III,2,2 (CCSL 32, 77–78). A hit szabályának mint értelmezési kritériumnak megállapítása visszanyúlik egészen a II. sz.-ig, Szent Irenaeusra (vö. IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus haereses libri V*, I,10,1 (SC 264) szerk. ROUSSEAU, A.–DOUTRELEAU, L., Cerf, Paris 1979, 154–159), aki a gnosztikusok eretnek szövegértelmezésével igyekezett felvenni a harcot (vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 83–84).

ellent egymásnak.[482] Ezt a rész-egész viszonyt egy bizonytalan szöveg esetén két módon lehet alkalmazni: egyrészt a *Szentírás* tágabb kontextusának, és azon belül közvetlenül a tartalommal kapcsolatos világos szakaszok figyelembevételével, másrészt közvetettebben az Egyház által tekintélyileg képviselt, vonatkozó tanítás érvényesítésével. A szerző ezt a kettőt egységben látja, így alkalmazásuk sorrendjét külön nem is érzékelteti. További megkülönböztetést abban az esetben javasol, ha a szöveg tagolásánál több, egyházilag elfogadható értelem is kifejezésre juthat. Ilyenkor a szentíró szándékának őszinte keresésével magának a közvetlen szövegkörnyezetnek megfelelő értelmezést kell előnyben részesíteni.

1.2.3. A leírtak tagolásából származó kétértelműség esetei

Ágoston először a tagolásból (*distinctio verborum*) fakadó kérdésekhez hoz fel három példát a probléma komolyságának és az alkalmazandó megoldásnak sorrendjében.[483] Ennek megfelelően a legsúlyosabb esetet a Jn 1,1 versének ariánus, az Ige istenségét tagadó olvasata képviseli. Itt, mivel nem létezett a ma is használatos tagolás és versbeosztás, az 1. vers végét gyanútlanul le lehetett választani és össze lehetett kötni a 2. vers elejével, úgy, hogy elsikkadjon az Ige Istennel való természetbeli egyenlősége: „Kezdetben volt az Ige, és az Ige Istennél volt, és Isten volt. Ez az Ige volt kezdetben Istennél." A hippói püspök itt mindenféle nyelvtani elemzést mellőzve közvetlenül a hit szabályára mint a szövegértelmezés és tagolás alapszabályára hivatkozik, hiszen ebben az esetben ez egyértelműen kifejezi mind a *Szentírás*t sugalmazó Szentlélek, mind az azt leíró emberi közvetítő szándékát. A helyes tagolás tehát egyértelmű: *„…és Isten volt az Ige. Ez volt kezdetben Istennél."* (Jn 1,1–2).[484]

A következő, Fil 1,22–24-ből hozott példa már nem érinti magát a hitletéteményt, viszont a szövegkörnyezet alapján megállapítható, hogy mire is gondolt pontosan Szent Pál.[485] Az előző példához hasonlóan itt is a szókapcsolatok eltérő kialakítása vethet fel kérdéseket, hiszen az Apostol szavait, ahelyett, hogy: *„Nyomás nehezedik rám két oldalról: vágyom rá, hogy feloldódjam és Krisztussal legyek…"*, úgy is lehetne tagolni és

[482] Vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus*, 5: *„Ego uero euangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae conmoueret auctoritas*" (CSEL 25/1), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1891, 191–248, 197; GRECH, P., *Il terzo libro* 83.
[483] Vö. *De doctrina christiana*, III,2,3–5 (CCSL 32, 78–79).
[484] Ld. uo. III,2,3 (CCSL 32, 78).
[485] Ld. uo. III,2,4 (CCSL 32, 78–79).

értelmezni: „Nyomás nehezedik rám. Két dolog képezi a vágyam…”. Ágoston szerint tovább olvasva a szakaszt, Szent Pál megjegyzése (*enim*), miszerint Krisztussal lenni *„mindennél jobb lenne”* (vö. Fil 1,23), egyértelműen eldönti a kérdést: nincs szó két vágyról, hanem van egy *tiszta* vágy (*concupiscentia*), vagyis Krisztussal lenni az égben, és van egy szükséglet (*necessitas*), itt maradni a földön a hívek javára. Tehát megállapítható a szövegből, hogy különböző a Pált szorongató dolgok természete, melyek két oldalról nyomást helyeznek rá.

A legsemlegesebb álláspontra a harmadik – ugyancsak Szent Páltól származó – példánál helyezkedik a hippói püspök, ahol sem tanbeli megállapítás, sem pedig a szövegkörnyezet nem vezet egyértelmű megoldáshoz. A felhozott példát a hagyományban megszilárdult szövegbeosztás az alábbi módon közli: *„…tisztítsuk meg magunkat a test és a lélek minden szennyétől, teljessé téve a megszentelődést Isten félelmében.”* (2Kor 7,1). Ebben az esetben a „test” és a „lélek” birtokosokként párban állnak, mint ahogyan erre Ágoston is hoz egyértelmű példát az 1Kor 7,34-ből, ahol az Apostol a nem házas nőkről beszél: *„…arra gondol, ami az Úré, hogy testben és lélekben szent legyen”*. A hippói püspök azonban a központozás hiányában lehetségesnek találja a következő olvasatot is: „…tisztítsuk meg magunkat a test minden szennyétől, teljessé téve a lélek megszentelődését Isten félelmében”. Attól függetlenül, hogy ez utóbbi, nem hagyományos olvasat jobban kihangsúlyozza erkölcsi vonatkozásban a test és a lélek dichotómiája, Ágoston a páli tanítás egészének horizontján elfogadhatónak tartja, és rábízza kire-kire, hogy melyik tagolást részesíti előnyben. Bár a latin szórend, illetve általában a szövegkörnyezet alapján valóban egyenrangúnak tekinthető mindkét olvasat, a szerző megfeledkezik arról, hogy a görög eredeti kötöttebb szórendje a hagyományossá váló olvasat felé billenti a mérleget.[486] Tehát Ágoston korábban felvázolt szabályait ki lehet egészíteni azzal, hogy bizonyos esetekben az eredeti nyelvű kézirat – a központozástól függetlenül is – segítséget nyújthat a tagolásban.

[486] Vö. *2Cor* 7,1: „καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος, ἐπιτελοῦντες ἁγιωσύνην ἐν φόβῳ θεοῦ”, in *Novum Testamentum Graece*, 565). Bár a latinban nem szokatlan, hogy egy igei alak stilisztikai okokból beékelődik a birtokos és a birtoka közé, miként azt Ágoston a jelen esetben lehetségesnek tartja (*spiritus perficientes sanctificationem*), ugyanez a bibliai koiné görögben kevésbé tűnik valószínűnek, főleg annak fényében, hogy a *participium*nak nem a birtokos szerkezetre vonatkozó névszói-jelzői (*attributivum*), hanem a főmondat állítmányának alárendelt igei-kiegészítő (*appositivum*), célhatározói funkciója van (καθαρίσωμεν… ἐπιτελοῦντες), ami nem indokolja a „test” és a „lélek” között álló mellérendelő kötőszó használatát sem (σαρκὸς καὶ πνεύματος) .

1.2.4. A mondatok intonációjában gyökerező kétértelműség esetei

A szöveg megfelelő beosztása után a hippói püspök a helyes kiejtésre is (*pronuntiatio*) példák segítségével külön felhívja a figyelmet.[487] A hangsúlyozásnál felmerülő kétértelműségek megszűntetéséhez alapvetően ugyanazokat a szabályokat helyezi kilátásba, melyeket eredetileg felvázolt és a tagolással kapcsolatban felhozott példáknál alkalmazott: a hit szabályának (*regula fidei*) és a közvetlen szövegkörnyezetnek (*contextio*) figyelembevételét. Ha ezeket az olvasó szem előtt tartotta, minden kétely ellenére, erkölcsi felelőssége (*culpa*) megszűnik.[488] Mindjárt az első példával a keresztény tanítás következetességére mutat rá a szerző Szent Pál szándéka szerint a tágabb szövegkörnyezet alapján, és nem közvetlenül a hit szabályának kimondásával. A *Római levél*ből kiragadott mondatok ugyanis önmagukban állításként is megállnák a helyüket: „Isten, aki a megigazulást adja. … Krisztus Jézus, aki meghalt, sőt fel is támadt, és az Isten jobbján közbenjár értünk.” (vö. Róm 8,33–34). Ugyanakkor, mivel egyértelmű, hogy kérdések előzik meg őket, a kérdések tartalmából válik világossá, hogy milyen szándékkal és tónussal hozza fel az Apostol ezeket a hitigazságokat. Ágoston emiatt a szakasz elemzésénél kitér a különféle kérdések természetére is: a vizsgált rész sarkpontjait a kiegészítendő kérdések (*percontatio*) képezik, melyek állítmányaik valamely körülménye – jelen esetben alanya (*quis?*) – felől érdeklődnek; ezeket követi párhuzamosan (A-B-A-B) egy-egy eldöntendő kérdés (*interrogatio*), melyek egy kínálkozó válasz valóságtartalmára kérdeznek rá (*non aut etiam*).[489] Utóbbiakat pedig úgy fogalmazta meg az Apostol, hogy a csatolt mellékmondatok tartalma ellentmondásossá tegye a főmondatok bennfoglalt állítását, és így könnyebb legyen kimondani a nemleges választ. Egyértelmű tehát, hogy csak provokatív kérdésekkel állunk szemben, melyekkel az Apostolnak az a célja, hogy a címzettek maguk mondják ki önmagukban a lényegi válaszokat (kimondatlan C): „Nem Isten emel vádat választottjai ellen, hiszen Ő maga igazzá akarja tenni őket, és nem Krisztus ítéli el őket, aki megváltotta őket és közbenjár értük.” Ebből látszik, hogy nem közvetlenül a hit szabálya, hanem a szövegkörnyezet határozza meg a helyes intonációt, ami további hitbeli felismerésekhez vezeti el a hallgatóságot.

[487] Vö. *De doctrina christiana*, III,3,6–4,8 (CCSL 32, 79–82); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 176.
[488] Vö. *De doctrina christiana*, III,3,6 (CCSL 32, 79–80).
[489] Ld. uo.

Az említett kérdéstípusok témaköréhez kapcsolódik még a következő, ugyancsak Szent Páltól származó példa, ahol a kiegészítendő kérdést követő mondatot kijelentő módú válaszként kell értelmezni és hangsúlyozni, és nem a fentebbi példánál látott eldöntendő kérdésként, mivel különben a mondatvégi értelmező megjegyzés nem illeszkedne a mondat elejéhez (*cohaerentia*): *„Mit mondjunk tehát? Azt, hogy a pogányok, akik nem törekedtek a megigazulásra, elnyerték a megigazulást, mégpedig a hitből való megigazulást.”* (Róm 9,30).[490] A kérdések intonációja kapcsán megállapítható, hogy a hippói püspök elsősorban a mondatok egészére összpontosít, vagyis, hogy valamit állításként vagy kérdésként kell-e értelmezni, a mondaton belüli tartalmi hangsúlyokat másodrendűnek tartja: ezekhez – úgy tűnik – ha tudna is, nem kíván szabályokat adni. Így amikor Szent János evangéliumában Natanael felteszi – a szövegkörnyezet alapján egyértelmű – kérdést: „*Jöhet valami jó Názáretből?*” (Jn 1,46), a felolvasó eldöntheti, hogy a mondat részeként „Názáretet”, vagy a mondat egészét szeretné kérdésként hangsúlyozni. Az eset rövidre zárásánál kiderül, hogy szerzőnk számára végső soron az a lényeg, hogy amit felolvasnak, az értelmileg ne ütközzön a hit szabályába.[491]

1.2.5. A szavak kiejtéséből származó kétértelműség esetei

Ágoston tehát nem foglalkozik különösebben a mondatok kérdő vagy kijelentő intonációjával, ha az nem mond ellent hitbeli tartalomnak, viszont annál inkább azzal a kétértelműséggel, amely bizonyos szövegben előforduló szavak többféle lehetséges kiejtési módjával függ össze. Az eltérő hangsúlyozás ugyanis ebben az esetben képes megváltoztatni mind a szóalak, mind pedig a szöveg jelentését. Először egy ilyen komolyabb esetet hoz példaként a szerző, amikor a Zsolt 138/139,15-t latinul idézi: „Non est absconditum a te os meum, quod fecisti in abscondito”.[492] Ebben a mondatban az alanyesetben álló *„os”* szóalak jelenthet „csontot” vagy „szájat”. Ennek a kétértelműségnek megszűntetéséhez hatékony eszközként javasolja – az eredeti jelentésükben álló ismeretlen jelek (*signa ignota propria*) tárgyalása óta most először[493] – az eredetinek tekintett, görög nyelvű szöveg – valószínűleg magának a *Hetvenes*-

[490] Ld. uo. III,3,6 (CCSL 32, 80–81).
[491] Ld. uo. III,3,6 (CCSL 32, 81).
[492] Ld. uo. III,3,7 (CCSL 32, 81).
[493] Ld. uo. II,11,16 (CCSL 32, 42).

fordításnak[494] – konzultációját, mivel elenyésző annak valószínűsége, hogy egy azonos alakú szópár ugyanúgy azonos alakú legyen egy másik nyelvben is.[495] Ahogyan visszanyúlt az eredeti nyelvű szöveggel történő egybevetés hasznosságához, úgy felidézi a kézenforgó fordítások korábban tárgyalt kérdését is, ahol az irodalmiság és a szószerintiség viszonyában a felmerülő nyelvhelyességi hibák ellenére is utóbbit részesítette előnyben.[496] Az érthetőség miatt a köznyelviséget (*loquendi consuetudo vulgaris*) itt is sokszor előnyösebbnek tartja a szabatos megfogalmazásnál (*integritas litterata*), mégpedig olyannyira, hogy elfogadhatónak tartja az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek kiküszöböléséhez az olyan szövegkiadást, amely barbarizmusának köszönhetően különbséget teremt az azonos alakú szavak között.[497]

A hippói püspök a szavak sajátos intonációja, illetve az azonos alakú szavak kapcsán említést tesz a flektáló nyelvek egyik sajátos problémájáról is: arról, hogy egy-egy, szövegben használatos szóalak többféle nyelvtani funkciót is betölthet, illetve a ragozott igék olykor többféle igetőre is visszavezethetők. Ezeket a szavakat ismert jelentésük alapján a kiejtésben általában meg lehet, és a pontos közlés érdekében meg is kell különböztetni. Szerzőnk az eredeti szöveg konzultációjától is mentesíteni akarja az olvasót, amikor ismét a közvetlen szövegkörnyezet értelemszerű vizsgálatát helyezi kilátásba. A Gal 5,21-ből hozott példa alapján a ragozása alapján egyértelmű igéből ki lehet következtetni a szövegben közeli és logikailag kapcsolódó kétértelmű alak pontos jelentését: *„quae praedico vobis, sicut praedixi”*.[498] Tehát az ige alakjának és tartalmának pontos megjelölése végett a latin szöveg említett helyén a kétértelmű *„praedico”* ige utolsó előtti szótagját kell hosszan ejteni.

Az ezután, mintegy ráadásképpen hozott példa esetében Ágoston némiképp elválik az eddigiektől, mert ez nem a szavak tagolására vagy kiejtésére, hanem a szövegben előforduló névszók nyelvtani esetének pontos meghatározására vonatkozik. A felvetett probléma ugyanakkor továbbra is kapcsolódik a flektáló nyelvek sajátosságaihoz. Köztudott, hogy a különféle deklinációkban előfordulnak azonos alakú esetek. Így tehát

[494] A *Hetvenes*-fordítás tekintélyének alátámasztását ld. korábban uo. II,15,22 (CCSL 32, 47–48).
[495] Ágoston saját görög tudását megcsillogtatva megállapítja, hogy a Zsolt 138/139,15-ben nem a „szájnak” megfelelő στόμα-t, hanem a „csontnak” megfelelő ὀστοῦν-t találja (ld. uo. III,3,7 (CCSL 32, 81); *Psalmi*, 138,15: „οὐκ ἐκρύβη τὸ ὀστοῦν μου ἀπὸ σοῦ ὃ ἐποίησας ἐν κρυφῇ”, in *Septuaginta*, vol. 2).
[496] Vö. *De doctrina christiana*, II,13,19–20 (CCSL 32, 45).
[497] Ld. uo. III,3,7: *„Mallem quippe cum barbarismo dici:* Non est absconditum a te *ossum* meum, *quam ut ideo esset minus apertum, quia magis latinum est.”* (CCSL 32, 81).
[498] Ld. uo. A Gal 5,21 latin szövegében szereplő *praesens perfectum* alak (*praedixi*) ugyanis fényt derít az előtte álló *praesens imperfectum* ige (*praedico*) azonos jelentésére, amely alakilag egyébként tartozhatott volna a harmadik helyett (*praedicere – praedixi*) az első konjugációba (*praedicare – praedicavi*) is.

a 1Tessz 3,7-ben szereplő *„fratres”* szó is, amely állhat mind magában megszólító esetben, mind pedig a *consolari* álszenvedő ige tárgyaként: *„…propterea consolati sumus fratres in vobis…”*. Mivel a hit szabálya alapján egyik változatot sem lehet kizárni, a kérdés eldöntéséhez szerzőnk ismételten az eredeti, görög szövegre hivatkozik. Ebből egyértelműen kiderül, hogy az Apostol megszólító módot használt a szövegben, mivel a görög nyelvben ez a két eset (*pluralis vocativus* és *accusativus*) alakilag – *szerencsére* – különbözik egymástól.[499] A kétértelműségre felhozott újabb példánál Ágoston érdekes módon nem a nyelvi hagyomány szabályaihoz való feltétlen ragaszkodást, hanem a fordítás nyelvtanilag szabályos, de már-már szolgai szószerintiségét kritizálja (*servitum esse verbis*). Ennek kiküszöbölésére ugyanis két fordítási lehetőségre is felhívja a figyelmet a szerző, hiszen a megszólítás vesszők közé tétele – ahogyan korábban már mondtuk – akkoriban még nem volt bevett dolog. Az egyik megoldás, amit fenntartások nélkül megengedhetőenek ítél Ágoston, az, hogy olyan igealakot alkalmaz a fordító, ami tartalmilag teljesen megfelel az eredeti igének, viszont nem köthető össze kéretlenül és tévesen a kérdéses szavakkal: ilyen megoldás lehet a példa esetében a *consolari*-val tartalmilag megegyező *consolationem habere* birtokos névszói-igei összetétel használata, ami után a *„fratres”* tárgyesete könnyen kizárható. A másik, kockázatosabb (*pericolosius*) megoldás, hogy a fordító magát a *„fratres”* szót stilizálja a vele esetében egyeztetett, a megszólításokra jellemző birtokos névmás kiírásával (*nostri*), ami szintén kizárja a kérdéses tárgyeset lehetőségét. Utóbbi eljárással azért kell óvatosan bánni, nehogy a fordító, illetve másoló illetéktelen betoldással megváltoztassa a szöveget, és így a későbbiekben felesleges kételyek és viták merüljenek fel a szöveg hitelességével kapcsolatban.[500]

A hippói püspök tehát fontosabbnak tartja a tartalmi hűséget és egyértelműséget a puszta szöveghűségnél, és éppen így próbálja megvédeni a szöveg eredetiségét. Ezért mérsékelten és megfontoltan engedélyez némi fordítói szabadságot a bibliai szöveggel

[499] Ld. uo. III,4,8 (CCSL 32, 81–82); *1Thess* 3,7: „διὰ τοῦτο παρεκλήθημεν, ἀδελφοί, ἐφ' ὑμῖν”, in *Novum Testamentum Graece*, 625.

[500] Ágoston külön példát is említ azzal kapcsolatban, amikor a fordítói kiegészítés komolyan befolyásolja a szöveg értelmét (vö. *De doctrina christiana*, III,4,8 (CCSL 32, 82)): az 1Kor 15,31-ben ugyanis, bár kifejezetten nem szerepel az „esküszöm” ige, a görög szövegben erre utaló módosítószó (νὴ) alapján bele lehetne illeszteni a szövegbe (vö. 1Cor 15,31: „καθ' ἡμέραν ἀποθνῄσκω, νὴ τὴν ὑμετέραν καύχησιν…”, in *Novum Testamentum Graece*, 550; art. νή, in *GI – Vocabolario della Lingua Greca* 1590): *„Quotidie morior per vestram* iuro *gloriam…”*. Úgy tűnik, a hippói püspök ezt túl erős beavatkozásnak tekinti, jóllehet – központozás hiányában – segítene meghatározni a bővítmény (*„a ti dicsőségetekre”*) pontos szerepét, és ezzel együtt a latinban szereplő, kétértelmű *„per”* prepozíció pontos jelentését. Ezáltal világossá válna, hogy a bővítmény a *„meghalok”* igei állítmánynak nem célhatározója, hanem a kijelentés igazságának nyomatékosítása: *„Naponként meghalok, a ti dicsőségtekre mondom, testvérek…”*.

kapcsolatban, ahogyan egyébként bevett szokás volt főleg a beszédekben a szöveghelyek szabadabb, parafrazált idézése. Ahogyan korábban sem a szószerintiség miatt tartotta megengedhetőnek barbarizmusok felvételét a szövegbe, úgy most sem ragad le az eredeti szöveg kifejezésmódjánál, még akkor sem, amikor az szabályos lenne a fordításban is. Ebből is világossá válik, hogy Ágoston számára nem a betű szerinti szöveghez, vagyis a jelekhez (*signa*), hanem az általuk hordozott valós tartalomhoz (*res*) való biztos hozzáférés és hűség a fontos, miként azt már a képzőművészetek kritikájánál megfogalmazta,[501] és azt az elkövetkezőkben az átvitt értelmű, kétértelmű jelek értelmezése kapcsán bővebben is ki fogja fejteni.

1.2.6. A kétértelműség megoldási lehetőségeinek összegzése

A tagolással és hangsúlyozással kapcsolatban hozott példákat és maguknak az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jeleknek a témáját azzal zárja le a szerző, hogy még egyszer röviden összefoglalja a megoldási módszereket, kifejezésre juttatva abbéli bizalmát, hogy néhány ritka esettől eltekintve olvasói le tudják küzdeni a bibliai szöveggel kapcsolatos efféle értelmezési nehézségeket. A korábban felvázolt szabályokkal ellentétben, itt már külön nem említi a hit szabályát (*regula fidei*), hanem a szentírók szándékáról (*scriptorum intentio*) beszél, amelyeknek következésképpen átfedésben kell lenniük egymással. Ezt az isteni és emberi írói szándékot elsősorban a közvetlen szövegkörnyezetből, majd pedig a fordításokkal és az eredeti nyelvű szövegekkel való összevetésből lehet felismerni.[502]

A kínált megoldások és a felhozott példák fényében elmondható, hogy szerzőnknek elsősorban azért lehetett fontos az olvasásból fakadó kétértelműségek kivédése, hogy a szent szöveg ilyetén függősége ne adjon alkalmat a félreértésekre, szándékos és olykor eretnek félre- és belemagyarázásokra.[503] Olyan esetekben, amikor a hitletétemény nem forgott veszélyben, rövidebben tárgyalta, illetve függőben hagyta a kérdést.

---

[501] Vö. *De doctrina christiana*, II,25,38 (CCSL 32, 60).

[502] Ld. uo. III,4,8: *„aut circumstantia ipsa sermonis … aut interpretum conlatio aut praecedentis linguae soluat inspectio.”* (CCSL 32, 82). Érdekes módon utóbbi módszereket csak újonnan, a példákkal kapcsolatban hozta fel a szerző.

[503] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 83.

2. Az átvitt értelmű, kétértelmű kifejezések értelmezésének problémája: a szó szerinti és átvitt értelmű jelek megkülönböztetése

Az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek meghatározását és az általuk okozott értelmezési nehézségek megoldásához adott szempontokat követően Ágoston áttér az átvitt értelmű kifejezések okozta kétértelműség (*verborum translatorum ambiguitates*) problémájára.[504] Itt elsősorban nem is az átvitt értelmű, képes és allegorikus beszédek értelmezése jelenti a legnagyobb kihívást, hiszen arról általánosságban már beszélt szerzőnk a II. könyvben az átvitt értelmű ismeretlen jelekkel (*signa ignota translata*) kapcsolatban,[505] és – miként látni fogjuk – specifikusan is beszél az ilyen jellegű értelmezés metódusáról a III. könyv utolsó szakaszában Tyconius szabályainak figyelembevételével.[506] A legnagyobb kihívást tehát nem a figuratív jelek megfejtése, hanem sokkal inkább azok beazonosítása, illetve a szó szerint is értelmezhető jelektől való megkülönböztetése jelenti.[507] Ennek következtében jelen könyv legnagyobb, központi részének vizsgálatánál végső soron a hippói püspöknek a litterális és allegorikus exegézis közötti feszültség feloldására tett kísérletének lehetünk tanúi.

2.1. A hasznos és haszontalan jelekhez való keresztény viszonyulás: óvás a jelek rabságától

2.1.1. Az átvitt és mélyebb értelem integritása

Ágoston mindenelőtt felhívja olvasói figyelmét, hogy a jelek értelmezésbeli kétértelműségét, illetve az eredeti és átvitt értelem megkülönböztetésének folyamatát nem szabad félvállról venni, hiszen összetett jelenségről lévén szó az ember több irányba is komolyan tévedhet.[508] A veszélyek elkerülése végett észrevételeket (*observationes*) tesz a szövegértelmezés során jelentkező téves tendenciákkal kapcsolatban. Az észrevételezett problémák sorrendiségében fontos szerepet játszik a közöttük lévő fajsúlybeli különbség

[504] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9 (CCSL 32, 82).
[505] Ld. uo. II,16,23–26 (CCSL 32, 48–52). Tágabb értelemben a világi tanok (*doctrinae*) felosztásáról és kiértékeléséről szóló *excursus* is kapcsolódik a képes beszédek értelmezéséhez (ld. uo. II,19,29–38,57 (CCSL 32, 53–72)).
[506] Ld. uo. III,24,34–37,56 (CCSL 32, 97–116); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 177.
[507] Vö. *De doctrina christiana*, III,24,34: *„Maxime itaque inuestigandum est, utrum propria sit, an figurata locutio, quam intellegere conamur."* (CCSL 32, 97); PRESS, G.A., *The Content and Argument* 176.
[508] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9 (CCSL 32, 82–83).

is. Mindenekelőtt (*in principio*) attól a buktatótól óv a szerző, amikor valaki túlzottan ragaszkodik a szószerintiséghez, és a jelképes beszédeket (*figuratae locutiones*) is ekképpen értelmezi.

Ezen a ponton érdemes kitérni arra, hogy mely közlésformák tartoznak ebbe a kategóriába (*figurate dictum*). Szerzőnk szorosan nem határozza meg, így nem is korlátozza ezeknek képszerű kifejezéseknek a tartalmát, ezért általában elmondható róluk az, amit korábban a jel (*signum*) meghatározásánál mondott:[509] azok a jelölt dolgok, amelyek eredeti jelentésük révén (*res*) egy adott szövegkörnyezetben vagy egy sajátos természetű szövegben további közlés, mélyebb vagy elvont tartalom, esetleg távolabbi dologra történő utalás jeleiként szerepelnek (*res per signa – signa per res*). Ebbe a tág halmazba tehát Ágoston felfogása szerint beletartoznak az egyszerű metaforákon kezdve a tipológiák, vagyis a *Bibliá*ban, azon belül is elsősorban az *Ószövetség*ben előforduló személyek és körülmények előképekként (τύπος) való azonosítása, amelyek beteljesedésüket Krisztusban, illetve az *Újszövetség*ben találják meg, továbbá az allegóriák, vagyis egy leírás filozófiai-teológiai, illetve transzcendentális-eszkatológikus értelmezése.[510]

A szerző felfogásában ezek a kifejezési formák és értelmezési eszközök a bibliai szövegnek lényegi és integráns részét képezik, és sok esetben kardinális szerepet játszanak a szöveg valódi és egyben hiteles mondanivalójának megismerésében. Ezért alkalmazza azokra, akik ezt figyelmen kívül hagyják, Pál apostol figyelmeztető szavait: *„A betű öl, a Lélek pedig éltet”* (2Kor 3,6). Ahogyan az ember nem létezhet lélek nélkül, úgy a *Szentírás* sem mélyebb, lelki vonatkozások nélkül, amelyek belülről átjárják és élővé, dinamikussá teszik az egészet. Akik elhagyják vagy kizárják a bibliai szöveg Lélekből fakadó átvitt értelmét, azok testi szinten a kinyilatkoztatásnak csak mintegy „a húsát ízlelgetik”, és a lényegtől, illetve az egész céljától könnyen elzárhatják magukat.[511] Mivel sok esetben el is zárják magukat a léleknek életet adó Igazságtól, nem véletlenül

[509] Ld. uo. II,1,1: *„Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem uenire…”* (CCSL 32, 32).

[510] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 85; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 155.

[511] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9: *„Cum enim figurate dictum sic accipitur, tamquam proprie dictum sit, carnaliter sapitur.”* (CCSL 32, 82–83). Szent Ágoston megtérésének kezdtén Szent Ambrus kezdte el elvezetni őt a *Szentírás* mélyebb ismeretére, aki szintén a 2Kor 3,6-ra hivatkozott ((vö. *Confessiones*, VI,4,6 (CSEL 33, 119–120)). Később a hippói püspök a pelagiánusokkal folytatott vitája során a *De spiritu et littera* c. művében (412) is foglalkozik a Szentlélektől kapott kegyelem és szabadság hermeneutikai vonatkozásával ugyancsak a 2Kor 3,6 alapján (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De spiritu et littera liber unus*, 4,6–5,8 (CSEL 60), szerk. URBA, C.F.–ZYCHA, I., ALCV, Vindobona–Lipsia 1913, 153–229, 157–160).

nevezi Ágoston a folyamatot lelkileg halálosnak, ami lelki halálba vezet, mivel a világ, a test, illetve az állatok szintjére korlátozzák az embert.[512]

Amennyiben a kinyilatkoztatás lényegét és Isten végső Igazságát Jézus Krisztusban határozzuk meg (vö. Jn 14,6), azoknak, akik nem akarják őt ilyennek elfogadni, ez a szó szerinti értelemre való szorítkozás mindenképpen kapóra jön. Bár a kereszténynek önmagában nincs okuk arra, hogy tagadják Krisztust, mivel Ágoston hermeneutikai műve elsősorban nekik, és nem a zsidóknak szól, a figyelmeztetés is vonatkozhatott rájuk. Minden valószínűség szerint a keresztények között is sokan megelégedtek a szöveg könnyen hozzáférhető, biztosnak, és ezért hitelesnek is hitt értelmével, ami miatt fennállt annak veszélye, hogy Krisztus igazságát töredékesen értelmezik és félreértik. Itt nem kell feltétlenül a szerző vitapartnerének egy kiterjedt és mintegy intézményes formát öltő antiokhiai „exegetikai iskolát" elgondolnunk,[513] hanem sokkal inkább azokat az értelmiségieket, akik – akárcsak az afrikai egyház – zsinagógai gyökerekre nyúltak vissza.[514] Ezzel Ágoston mintegy azonosul Szent Pálnak az ősegyház életében megtapasztalt problémájával, aki éppen a fentebb idézett szentencia mentén igyekezett megkülönböztetni az Újszövetség szolgálatát az Ószövetségétől (vö. 2Kor 3,6–11), úgy, hogy ezzel kritikával illette a zsidóknak a saját *Szentírásuk*kal való viszonyát is. A hippói püspök ebből kiindulva kiterjedtebb kultúrtörténeti perspektívába állítja azt az exegetikai melléfogást és zsákutcát, amikor valaki egy szöveg jelrendszerén belül – ami több, mint a betűkkel jelzett szavak – a jeleket dolgokként értelmezi, vagyis leragad a szavak, mondatok, vagy akár egész elbeszélések szó szerinti értelménél (*translata verba sicut propria tenet*).[515]

[512] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9: *„Neque ulla mors animae congruentius appellatur, quam cum id etiam quod in ea bestiis antecellit, hoc est intellegentia, carni subicitur sequendo litteram."* (CCSL 32, 83). Ennél az érvelésnél a szerző nagy valószínűséggel szeme előtt tartotta a Zsolt 48/49,21 szavait is: *„Az ember, övezze bár tisztelet, ha nincs benne értelem, olyan, mint az oktalan barmok, hasonló lett azokhoz."* (vö. *Liber Psalmorum*, 48 (49),21: *„Homo, cum in honore esset, non intellexit: comparatus est iumentis insipientibus, et similis factus est illis."*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 511–512).

[513] Az antiokhiai iskolának soha nem volt olyan egységes, szilárd jellege, mint az alexandriainak (vö. SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria* 156).

[514] Vö. BROWN, P., *Augustine of Hippo. A Biography*, Berkeley–Los Angeles 2000², 31; magyar fordítása: BROWN, P., *Szent Ágoston élete* (ford. SÁGHY, M.), Osiris, Budapest 2003.

[515] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9–9,13 (CCSL 32, 83–86).

2.1.2. A hasznos és haszontalan jelekhez való viszony alakulása a történelemben

Ágoston tehát feltárja, hogy miként jutottak a zsidók közül sokan a hasznos, a pogányok pedig haszontalan jelek terén lelki rabszolgaságra, és a keresztény közösség hogyan nyert el a szabadságot a szövegértelmezés téren is Krisztusban (vö. Gal 5,1).[516] A zsidókat ezen tévedés szempontjából az különbözteti meg a pogányoktól, hogy kiindulási pontjuk helyes, csak az igaz jelek értelmezésében sekélyesek, illetve megrekednek egy kezdetleges ponton.[517] Ezt a földhözragadt felfogást két egyszerű példával, két fogalomnak a kinyilatkoztatás teljessége szempontjából elégtelen értelmezésével vezeti fel a hippói püspök: az egyik ilyen az *Újszövetség*ben komoly vita tárgyát képező „szombat" jelentése, amelyet nem lehet pusztán a hét egyik napjaként értelmezni az idő forgásában, még annak tudatában sem, hogy a zsidóknál kultikus szempontból kiemelkedik a többi közül (vö. Mt 12,1–12; Zsid 4,8–10); a másik pedig az „áldozat" meghatározása, amely szintén nem szűkíthető le a kultikus gyakorlatra, Istennek a földi javakból hozott, anyagi természetű felajánlásokra (vö. Mt 9,19; Zsid 10,1–18).[518] Ezek ugyanis e szavak eredeti jelentései, amelyeknek azonban a kinyilatkoztatás egészének fényében tovább kell irányítaniuk a lelket egy mélyebb értelem felé. Ezzel az anyagiakon túltekintő belső látással (*oculus mentis*) képes az ember bepillantást nyerni az örök igazságokba, az igazi világosságba, míg ennek hiányában nyomorúságos lelki szolgaság (*miserabilis animi servitus*) lesz az ember osztályrésze.[519]

A felvezetést követően Ágoston közvetlenül is beszél a zsidó nép tagjaira nehezedő lelki vakságról (vö. 2Kor 3,14), illetve az őket emiatt sújtó lelki szolgaságról. Ez nagyban különbözik a pogányokétól, és sokkal szerencsésebb is, hiszen ők legalább nincsenek annyira lekötelezve a teremtett dolgoknak, hogy a dolgokként felfogott szellemi valóságokra utaló jeleken (*signa rerum spiritalium*) keresztül ne tudjanak az egyetlen élő Istennel kapcsolatba lépni, neki szolgálatot teljesíteni.[520] Ez a szolgálat viszont nem

---

[516] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 86.

[517] Vö. *De doctrina christiana*, III,6,10 (CCSL 32, 83).

[518] Ld. uo. III,5,9 (CCSL 32, 83).

[519] Szerzőnk a lelki szolgasággal kapcsolatban közvetlenül csak a lélek szemének azon gyengeségéről beszél, amikor nem tud a testi teremtmények fölé emelkedni, és emiatt nem képes az örök fényből meríteni (ld. uo. III,5,9: *„…supra creaturam corpoream* oculum mentis *ad hauriendum aeternum lumen leuare non posse."* (CCSL 32, 83)). Ez az ismeretelméleti leírás Platónra vezethető vissza (vö. PLATO, *Respublica*, VII,540a: ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμαις πρὸς τέλος ἤδη ἀκτέον, καὶ ἀναγκαστέον ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον, καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, in *Platonis Opera*, vol. 4. A τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν kifejezésben az αὐγή szó nem csak ragyogást, hanem szemet (*oculus*) is jelenthet (vö. art. αὐγή, in *GI – Vocabolario della Lingua Greca*, 435)).

[520] Vö. *De doctrina christiana*, III,6,10 (CCSL 32, 83).

tökéletes önmagában, hanem beteljesedésre vár, amit Krisztus eljövetele valósított meg. Üdvtörténeti távlatba helyezve Isten és az ószövetségi nép viszonyát, a szerző Szent Pál hasonlatára hivatkozik, ahol a zsidóság törvényes gyermekként, de tanító felügyelete alatt (*sub paedagogo*), vagyis a mózesi Törvény szigorú keretei között igyekszik törvényes Szülőjének kedvében járni (vö. Gal 3,23–25; 4,1–3).[521] Krisztus jött el végső Tanítóként, aki a zsidók által őrzött jelek teljes értelmét hívatott feltárni. Azok, akik makacsul ragaszkodtak a jelek közvetlen dologi felfogásához, nem voltak képesek elfogadni a názáreti Jézust és az ő tanítását isteni eredetűnek, mivel sok jel hagyományos értelmezését felülírta, és elvetette azokat a vallási gyakorlatokat, amelyek elégtelen értelmezésüket fejezték ki (vö. Mk 2,23–28; 7,1–23).

Az, hogy kinyilatkoztatás terve nem hiúsult meg, az első, jeruzsálemi egyháznak (*prima ecclesia Hierosolimitana*) köszönhető, amely azokkal a zsidókkal vette kezdetét, akik hittel válaszoltak a Krisztus-eseményre,[522] ezzel igazolva nemcsak Isten igazmondását és hűségét választott népe iránt (vö. Jn 3,33; Róm 11,1.29), hanem az Ószövetség pedagógiai jellegét is, amely elvezet a beteljesedéshez. Ilyen szempontból egyedülálló a jeruzsálemi egyház, amely időben elsőként szerveződött, méghozzá a zsidók közül, akik számára nemcsak potenciálisan, hanem ténylegesen is hasznosak voltak az ószövetségi kinyilatkoztatásban adott, *mulandó* jelek (*signa temporaliter imposita*), hiszen azok nemcsak a teremtő Isten tiszteletében erősítették meg őket, hanem képesek voltak felemelni a Krisztusban adott igaz hit (*recta fides*) és szeretet (*caritas*) magaslataira is.[523] Ebben a történésben nagy szerepet tulajdonít Ágoston a Szentlélek működésének, aki nemcsak az ószövetségi személyek, események és intézmények szellemi értelmének felfogásához segítette hozzá a keresztényeket, hanem a régi, fizikai Templomon túl és helyett képesek voltak magukat is új templomként (*tamquam novum templum*) egészen Istennek szentelni (vö. 1Kor 3,16; Jn 4,23).[524] Ennek az átadottságnak jeleként értelmezi a szerző, hogy az ősegyházban sokan saját javaikról lemondva teljes vagyonközösségre léptek az apostolok köré szerveződő egyházzal (vö. ApCsel 4,34).

---

[521] Ld. uo.

[522] Ld. uo.

[523] Ld. uo.; GRECH, P., *Il terzo libro* 86.

[524] Vö. *De doctrina christiana*, III,6,10 (CCSL 32, 84). Ágoston ezen a ponton a szellemi értelem szemléltetésénél közel kerül az antiokhiaiak *theoria*-tanához (vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 86). Ők ugyanis bár a bibliai szövegek mélyebb értelmeként a morális tanulságot igyekeztek leszűrni, ugyanakkor θεωρία néven – főleg az *Ószövetség* tekintetében – mérsékelten elfogadták a tipologikus értelmezéseket is, mivel ezek aránylag szoros kapcsolatban maradtak a szövegek eredeti, történeti leírásával (vö. SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria* 158).

Ez a hitbeli áttörés a hippói püspök szerint nem valósulhatott volna meg, ha az izraeliták a látható jeleken keresztül nem érintkeztek volna a láthatatlan, szellemi valóságokkal, amely kiváltságot a pogányságból megtértek nem élvezhettek (vö. Róm 9,1–5).[525] Bár az izraeliták a jeleknek alávetetten (*sub signo*) szolgáltak, vagyis úgy, hogy figyelmüket inkább a közvetlenül hozzáférhető dolgok, mintsem azok valódi, mélyebb jelentése kötötte le, az isteni alapítású, hasznos jelek (*utile signum divinitus institutum*) segítségével, amelyeknek – még ha korlátozottan is – felfogták értelmét és jelentését (*vim significationemque*), közelebb jutottak és tudtak szolgálni az élő Istennek: tiszteletük nem egyszerűen megrekedt a dologi képeken, hanem azokon keresztül az isteni valóságra irányult.[526]

2.1.3. A hasznos jelek felszabadulása a szolgaság alól

Annak ellenére, hogy Izrael jelentős része elzárkózott a Krisztus által hozott megváltástól és lelki megújulástól, a pátriárkáktól kezdve a prófétákon át mindig voltak istenfélő emberek, akik nyitottak voltak a mélyebb, szellemi valóságok felé, és a kapott kinyilatkoztatást nem korlátozták le földi életük szűkös, testi érzékekkel megragadható kereteire (vö. Róm 4; 1Pét 1,10–11). Így a nekik adott jelek teljes jelentése, ami saját hibájukon kívül pedagógiai okokból rejtve maradt Krisztusig, nem akadályozta őket abban, hogy szellemi és szabad emberekként (*spiritales et liberi*) hitelesen és méltón éljenek és szolgáljanak Istennek.[527] Ágoston szerint ugyanis a jelek szolgaságából való szabaduláshoz nem szükséges ismerni ezek jelentését, elegendő már az is, ha az ember tudatában van annak, hogy jelekről van szó, és nem keveri össze a dolgokkal (*signa pro rebus accipere*).[528]

A keresztény szabadság (*christiana libertas*) tehát, amely Szentlélek uralma alatt valósul meg (vö. 2Kor 3,17), nemcsak a bűn uralma alól történő felszabadulást jelenti, hanem átjárást is a testi dolgok homályán át az általuk jelzett szellemi valóságok

[525] Vö. *De doctrina christiana*, III,6,11 (CCSL 32, 84).
[526] Ld. uo. III,9,13 (CCSL 32, 85–86). Bár a mózesi Törvény tiltotta a zsidóknak a képtiszteletet (vö. Kiv 20,4), vallási életük kifejezőeszközein keresztül jelek, illetve képek útján léptek kapcsolatba a mennyei világgal (vö. Kiv 26,30; ApCsel 7,44). Ez az ágostoni felismerés – ha nem is közvetlenül – fontos adalékot jelenthet a képrombolás korában a keresztény képtisztelet teológiai megokolásához a II. Nikaiai Zsinaton (787). Továbbá éppen a pusztán jelként álló dolgoknak való elköteleződés veszélye, illetve általában a jelekhez való helytelen hozzáállás igazolja az ószövetségi tiltást.
[527] Ld. uo. III,9,13 (CCSL 32, 85–86); GRECH, P., *Il terzo libro* 86.
[528] Vö. *De doctrina christiana*, III,9,13: *„Melius est autem uel premi incognitis, sed utilibus signis, quam inutiliter ea interpretando a iugo seruitutis eductam ceruicem laqueis erroris inserere."* (CCSL 32, 86).

világosságára.[529] Ez a szellemi folyamat lényegileg párhuzamba állítható a pogány világból származó hitelreméltó és hasznos tanoknak (*doctrinae*) a keresztény, teljes igazságnak szolgálatába állításával.[530] A megváltással hozott Újszövetségnek ez az *Ószövetség*gel való szellemi kapcsolata és a kettő közötti átjárhatóság volt a feltétele a zsidókeresztény közösségek megszületésének, amelyek az általuk is felvetett vitás kérdések ellenére (vö. ApCsel 15,1–29) biztosították a folytonosságot az Ó- és az Újszövetség között. Nekik köszönhetően nem a pogányok megtérésével, és így nem is a nulláról vagy ahhoz közeli pontról indult az Egyház (vö. Róm 11,13–19). A kereszténység letisztult formában átvette és felemelte az Ószövetségben adott jeleket, amely folyamatnak mintegy csúcspontjaiként tekint Ágoston az Újszövetség szentségeire, amelyek közül a keresztségről és az Eucharisztiáról meg is emlékezik (*sacramentum et celebratio*).[531] Miközben az Úr feltámadása révén nyert szabadság jegyében bizonyos jelek meghaladottá váltak és a hívek kikerültek sok terhes előírás megtartásának (*observationes*) uralma alól, helyettük az Úr tanítása és az apostoli hagyomány nyomán kevesebbek és mások mélyebb értelemmel jelentek meg az Egyház életében. A hippói püspök összevetve a keresztény kultuszt a zsidóságéval az Újszövetség szentségi jeleit megvalósításukra nézve igen könnyűnek (*facillima*), ugyanakkor mély értelmükre nézve a legmagasztosabbnak (*augustissima*), rendtartásukra nézve pedig a lehető legtisztábbnak (*castissima*) írja le.[532]

Bibliai hermeneutikai műről lévén szó, talán a teljesebb kontraszt kedvéért tér ki Ágoston külön a pogányok vallási életben használatos jeleinek értékelésére a jelek kész dolgokként való félreértelmezésével kapcsolatban.[533] A pogányok ugyanis haszontalan jeleikkel a nulláról vagy még annál is mélyebb pontról indultak. Ágoston nem véletlenül mondta jelentősnek a távolságot az egyistenhívő izraeliták és a sokistenhívő pogányok Istenhez fűződő viszonya között (*longe distabat*), ami a jelekkel való elégtelen viszonyuk

[529] Ld. uo. III,8,12 (CCSL 32, 85).
[530] Ld. uo. II,40,60–61 (CCSL 32, 73–75). Ágoston a *101. levelé*ben (408 körül) szembeállítja a valódi keresztény szabadságot (*christiana libertas*), amelynek alapja az igazság (*veritas*) ismerete (vö. Jn 8,32), a szabad művészetek (*liberales disciplinae*) által kínált szabadsággal, amelyek a megváltás kegyelmének hiányában sokszor inkább félrevezetik az embert (vö. *Epistula CI*, 2 (CSEL 34/2, 539–543, 540–541)).
[531] Vö. *De doctrina christiana*, III,9,13: *„Hoc uero tempore posteaquam resurrectione Domini nostri manifestissimum indicium nostrae libertatis inluxit, nec eorum quidem signorum, quae iam intellegimus, operatione graui onerati sumus, sed quaedam pauca pro multis eademque factu facillima et intellectu augustissima et observatione castissima ipse Dominus et apostolica tradidit disciplina, sicuti est baptismi sacramentum et celebratio corporis et sanguinis Domini."* (CCSL 32, 85–86).
[532] Ld. uo. Utóbbi esetben szerzőnk valószínűleg az Eucharisztia egyetlen, vérontás nélküli áldozatára gondolt a sokféle ószövetségi áldozat helyében.
[533] Vö. *De doctrina christiana*, III,7,11 (CCSL 32, 84–85).

következtében egy még keserűbb szolgaságot is jelentett számukra.[534] A pogányok ugyanis haszontalan jeleiket hamis dolgok, vagyis hamis istenek követésére használják fel, ami félrevezeti és tévedésben tartja őket.[535] A szerző a pogány himnuszköltészetből hozott példát mintegy ellentétbe állítja azt a *Bibliá*ban közölt kinyilatkoztatással.[536] A bizonytalan eredetű Neptunusz-költemény alapján rámutat a pogányok alapvető, elvi tévedésére, amely mindenestül megrontja vallásosságukat: a teremtő Isten helyett a teremtményeknek szolgálnak. Képtelenek ugyanis arra, hogy a teremtményeken keresztül megdicsőítsék az élő Istent (vö. Róm 1,21), sőt, ehelyett őket ruházzák fel illetéktelenül természetfeletti erővel. Ez alól még azzal az eljárással sem sikerül nekik felszabadulni, ha az isteneket a különböző természeti erők megszemélyesítéseiként értelmezik: bár a példában szereplő Neptunuszt is fel lehet fogni az összes tengerek megtestesítőjeként, őt és vele együtt a vizek összességét azonban mégsem vetik alá a mindenség Teremtőjének.

Így a pogányok még ha a jeleket jelekként is kezelik, akkor is a teremtett dolgok börtönében maradnak: a teremtmény mindig teremtmény marad. Éppen emiatt a hippói püspök a jelek feloldására használt – főleg a sztoikusok által alkalmazott – mítoszallegorézist is elégtelennek tartja.[537] A teremtmények szolgálatánál már csak egy rosszabb szolgaságot ismer: amikor az emberek magukat a teremtményeket jelölő emberi alkotásokat, képeket és szobrokat (*simulacra manufacta*) imádják. A pogány művészeti alkotásokat tehát általában céltalannak, és emiatt – legalábbis ontológialilag – közönségesnek és csúnyának is ítéli a szerző.[538] A pogány vallásokat minden igyekezetük ellenére teljes zsákutcának tekinti, és a zsidósággal ellentétben mindenestül elveti: a kereszténység feladata itt nem a szolgai hatás megszűntetésével történő felemelésben (*elevare*), hanem – kulturális szinten is – az ilyen jelek kárhoztatásában és eltörlésében (*frustrare et removere*) áll.[539] Ebben a hippói püspök az *Ószövetség*re nyúlik vissza, amely az ilyen hamis jelekben való közösködést paráznaságként (*fornicatio*) elítélte (vö. Jer 3,1–10; Ez 16). Szerzőnk tehát felhívja a figyelmet a főparancsra: a keresztény szabadság

[534] Ld. uo. III,6,10 (CCSL 32, 83).
[535] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 64.
[536] Vö. *De doctrina christiana*, III,7,11 (CCSL 32, 84).
[537] Vö. SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 64.
[538] Vö. *De doctrina christiana*, III,7,11: *„Haec siliqua intra dulce tectorium sonantes lapillos quatit; non est autem hominum, sed porcorum cibus."* (CCSL 32, 84); GRECH, P., *Il terzo libro* 86. Ez a megállapítás új részlettel gazdagítja Ágostonnak a művészeti alkotásokkal kapcsolatos kritikáját, amelyet a világi tudományok értékelésekor fogalmazott meg (vö. *De doctrina christiana*, II,25,39 (CCSL 32, 61)).
[539] Ld. uo. III,8,12 (CCSL 32, 85); GRECH, P., *Il terzo libro* 86–87.

(*christiana libertas*) az élő Isten tiszteletében és szeretetében áll, akinek alkotása mindaz, amiről a pogányok isteneiket mintázták.

2.2. A Szentírás *különböző értelmi rétegeinek viszonya az igaz hithez és erkölcshöz: óvás a túlzó allegorézistől*

2.2.1. Az eredeti írói szándék keresése

Miután Ágoston felhívta a figyelmet a szó szerinti értelemhez, a jelekhez való túlzó ragaszkodás problémájára, rámutat az ezt kiegészítő és ezzel ellentétes irányba mutató túlzás veszélyére is (*adiungenda observatio*), amikor az ember túl könnyen elszakad a jelekben adott konkrét dolgoktól, illetve megfeledkezik a szó szerinti értelemtől.[540] Erre a „megfeledkezésre" a későbbiekben tárgyalt témák alapján a *Szentírás*nak több olyan – főleg ószövetségi – epizódja és kijelentése is sarkallhatja – akár önkéntelenül is – az olvasót, amelyeket önmagában képtelen értelmezni és elfogadni, mert ezek Istenről és a tiszteletben álló emberekről alkotott elképzelésével ellenkeznek.[541] A lelkiismeretes kutatónak azonban törekednie kell a szent szöveg teljes értelmének feltárására, melyen belül keresnie kell a szentíró eredeti szándékát (*intentio auctoris*), érzés- és gondolatvilágát is, hiszen a Szentlélek is ezt az utat választotta üzenete közlésére; és ez még akkor is igaz, ha valljuk, hogy ez a folyamat meghaladhatja az aktuális emberi szerző befogadó és felfogó képességét.[542] Az a tény, hogy Ágoston ennek a problémának külön figyelmet szentel, megkülönbözteti őt a többi „allegoristának" nevezhető exegétától – gondolhatunk itt elsősorban az alexandriai iskola képviselőire. Másrészről viszont az a körülmény, hogy ennek az elcsúszásnak ecsetelésébe nem mélyed el annyira, ahogyan azt a szószerintiség problémájánál láttuk, hanem általános szabályok oldaláról közelíti meg a jelenséget, jelzi, hogy ennek a hermeneutikai elvnek nem tulajdonított akkora

---

[540] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,14–16,24 (CCSL 32, 86–92); GRECH, P., *Il terzo libro* 87.

[541] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,15 (CCSL 32, 86–87); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 157. A nehezen elfogadható részek között talán az egyik legvitatottabb kérdés Izrael ősatyáinak házassági gyakorlata kapcsán merült fel, amelynek történetiségét, illetve szó szerinti értelemben történő elfogadását Ágoston igyekezett logikus érveléssel alátámasztani (vö. *De doctrina christiana*, III,12,20 (CCSL 32, 90)).

[542] Ld. uo. III,27,38: *„…ut ad uoluntatem perueniatur auctoris, per quem Scripturam illam Sanctus operatus est Spiritus…"* (CCSL 32, 100); *Confessiones*, XII,26,36: *„…non possum minus credere de Moyse fidelissimo famulo tuo, quam mihi optarem ac desiderarem abs te dari muneris, si tempore illo natus essem quo ille eoque loci me constituisses, ut per seruitutem cordis ac linguae meae litterae illae dispensarentur…"* (CSEL 33, 337).

jelentőséget, és e tekintetben a gyakorlatban ő maga is hajlott a kompromisszumokra.[543] Ez annak tudható be, hogy megfelelő hitbeli és erkölcsi alapokon ezt a hibát nem tartotta olyan veszélyesnek a keresztény életszemléletre nézve, mint a „betű rabságát".

Ágoston tehát ahelyett, hogy közvetlenül a nehezen emészthető részek, illetve az ilyeneket tartalmazó könyvek mellőzésének és elvetésének problémájával,[544] valamint a szövegbe történő alaptalan belemagyarázásokkal és fékevesztett allegorézissel foglalkozna, inkább mintegy vízválasztóként a litteralizmus és az allegorizmus két véglete között megadja azokat az alapvető szabályokat, amelyek arany középutat jelenthetnek a kiegyensúlyozott és helyes exegézis számára, és megvédhetnek az elcsúszásokkal, illetve szándékos csúsztatásokkal szemben.[545] Ezek a szabályok, amelyek szöveg hiteles tartalmának feltárását hivatottak elősegíteni, és részben már alkalmazásra is kerültek az eredeti jelentésükben álló kétértelmű jelek (*signa ambigua propria*) értelmezésénél, visszavezetnek az I. könyvben a *res*-szel kapcsolatban elmondottakra, és a szerző által erre tett nyílt utalások egyúttal keretezik is a téma tárgyalását a III. könyv 10,14–24,34 szakaszában.[546]

2.2.2. Az ágostoni szöveghűség

Miután fentebb a képletes vagy jelképes értelmű beszédek (*figuratae locutiones*) tartalmát már közelebbről megvizsgáltuk, amikor a túlzó szószerintiség veszélyéről volt szó, most érdemes pillantást vetni arra is, mit jelentett Ágoston számára a litteralizmus, és ez hogyan viszonyult a szöveg elvont, allegorikus jelentéséhez. Míg az alexandriai exegézisben egyértelműen az elvonatkoztatás képessége élvezett elsőséget, és emiatt a szószerintiség felülmúlása, sőt elhagyása jelentette a lelki életre is vonatkozó előrelépést, a hippói püspök mérsékeltebb ebben a tekintetben, és realistább módon, az emberi természetnek, valamint az Ige megtestesülésének mintájára igyekezett a testi-emberi és

[543] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 87.

[544] Ismertek azok a főleg gnosztikus és manicheus szerzők és csoportok, akik különböző megfontolásokból könyveket vagy akár egész könyvcsoportokat hagytak el a *Bibliá*ból. Ezt a kérést azonban Ágoston már korábban, a II. könyvben tisztázta, amikor megadta a kánoniság kritériumait és fel is sorolta a *Szentírás* könyveinek listáját, amelyeknek a *Hetvenes*-fordításban fellelhető szövegét egészében hitelesnek ismerte el (vö. *De doctrina christiana*, II,8,12–13 (CCSL 32, 38–40); uo. II,15,22 (CCSL 32, 47–48)).

[545] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,14: *„Demonstrandus est igitur prius modus inueniendae locutionis, propriane an figurata sit."* (CCSL 32, 86).

[546] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,14: *„…ad dilectionem dei et proximi cognitionemque proficere. De quibus omnibus primo libro dictum est."* (CCSL 32, 86); uo. III,24,34: *„Nam comperto, quod figurata sit, adhibitis regulis rerum, quas in primo libro digessimus…"* (CCSL 32, 97); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 156.

szellemi-isteni összetevőket, azaz a szöveg plasztikusságát és mélyebb jelentését egységben és egyensúlyban kezelni.

Ennek megértésében segítséget jelenthet a zsidó szövegértelmezésben a szerző korára kialakuló két módszertani szemlélet, a *peshat* (פשט) és a *derash* (דרש) viszonya.[547] A *peshat* jelentette a szöveg közvetlenül megragadható, nyilvánvaló értelmét, ami alapvető szerepet játszott a szerző *kifejezett* szándékának (*intentio auctoris*) megállapításában, jóllehet – természetesen – ez nem egyezik meg a modern történetkritika által meghatározott szó szerinti értelemnek. Ehhez társult a *midrash* (מדרש) kiterjedt exegetikai módszertana, amely a szöveg, illetve a benne foglalt kinyilatkoztatás *valódi*, mélyebb, olykor rejtettebb üzenetét kívánta feltárni, ami főleg a szóbeli Törvényben (תורה שבעל-פה), illetve a farizeusi hagyományban gyökerező rabbinikus tanokban tükröződött vissza. Bár a szent szövegek mélyebb jelentéséről alkotott felfogás régtől fogva részét képezte a rabbinikus szövegmagyarázatnak, a *peshat* és a *derash* megkülönböztetése és egymáshoz való – hol ellentétező, hol kiegészítő és egységesítő – viszonyuk története a *Talmud* (Kr. u. II–VI. sz.) megjelenésével vette kezdetét, ami lefedi Ágoston korát is.[548] A hippói püspök hasonlóképpen különböztette meg a szent szövegek kétféle megközelítési módját és értelmét, és ezeket igyekezett organikus egységben kezelni, anélkül, hogy – a főleg az alexandriaiak által megállapított értelmi szintek hierarchiája alatt[549] – a szó szerinti értelem szinte teljesen elsikkadna.[550] Továbbá, ahogyan a *midrash*ok szerzői kifinomult szabályok mentén elemezték a szövegeket, hogy hitelt érdemlő módon eljussanak a hagyományban foglalt hit- és erkölcsbeli ismeretekhez, hasonlóképpen Ágoston is ezt tűzte ki célul, azzal a különbséggel, hogy ennek az Újszövetség talaján a *regula fidei* jelentette a vezérfonalat (*res*). Ágoston tehát igyekszik a litterális és allegorikus értelmezéseket úgy harmonizálni, hogy az egyes szövegek közvetlenül kivehető jelentése állandó alapul szolgáljon az örök és változatlan üzenet megértéséhez. A szöveg közvetlen jelentése így az üdvtörténet távlatában mindig

[547] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 87–88; WEISS HALIVNI, D., *Peshat and Derash. Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*, Oxford University Press, New York–Oxford 1991, 46–78.

[548] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 87; DIÓS, I., art. *Talmud*, in *MKL*, vol. 13, 616.

[549] Órigenész a közvetlenül megragadható, történeti értelmet a *Szentírás* „testeként” értelmezte, amelyet a platonikus dichotómia vagy a Salamon királyra és Pál apostolra visszavezetett (vö. Péld 22,20–21 – a *Vulgata* alapján; 1Tessz 5,23) trichotómia alapján felülmúlnak és lehagynak a *Szentírás* „lelkeként”, illetve „szellemeként” felfogott rejtett és mélyebb jelentések (vö. ORIGENES, *De principiis*, IV,2,4–2,6 (SC 268, 311–327)).

[550] Az alexandriaiak módszerével szemben hangoztatott kritikához hasonló felmerült a *derash*-sal kapcsolatban is, vagyis az, hogy a túlzásba vitt „belelátás” vagy „beleolvasás” (*reading in*) elferdíti, illetve megsemmisíti a szöveg eredeti értelmét, ami hasonlóképpen elősegítette a *peshat* térnyerését (vö. WEISS HALIVNI, D., *Peshat and Derash* 3–6.35–44).

viszonyítási pont marad, még akkor is, amikor a keresztény hívő életére vonatkozó szabállyal ellentétes irányultságot és magatartást közvetítenek bizonyos kijelentések.[551]

Ágoston ezen a ponton eltér Órigenész korábbi felfogásától, mivel a hippói püspöknél – a műfaj vagy a szűkebb szövegösszefüggés alapján kifejezetten képletes, illetve metaforikus beszédek kivételével – a szent szövegnek *mindig* van szó szerinti jelentése, amit azonban a kor és körülmények megfelelő kontextusában kell értelmezni, és *nem kell mindig* a keresztény korra és életre alkalmazni.[552] Így beigazolódik, hogy a kényes és kényelmetlen dolgokat *„a mi okulásunkra írták meg, akik a végső időkben élünk”* (vö. 1Kor 10,11). Mivel a történeti leírásoknak mindig megvan a lényegi tanításra vonatkozó jelentése, a *Szentírás*nak nincs szüksége külön demitologizálásra, amely az egyoldalú allegorézis révén a pogány mítoszok szintjére redukálná a szent szövegeket.[553] A hippói püspök tehát az alexandriaiak vonalán mozog, amikor helyet ad a bibliai szöveg különböző (*„parallel”*) értelmi rétegeinek, de ügyel arra, hogy el ne szakadjon az elbeszélések történetiségétől.[554]

2.2.3. Az egyetemes hit és erkölcs mint a szó szerinti értelem követésének független kritériuma

Ágoston az arisztotelészi realizmus útján a szó szerinti értelemből indul ki, és ettől az úttól általános szabályként akkor látja szükségesnek az eltérést – illetve válik

---

[551] Órigenész a botrányos és ellentmondásos történéseket (σκάνδαλα καὶ προσκόμματα καὶ ἀδύναστα) az isteni Bölcsesség intézkedésének tekinti, amellyel felhívja a figyelmet nemcsak az adott részlet, hanem az egész *Szentírás* mélyebb jelentésére (vö. ORIGENES, *De principiis*, IV,2,9 (SC 268, 334–341)).

[552] Ágoston felfogásában a kontextus nem egyszerűen egy sajátos jelképrendszerben, hanem valós jelrendszerek útján fejeződik ki. Ebből a megfontolásból és szempontból értékelte a II. könyvben a világi tanulmányokat, amelyek közvetlenül az ismeretlen jelek (*signa ignota*) megértésében segítettek, de alapot jelentettek – mind az ismeretlen, mind pedig a kétértelmű – átvitt jelentésű jelek (*signa translata*; *figuratae locutiones*) jelek megértésében (vö. *De doctrina christiana*, II,16,23–24 (CCSL 32, 48–50); uo. II,30,47 (CCSL 32, 65).

[553] Órigenész több alkalommal igyekezett védelmébe venni a bibliai szövegek allegorikus értelmezését a pogány kritikákkal szemben, amely szerint a pogány mítoszoknál használatos filozófiai demitologizálás alkalmazták a keresztények is, hogy a *Biblia* kényelmetlen vagy szégyellnivaló részeit kiretusálják (vö. ORIGENES, *Contra Celsum*, I,17–18, (SC 132), szerk. BORRET, M., Cerf, Paris 1967, 120–123; uo. IV,48–51 (SC 136, 306–317)). Már Platón is utalt a mítoszok allegorikus értelmezésének gyakorlatára, ami ugyanakkor nem véd meg a szó szerinti értelem káros hatásaitól, ezért cenzúrát javasolt a nevelésben (vö. PLATO, *Respublica*, II,377d–378e, in *Platonis Opera*, vol. 4).

[554] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 157; GRECH, P., *Il terzo libro* 88. Van, amikor Ágoston úgy védi meg a közvetlen értelmet, hogy párhuzamosan megalkotja az adott szöveg szó szerinti és allegorikus értelmezését. A teremtéselbeszéléssel kapcsolatban találunk erre példát mind külön műben (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri XII* (CSEL 28/1, 1–456); UŐ, *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (CSEL 28/1, 457–503); *De Genesi contra Manichaeos libri II* (CSEL 91)), mind pedig egy művön belül (vö. *Confessiones*, XI-XIII (CSEL 33, 280–388)).

relevánssá a különbségtétel az értelmezési rétegek között –, amikor a szentírási kijelentések önmagukban (*proprie*) nem egyeztethetők össze az erkölcs tisztaságával (*morum honestas*) és a hit igazságával (*fidei veritas*), amelyek vezérelvként szolgálnak.[555] Értelemszerűen utóbbi esetben az adott szakaszt átvitt értelemben kell felfogni és alkalmazni a keresztény életre. Az erkölcsi tisztaság a főparancs (Mt 22,37–39) megvalósulásában, a keresztény igazság pedig Isten és az ember természetének, illetve a személyeknek igaz ismeretében áll. A megkülönböztetésnek ezt az általános szabályát a legegyetemesebb fogalmakkal jelöli a szerző, hogy meghaladjon minden kortól és helytől függő viszonylagos megközelítést.[556] A hippói püspök nagyon finoman jelzi a különbséget a szabályban foglalt keresztény eszmény objektív és a szubjektív kibontakozás között: a szubjektum szintjén a remény (*spes*) fejezi ki a lelkiismeret számára, hogy ki-ki milyen szinten áll a hiten alapuló ismeretben (*fides*) és szeretetben (*caritas*).[557] Az üdvtörténetbe foglalt kinyilatkoztatás jelzi a remény objektív alapjainak kibontakozását, és egyben megalapozza és szolgálja az egyénben történő megvalósulását (vö. Róm 5,1–5).

Ez a tudás viszont nem minden esetben érhető el közvetlen módon, sőt a hívő részéről folyamatos elmélyülést és kontemplációt kíván a beteljesedett evangéliumi üzenet és az apostoli igehirdetés tartalma is (vö. Jn 16,13). Ezt a közvetettséget magában hordozza a bibliai szöveg is, amikor a korviszonyoknak megfelelően, lépcsőzetesen és épületesen közli az igazságokat. Ágoston rámutat arra, hogy a *Bibliá*ban közölt üdvtörténet jelentős részében megtapasztalható egyfajta részlegesség (*ex parte* – vö. 1Kor 13,9), amelyet a beteljesedés felől nézve az evangélium fényében a hívő ösztönösen és joggal tarthatna elmaradottnak, idegennek, sőt a keresztény felfogással ellentétesnek és botrányosnak. Ugyanakkor éppen az egyetemes igazság követelménye alapján szerzőnk figyelmezteti olvasóit arra a körülményre, hogy az emberek nemcsak arra hajlamosak, hogy a régi korok normáit és szokásait, hanem általában az erkölcsi kérdéseket is koruk szokásai (*consuetudo*) és közfelfogása, és nem a bennük meghúzódó kívánság (*libido*) alapján ítéljék meg.[558] Tehát az ember könnyen ítél részrehajlóan saját kora erkölcsi töredékessége és a *Szentírás*ban szóhoz jutó felfogások között. Ez azzal a komoly

[555] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,14 (CCSL 32, 86).
[556] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 89.
[557] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,14: *„Spes autem sua cuique est in conscientia propria, quemadmodum se sentit ad dilectionem dei et proximi cognitionemque proficere."* (CCSL 32, 86). Érdekes az, ahogyan Ágoston összekapcsolja a remény révén az ismeret és a szeretet típusait.
[558] Ld. uo. III,10,15 (CCSL 32, 86–87).

veszéllyel fenyeget, hogy az olvasó – alaptalanul és olykor önkényesen a saját téves véleményének alátámasztására – képletesen kezdi értelmezni azokat a hitelesnek elismert bibliai kijelentéseket is, amelyek szó szerint értendő dolgok megfontolására hívnak, és ezzel elfedik, sőt el is vetik az üzenet eredeti, hiteles tartalmát.

Ebből kifolyólag Ágoston az igazság keresésének útján ismételten a szeretetet (*caritas*) adja meg hermeneutikai támpontként, amely az üdvtörténetben a Krisztus-eseménnyel érte el tetőfokát (vö. Róm 5,6–8), de aminek jelenléte és megvalósulásának foka eltérő mind az egyén, mind pedig az emberi közösség történetében. Ezen a ponton a szerző új elemként állapítja meg az Isten országa kibontakozásának akadályaként a bűnös vágyakozást (*cupiditas*), vagyis a teremtményekhez való rendetlen viszonyulást.[559] A *Szentírás* lelki értelmezésének alapszabályát úgy határozza meg a hippói püspök, hogy az *vagy* pozitívan az Isten művét szolgáló szeretet megélésére kötelez, *vagy* negatívan a bűnös vágyakozást kárhoztatja, ami romlásba visz.[560] A *Szentírás*, és egyben az egész kinyilatkoztatás időbeli kibontakozását a katolikus hit egyesíti a tanításra nézve, ami a múlt, jelen és jövő viszonylatában a szeretet növekedését és a bűnös vágyakozás kioltását szolgálja.[561] Ahogyan már korábban beszélt a szeretet fajtáiról és rendjéről annak irányai alapján,[562] úgy itt is meghatározza a helyes és helytelen viszonyulás különböző formáit, felelevenítve a dolgok (*res*) megkülönböztetésnél használt *uti–frui* fogalompárt.[563] Mindenekelőtt – a korábban mondottak összegzéseként, de először közvetlen módon – megadja a szeretet (*caritas*) definicióját mint a lélek törekvését (*motus animi*) Isten „élvezetére", valamint önmagunk és mások „élvezetére" Istenért. Ehhez kapcsolódóan úgy határozza meg a bűnös vágyakozást (*cupiditas*), mint ami mellőzi a törekvésen belül az Istennel való kapcsolatot, aki az élvezet végső Tárgyát.[564] A két valóság (*regna*)

[559] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,15 (CCSL 32, 86–87). Korábban Ágoston nem beszélt közvetlenül a szeretet ellentétpárjáról, csak teleológiai szempontból a bűnről mint a szeretetparancsban adott cél elvéséről (vö. uo. I,3,3 (CCSL 32, 8); uo. I,12,12 (CCSL 32, 13)).

[560] Ld. uo. III,10,15: *„Non autem praecipit Scriptura nisi caritatem nec culpat nisi cupiditatem et eo modo informat mores hominum."* (CCSL 32, 87).

[561] Ld. uo. III,10,15: *„Non autem adserit nisi catholicam fidem rebus praeteritis et futuris et praesentibus. Praeteritorum narratio est, futurorum praenuntiatio, praesentium demonstratio; sed omnia haec ad eamdem caritatem nutriendam atque roborandam et cupiditatem uincendam atque exstinguendam ualent."* (CCSL 32, 87). Az idő hármas felosztása és megközelítésnek módjai már korábban, a II. könyvben is szóba kerültek a világi tanulmányok osztályozásánál (ld. uo. II,27,41–30,47 (CCSL 32, 62–65)).

[562] Ld. uo. I,22,20–23,23 (CCSL 32, 16–19).

[563] Ld. uo. III,10,16 (CCSL 32, 87–88); ld. korábban uo. I,3,3–4,4 (CCSL 32, 8).

[564] Ld. uo. III,10,16: *„Caritatem uoco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum."* (CCSL 32, 87). Ágoston eredetileg az élvezet tárgyának egyedül Istent tekintette, míg a teremtményeket az emberi használat körébe sorolta (ld. uo. I,22,20 (CCSL 32, 16–17)), de később az ember

jelenléte reciprocitásban áll egymásban az egyén életében és a világban: amennyiben az egyik növekszik, a másik visszaszorul.[565]

A bűnös kívánság a helyes használat ellen van, és követése valamilyen formában mindig káros. Így a hippói püspöknek az ezekre vonatkozó további felosztása (*partitio*) azon alapszik, hogyan nyilvánul meg az okozott kár: amikor az ember saját lelkét és testét rontja meg, azt nevezi lealacsonyító tettnek, aljasságnak (*flagitium*), amikor embertársáét gaztettnek (*facinus*).[566] Ezeket tekinti a bűnök két nemének (*genera*), amely magába foglalja a bűnök különböző válfajait. E kettő közül az alantas tettek (*flagitia*) eredetükben és megnyilvánulásukban elsőséget élveznek (*priora*), mert ezek a fajta visszaélések arra irányítják a nyomorba jutó lelket, hogy gaztettek (*facinora*) révén másokat használjon fel eszközként bűnös vágyainak kiéléséhez.[567] A *Vallomások*ban szerzőnk annyiban árnyalja ezt a képet, hogy megkülönbözteti a természet ellen való alantasságokat (*flagitia, quae sunt contra naturam*), amilyen például a fajtalanság (*qualia Sodomitarum*), az emberi szokásokba ütközőktől (*flagitia, quae sunt contra mores hominum*).[568] Előbbiek mindig és mindenütt megvetendők és büntetendők, mert Istennel mint a természet Szerzőjével való közösség (*societas*) minden esetben sérül, utóbbiak pedig kerülendők, hogy az eltérő berendezkedésű népek körében ne támadjon zavar és meghasonlás. A népek életébe való beavatkozás csak Isten számára és isteni jogon megengedett, mivel Ő a törvényes uralkodók fölött is Úr, aki megtisztítja és kiigazítja az emberi kereteket, amelyek a bűnös kívánság következtében megromlottak.[569] Mindenkor érvényes marad tehát, hogy a bűnös kívánságok nem képezhetik a szokások és törvények hiteles alapját. Ugyanakkor éppen ezen a láthatatlan alapon előfordulhatnak olyan tettek, amelyek egy-egy emberi közösségen belül a visszaélés látszatát keltik, Isten előtt azonban mégsem számítanak annak, mert elkövetőik nem lépik át természetes és Istentől megszabott jogkörüket a

– önmagunk és mások személyének – használatát az élvezet szintjén is értelmezte (*frui cum delectatione uti*) (ld. uo. I,33,37 (CCSL 32, 27)).

[565] Ld. uo. III,10,16: *„Quanto autem magis regnum cupiditatis destruitur, tanto caritatis augetur."* (CCSL 32, 88). A hippói püspök későbbi történelemfilozófiai művében kétféle szeretetet állít szembe egymással a „földi" és a „mennyei város" eredeteként: az önérdek nélküli szeretetet Isten iránt (*amor Dei usque ad contemptum sui*) és az Istent megvető önszeretet (*amor sui usque ad contemptum Dei*) (vö. *De civitate Dei*, XIV,28 (CCSL 48, 451)).

[566] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,16 (CCSL 32, 87).

[567] Ld. uo. A bűnös önszeretet (*cupiditas*) a nemzetek és egyének történetében leginkább az uralomvágyban (*dominandi libido*) mutatkozik meg (vö. *De civitate Dei*, XIV,28 (CCSL 48, 451)).

[568] Vö. *Confessiones*, III,8,15 (CSEL 33, 56–57).

[569] Ld. uo. III,8,15–16 (CSEL 33, 57–58).

bűnös kívánságnak engedve. Így fordulhat elő, hogy Isten ítélete végeredményben gyakran ellentétes előjelű az emberekével szemben.[570]

A tényleges alantasságokkal és gaztettekkel szemben alkot ellentétpárt a jótékony szeretet (*caritas*) két fő formája, amellyel az ember magának és másoknak is használ: amit önmaga javára megtesz, azt nevezi a szerző haszonnak (*utilitas*), amit másokért, azt jótéteménynek (*beneficentia*). Itt is az önmagára irányuló figyelem az első, mert azzal nem segíthet az ember, amit maga – legalább törekvéseiben (vö. Mt 22,39; 7,12) maga nem birtokol.[571] Tehát végső soron Isten ítélete képezi azt az erkölcsi kritériumot, amely kortól, társadalmi közegtől és az emberi vélekedésektől függetlenül mindig és mindenütt (*semper et ubique*) érvényesek, és a bibliai szöveg értelmét is erre kell visszavezetni.[572] Ennek a mély és hiteles ítélőképességnek a hiányát, illetve sajátjának felszínességét ismerte fel önmagában Ágoston a *Vallomások*ban manicheus korszakára visszatekintve, ami alapján az *Ószövetség* nagyjait ő maga is gonosznak ítélte.[573]

2.2.4. A szeretet birodalmának építése mint az értelmezések egységesítő elve

Ezeknek az általános megfontolásoknak a fényében kezdi el részletezni Ágoston az egyes értelmezéssel kapcsolatos nehézségek feloldását. Mindenekelőtt azt állapítja meg, hogy az Istennel és szentjeivel kapcsolatos durva és kegyetlen dolgokat (*asperum et saevum factu dictuque*) úgy kell értelmezni, hogy azok a háttérben meghúzódó bűnös vágyakozás országának megdöntésére vonatkoznak (*ad cupiditatis regnum destruendum*), aminek át kell adnia helyét a szeretet birodalmának (*regnum caritatis*).[574] Ezt az értelmezési kulcsot Szent Pálnak Isten igazságos ítéletével (*iustum iudicium Dei*) kapcsolatos kijelentésére alapozza (vö. Róm 2,5–9), aki szerint a büntetés azokat sújtja,

---

[570] Ld. uo. III,9,17: *„Multa itaque facta, quae hominibus inprobanda uiderentur, testimonio tuo approbata sunt et multa laudata ab hominibus te teste damnantur, cum saepe se aliter habet species facti et aliter facientis animus atque articulus occulti temporis."* (CSEL 33, 59).

[571] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,16 (CCSL 32, 87–88).

[572] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 89.

[573] Vö. *Confessiones*, III,7,13: *„Et non noueram iustitiam ueram interiorem non ex consuetudine iudicantem, sed ex lege rectissima Dei omnipotentis, qua formarentur mores regionum et dierum pro regionibus et diebus, cum ipsa ubique ac semper esset, non alibi alia nec alias aliter, secundum quam iusti essent Abraham et Isaac et Iacob et Moyses et David et illi omnes laudati ore Dei; sed eos ab imperitis iudicari iniquos, iudicantibus* ex humano die (vö. 1Kor 4,3) *et uniuersos mores humani generis ex parte moris sui metientibus…"* (CSEL 33, 54). – A kritikai kiadásban szereplő *„ex lege lectissima"* helyett az *„ex lege rectissima"* olvasatot vesszük.

[574] Vö. *De doctrina christiana*, III,10,16–11,17 (CCSL 32, 87–88). Ez megfelel az Újszövetség szemléletmódjának, amely szerint a hívek harcaikat nem az emberek módjára, és nem is elsősorban az emberek ellen vívják (vö. 1Kor 10,3–5; Ef 6,10–12).

akik életük során nem szálltak szembe a bűnös kívánsággal. Ellenben azok életében, akik lerombolták magukban a bűn uralmát, a Krisztus keresztrefeszítésével való lelki egyesülés valósul meg (vö. Gal 5,24). Prófétaként Jeremiás is ennek előmozdítására kapott küldetést a nép életében a „gyomláló és irtó" feladatra történő felszólítással (vö. Jer 1,10).

Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy ezt a közvetítést és kapcsolatot az emberi és isteni dolgok között még nem kell feltétlenül képletes és elvont (*figurate*) értelmezésnek tekinteni, még akkor sem, ha maguk az érvelésben felhozott szentírási részletek átvitt értelmű kifejezéseket (*verba translata*) tartalmaznak.[575] Ha ezek sokaságuk és elhelyezkedésük miatt nem fedik el a szöveg értelmét, hanem inkább szemléletesen és világosan kifejezik azt az adott szövegkörnyezetben, nem kell őket fenntartásokkal kezelni. A szerző tehát különbséget tesz a tartalmat kidomborító és az azt elrejtő *figurata locutio* között. Az átvitt értelmű kifejezések számától és elhelyezkedésétől függetlenül is a tartalmat elfedő képletes beszédként (*tota figurata*) értelmezi a hippói püspök azokat a szöveghelyeket, amelyek Istennel és szentjeivel kapcsolatban – a járatlanok számára mindenképpen – aljasnak *tűnő* dolgokat közölnek.[576] Rejtett értelmük ellenére ezeket már nem is pusztán a bűnös vágyakozás felszámolását, hanem a szeretet táplálását szolgálják.

2.3. A Bibliá*ban szereplő különböző tettek és gyakorlatok erkölcsi megítélése: a szó szerinti értelem hitelének védelme*

2.3.1. A közölt tettek mélyebb indítékának és a korviszonyoknak figyelembevétele

Ágoston annak érdekében, hogy az olvasó meg tudja haladni a korviszonyokat, szokásokat és relativizáló értelmezéseket, újabb egyetemes morális alapelvet fektet le: a legtöbb esetben nem önmagukban a dolgok használata vagy megtétele, hanem a cselekvő vágyaként (*libido utentis*) megjelenő belső indíték határozza meg a cselekvés

[575] Vö. *De doctrina christiana*, III,11,17: *„Nisi quia et hic quaedam uerba translata tractantur, sicuti est* ira Dei *et* crucifixerunt*, sed non tam multa sunt uel ita posita, ut obtegant sensum et allegoriam uel aenigma faciant, quam proprie figuratam locutionem uoco."* (CCSL 32, 88). – Saját kiemelés.

[576] Ld. uo. III,12,18: *„Quae autem quasi flagitiosa imperitis uidentur, siue tantum dicta siue etiam facta sunt uel ex Dei persona uel ex hominum, quorum nobis sanctitas commendatur, tota figurata sunt, quorum ad caritatis pastum enucleanda secreta sunt."* (CCSL 32, 88–89).

erkölcsiségét.[577] Ebből kifolyólag, amint az ember bizonyos dolgokat kerülhet mértékletességből vagy babonaságból, bizonyos bevett határok átlépése sem jelent mindjárt hitványságot, hanem adott személynél az adott körülmények között szolgálhat valami mélyebb üzenet jelzésére. Erre szolgál példaként az a magatartás, amivel az Úr Jézus mindenféle kéjvágy nélkül megengedte, hogy egy asszony illatos olajjal megkenje lábait, vagy az a megfontolás, amiből Ozeás próféta prostituálttal lépett házasságra (vö. Oz 1,2).[578] Bár a hippói püspök egy nagyon szemléletes és a hagyományba illeszkedő allegorikus értelmezést fűz Jézus megkenésének leírásához, éppen az erkölcsi háttér tisztázásának módszere bizonyítja, hogy mindvégig ki akar és ki is tart annak szó szerinti értelme, illetve a történeti hűség mellett:[579] az asszony szeretete és tisztelete jeleként megkente Jézust, amit Jézus el is fogadott.[580] A szó szerinti leírást – miként azt a későbbiekben szerzőnk egyértelműen kijelenti – csakis a keresztény hittel és erkölccsel nem összeegyeztethető esetekben lehet elvetni. Nem tekinthető ezért helytállónak Adamik Tamásnak az említett példára alapozott azon következtetése, *„hogy a jelelméletet azért dolgozta ki Augustinus, hogy általa lehetővé tegye – tudományosan is – a Biblia átvitt értelmezését”*.[581] A tudományosság ugyanis éppen azt diktálja, hogy a kézenfekvő adatokat a lehető legmesszebbmenőkig vegyük számításba. Ezt szolgálta a szó szerinti értelem – modern fogalommal élve – „dialektikus” használata, ami a keresztény hitrendszer előfeltétele (*praemissa*) alapján a kinyilatkoztatás történetiségéből indult ki.

Ebből kifolyólag Ágoston számára a keresztény exegézis tudományosságának egyik fő kritériuma az volt, hogy a pogány mítoszokkal ellentétben a *Biblia* allegorikus magyarázata során is szem előtt tartja a leírt események és jelenségek tényszerűségét.[582] Egyéb bibliai szakaszok történeti hitelességének védelme mellett,[583] ez a megfontolás is

[577] Ld. uo. III,12,18 (CCSL 32, 89). Általános példaként hozza a szerző a meztelenséget, ami mást jelent egy lakomán, és mást egy fürdőben.
[578] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,18 (CCSL 32, 89).
[579] Vö. DROBNER, H.R., *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel* Una Persona, De Gruyter Brill, Leiden 1986, 83–86.
[580] Ágoston nem részletezi pontosan, hogy a bűnös asszony részéről történt megkenésről (vö. Lk 7,36–38), vagy a betániai megkenésről van-e szó Jézus szenvedése előtt: Máté és Márk evangéliumában az asszony Jézus fejére önti a kenetet (vö. Mt 26,6–7; Mk 14,3), míg Jánosnál Mária Jézus lábát keni meg (vö. Jn 12,1–7). A láb és az illat hangsúlyozása és a hozzájuk fűzött allegorikus magyarázat alapján a hippói püspök valószínűleg az utóbbi, jánosi leírásra gondolt (vö. *In Evangelium Ioannis*, L,6–7 (CCSL 36, 435–436)).
[581] Vö. ADAMIK, T., *Római irodalom* 802.
[582] Vö. FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions* 26.
[583] Ágoston például Porphüriosz († Kr. u. 304 körül) kritikájára válaszolva Jónás próféta történetéhez úgy kapcsolja hozzá az allegorikus értelmet, hogy a leírás történetiségét is védelmébe veszi (vö. *Epistula CII*, 30–37 (CSEL 34/2, 544–578, 570–577); FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions* 32–34).

közrejátszhatott abban, hogy a hippói püspök az *Első teremtéselbeszélés*nek a *Vallomások* XIII. könyvében közölt allegorikus kibontását megelőzően a XI–XII. könyvekben az említett bibliai szakasznak előbb szó szerinti, filozófiai-kozmológiai értelmét kutatja.

A szó szerinti értelem hitelét kikezdő félreértések elkerülése végett tehát a *Szentírás*ban a hely, a kor és a személy vonatkozásában is körültekintőnek kell lennie az olvasónak, nehogy elhamarkodottan mondjon ítéletet egy-egy helyzettel kapcsolatban. Az általánosan érvényes elképzelések olykor teljesen ellentmondanak a közölt esetek valós erkölcsi értékének, amit az ételhez való viszonyulással szemléltet a szerző.[584] Általában igaz, hogy az ember az étkezésben is törekedjen az egyszerűségre, viszont ahogyan a jó ételt el lehet fogyasztani falánkság nélkül (vö. Lk 24,42), úgy a hitványra is lehet bűnösen vágyakozni, amint azt Ézsau esetében látjuk (vö. Ter 25,29–34): önmagában az egyszerű étel fogyasztása nem jelent erkölcsi fölényt, mert akkor az állatok is versenyre kelhetnének velünk az önmegtagadásban.[585] Nem szabad tehát pusztán a cselekvés tárgyából (*ex rerum natura*) ítélni, hanem meg kell vizsgálni annak okát és a cselekvő törekvését (*ex causa utendi et modo appetendi*).

A cselekvés mélyebb indítékának megítéléséhez kapcsolódik a korviszony vizsgálata: előfordul, hogy az, ami bizonyos időszakban megengedett volt, az az aktualitását elveszítve már nem lehet más csak bűnös, és ezért elfogadhatatlan. Erre példa a zsidó ősatyák többnejűsége: a régi üdvrendben Isten országának kibontakozása, amely az eljövendő javak előképe volt (vö. Zsid 10,1), az izraeliták számbeli gyarapodásának függvényében valósult meg.[586] Az elegendő számú utód érdekében (*sufficiendae prolis causa*), a hasznosság (*utilitas*) elve alapján elfogadott volt, hogy egy férfinak több felesége és mellékfelesége legyen, hiszen így a terméketlenség emberileg kiküszöbölhetőbbé vált (vö. Ter 16,1–3; 30,1–4), és akár párhuzamosan is születhettek újabb utódok.[587] Mivel az anyaság csak szukcesszíven bontakozhat ki, a nők esetében a többférjűség ilyen haszonnal nem járt, így az mindig csak a mértéktelen vágyak

[584] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,19 (CCSL 32, 89–90). A magatartásformák és a személyek tulajdonságainak egybevetése elengedhetetlen a helyes értelmezéshez (*aptum/ineptum*) (vö. DROBNER, H.R., *Person-Exegese und Christologie bei Augustinus* 25–27).

[585] Ézsaunak az elsőszülöttségi jog árán szerzett ételét lelki értelemben a bálványimádásra vonatkoztatja Ágoston (vö. *Confessiones*, VII,9,15 (CSEL 33, 156)), mely a páli *„istenük a hasuk”* kijelentésre vezethető vissza (vö. Fil 3,19).

[586] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,20 (CCSL 32, 90). Hasonlóképpen védelmébe veszi a pátriárkai gyakorlatot *a házasság méltóságáról* írt erkölcsteológiai művében (401) (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De bono coniugali liber unus*, 17,19 (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV, Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 185–231, 213).

[587] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,20 (CCSL 32, 90); *De bono coniugali*, 15,17 (CSEL 41, 209–210).

kielégítésére szolgálhatott (*meretricia turpitudo*), amely megnyilvánulhat nemcsak a vagyon hajhászásában, hanem az utódok utáni vágyban is (vö. Ter 30,9–24).[588] Krisztus eljövetelét követően (*hoc tempore*) viszont már a férfiak többnejűségének sincs elégséges morális alapja ahhoz, hogy ne a bűnös kívánság uralkodjék rajta, és így a keresztények számára elfogadható és követhető legyen.[589] Tehát, bár az említett korviszonyok alapján nem kell megbotránkoznunk a *Szentírás* ilyen és ehhez hasonló közlésein, mivel ezeket szó szerinti értelmükben nem követhetjük, Ágoston jogosnak látja, hogy a keresztények a beteljesedés felöl nézve prófétai és átvitt értelemben is magyarázzák őket a konkrét cselekvés számára, amelynek célja a szeretet parancsának (vö. Mt 22,37–40) megvalósulása.[590]

A korviszonyok és azok változásának figyelembevétele hozzátartozik az eredeti közlés korrekt megítéléséhez, ami az antiokhiaiak kritikájával szemben megadja az erkölcsi alapot a szövegre épülő egyéb értelmezések számára, amelyekkel pozitív irányt vehet az alantasság elleni küzdelem.[591] Természetesen, ahol a szó szerinti értelem változatlanul megfelel a bevett erkölcsi normáknak a hasznosság (*utilitas*) vagy a jótékonyság (*beneficentia*) szempontjából, ott is lehetséges, de nem feltétlenül szükséges prófétai magyarázatot keresni.[592] Ágoston ezzel is megerősíti a szöveg közvetlenül megragadható jelentését (*peshat*), és minimalizálja az értelmezési szintek között kialakuló feszültségek és szükségtelen kétértelműségek lehetőségét.

---

[588] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,20 (CCSL 32, 90); *De bono coniugali*, 17,20 (CSEL 41, 213).

[589] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,20: *„In huiuscemodi moribus quidquid illorum temporum sancti non libidinose faciebant, quamuis ea facerent, quae hoc tempore nisi per libidinem fieri non possunt, non culpat Scriptura."* (CCSL 32, 90); *De bono coniugali*, 17,19: *„In istis [i.e. Christianis] enim carnale est ipsum desiderium filiorum; in illis [i.e. Patriarchis] autem spiritale erat, quia sacramento illius temporis congruebat. Nunc quippe nullus pietate perfectus filios habere nisi spiritaliter quaerit; tunc vero ipsius pietatis erat operatio etiam carnaliter filios propagare…"* (CSEL 41, 212–213). Az üdvtörténeti korszakok változásán túl az új, lelki ember vonásaként a bűnös vágyak megfékezését szolgáló önmegtartóztatás (*continentia*) eszménye is kontrasztba állítja a korábban megengedett gyakorlatot a keresztény házassággal (ld. uo. 8,8 (CSEL 41, 198)).

[590] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,20: *„Et quicquid ibi tale narratur, non solum historice ac proprie, sed etiam figurate ac prophetice acceptum interpretandum est usque in finem illum caritatis siue Dei siue proximi siue utriusque."* (CCSL 32, 90).

[591] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 90. Ágoston a korszakok erkölcsi felfogás alapján történő egyfajta pozitív változását véli felismerni a példaként felhozott római öltözködési illem alakulásában: míg korábban megvetették a bokáig leérő és ujjas ruhák viselését, később az illendőség ezeknek a szemérmesebbnek tűnő ruháknak használatát írta elő. Ebben az esetben a kortársak szokása pozitív mércévé válik, amely segít a dolgok megfelelő használatával gátat vetni a bűnös vágyakozásnak (vö. *De doctrina christiana*, III,12,20 (CCSL 32, 90)).

[592] Vö. *De doctrina christiana*, III,13,21 (CCSL 32, 90).

2.3.2. Az egyetemes erkölcsi elvek szerepe a relativizmus kivédésében

A bevett szokások és gyakorlatok nemcsak koronként, *diakronikusan* lehetnek nagyon eltérőek – akár egyazon nép történetén belül –, hanem egyidejűleg, *szinkronikusan* is jelentős különbségek mutatkozhatnak népek vagy tájegységek között. A körülmények megfelelő ismerete és kellő belátás nélkül ez a fajta idegenkedés, ami ugyanúgy meglehet mások részéről a mi felfogásunk és hagyományaink felé, gyanút és megalapozatlan vádakat ébreszthet az emberben az erkölcsileg elfogadható gyakorlatok tekintetében is.[593] Ugyanakkor más, felvilágosultabb emberek a szokásokban mutatkozó eltéréseket és változatosságot látva arra a téves következtetésre jutottak, hogy nem létezik önmagában mindenkire vonatkozó igazság és norma, hanem külön minden népnek egyedi életrend felel meg.[594] Mivel azonban az igazságosságnak változatlannak, vagyis mindenkire egyaránt vonatkozónak kell lennie, így lényegileg ennek létezését is tagadják.[595] Ezt a tévedést egy Tóbiás könyvéből vett egyetemes erkölcsi elvvel rögtön cáfolja is a hippói püspök: *„amit magadnak nem szeretnél, azt másnak se tedd”* (Tób 4,15/16). Az igazságosságnak ezt az elvét aztán úgy tökéletesíti, hogy alkalmazza a szeretet nagy parancsára (vö. Mt 22,37–39), mert *„a szeretet nem tesz rosszat a*

---

[593] Ld. uo. III,14,22 (CCSL 32, 91). Ágoston a II. könyvben beszél mind a nem babonás, emberi és az anyagi világ megtapasztalásához tartozó, nem emberi tanok szerepéről és értékéről. Ezeknek részét képezhetik az idegen népek életvitele (*usus vitae*), történelme (*historia*), néprajza (ld. uo. II,25,38–29,45 (CCSL 32, 60–64)).

[594] A hippói püspök ezeket az embereket *„szendergőknek”* (*quidam dormitantes*) nevezik, akik bár nem az ostobaság mély álmát alusszák, de nem is ébredtek fel a Bölcsesség világosságára (vö. uo. III,14,22 (CCSL 32, 91)). Az erkölcsi relativizmus itt megfogalmazott tétele több forrásra is visszavezethető: származhatott a történész Hérodotosztól (Kr. e. 425), aki több nép szokásait is megfigyelte, a szofistáktól, úgymint Prótagorasz († Kr. e. 410), akinek *homo mensura* tételét már Platón is kritizálta az érzéki megismeréssel kapcsolatban (vö. PLATO, *Theaetetus*, 151e–186e, in *Platonis Opera*, vol. 1, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1953; magyar fordítása: PLATÓN, *Theaitétosz* (ford. BÁRÁNY, I.), Atlantisz, Budapest 2001), vagy Gorgiász (Kr. e. 380 körül) tanítványa, Kalliklész, aki megkérdőjelezi az igazságosság természettel való kapcsolatát, és azt puszta társadalmi egyezménynek tekinti (vö. PLATO, *Gorgias*, 482c–492b, in *Platonis Opera*, vol. 3, szerk. BURNET, I., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1954; magyar fordítása: PLATÓN, *Gorgiasz* (ford. HORVÁTH, J.), Atlantisz, Budapest 1998) vagy Thraszümakhosz (Kr. e. 400 körül), aki szerint az igazságosság az erősebbek érdekéhez igazodik (vö. PLATO, *Respublica*, I,336b–354a, in *Platonis Opera*, vol. 4.), de származhatott a későbbi szkeptikusoktól is, akik az ítélet felfüggesztését hirdették a dogmákkal szemben (vö. *Confessiones*, VI,11,18: *„O magni uiri Academici! Nihil ad agendam uitam certi conprehendi potest.”* (CSEL 33, 132); SEXTUS EMPIRICUS, *Pyrrhonianum institutionum liber III*, I,14,36–39, in *Sexti Empirici Opera*, vol. 1, szerk. MUTSCHMANN, H., B.G. Teubner Verlag, Lipsia 1912, 12–13; magyar fordítása: SEXTUS EMPIRICUS, *A pürrhonizmus alapvonalai* (ford. KENDEFFY, G.), in *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*, Atlantisz, Budapest 1998, 170–374). Utóbbiakkal a fiatal Ágoston is ismeretelméleti vitába szállt (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Contra Academicos libri III*, II,5,12; 8,20; III,5,11; 14,30 (CSEL 63), szerk. KNÖLL, P., Academia Litterarum Vindobonensis, Hölder–Pichler–Tempsky, Vindobona–Lipsia 1922, 1–81, 32.37–38.53–54.69–70; magyar fordítása: AURELIUS AUGUSTINUS, *Az akadémikusok ellen* (ford. BOLBERITZ, P.), in AURELIUS AUGUSTINUS, *Fiatalkori párbeszédek* (ÓÍ 11), szerk. VANYÓ, L, SzIT, Budapest 1986, 15–101.).

[595] Vö. PLATO, *Respublica*, V,478e–480, in *Platonis Opera*, vol. 4.

felebarátnak" (Róm 13,10). Az igazságosságban ugyanis elsősorban a tettek és javak, a szeretetben viszont a személyek számítanak, amit jól szemléltet a hajlékban okozott kár példájának az Isten hajlékára, vagyis az emberre történő átvitele (vö. 1Kor 3,17; Ef 2,22). Isten szeretetében megszűnnek az aljasságok (*flagitia*), amik önmagunkban okoznak kárt, a felebaráti szeretetben pedig a gaztettek (*facinora*), amik másokat sértenek.[596]

A lelki, képletes értelmezésnek nincs tehát más célja, mint feltárni és kidomborítani a szövegeknek ezt a magasabb rendű, evangéliumi értelmét, amit könnyen elfedhet a közvetlen értelem, illetve az emberi konvenciók alapján meghozott ítélet, ami ott is bűnt láthat, ahol valójában egy mélyebb üzenet közvetítéséről van szó. Az átvitt értelmezés *terminus a quo*-ja a bűnös vágyakozás zsarnokságával való szembesülés, és leszámolás azzal, amivel a keresztény hívő nem azonosulhat (*eversa tyrannide cupiditatis*), a *terminus ad quem*-je pedig a szeretet birodalmának építésére szolgáló tanulság vagy tanítás leszűrése (*ad regnum caritatis*).[597] Amennyiben a szó szerinti és történelmi értelem önmagában is (*proprie*) – az eltérő korviszonyok figyelembevétele, valamint az olvasó saját korszellemének és felfogásának kritikus vizsgálata után – képes ezt a legfőbb célt szolgálni, ezt kell mérvadónak tekinteni: nem szükséges átvitt értelmet feltételezni a szövegben. Ugyanígy meg kell tartani a szószerintiséget az előírásokra (*praeceptiva locutio*) vonatkozólag, amikor azok a rossz dolgoktól tiltanak, vagy jó dolgokra köteleznek.[598] Viszont amennyiben a szöveg közvetlen értelme alkalmatlan és helytelen tettre utasítana, vagy épületes dolgot tiltana, szükségessé válik az igazság, igazságosság és szeretet mélyebb szinten történő kutatása.[599]

2.3.3. Újszövetségi példák a mondottak helyes kontextusba helyezésére

Ágoston a várakozásokkal ellentétben nem ószövetségi, hanem újszövetségi példákból indul ki, rámutatva arra, hogy az *Ószövetség* elvetésének gnosztikus és manicheus gyakorlata nem mentesíti az embert az ilyen jellegű értelmezési problémáktól. Így például Jézus megváltó kereszthalálának és feltámadásának kontextusában kell értelmezni az Ő testének és vérének fogyasztására vonatkozó felhívást (vö. Jn 6,53–56),

[596] Vö. *De doctrina christiana*, III,14,22 (CCSL 32, 91).
[597] Ld. uo. III,15,23: *„Seruabitur ergo* in locutionibus figuratis *regula huiusmodi, ut tam diu uersetur diligenti consideratione quod legitur, donec ad regnum caritatis interpretatio perducatur."* (CCSL 32, 91). – Saját kiemelés. Vö. PRESS, G.A., *The Content and Argument* 176–177.
[598] Vö. *De doctrina christiana*, III,16,24 (CCSL 32, 91–92).
[599] Ld. uo.; GRECH, P., *Il terzo libro* 90–91.

melyeket a hívő valóságosan csak az utolsó vacsora nyomán az Eucharisztia szentségi színei alatt vehet magához. Ezt az önmagában – különösen a zsidók számára – botrányos aktust itt képes beszédként alkalmazza a szerző a szenvedés misztériumába történő belépésre: a szó szerinti és a tisztán lelki értelem összekötéséhez szükség van magának a szentségnek testileg is adott való valóságára.[600] Az ezt követő példánál a szövegkörnyezetre is figyelmet fordít a hippói püspök, és megállapítja, hogy a szeretet gyakorlására vonatkozó parancsot nehezen vagy egyáltalán nem követheti ellenséges, ártó magatartás: ha két irányba történhet értelmezés, a jótétemény javára kell döntenünk.[601] Így egyértelmű, hogy az ellenséggel szembeni jóindulattal és jótettel nem valódi vagy – képletesen véve – ártó *parazsat gyűjtünk az ellenséges ember fejére* (vö. Róm 12,20), hanem az égető bánat tüzét szítjuk fel lelkében (*urentes paenitentiae gemitus*), hogy olyannak akar ártani, aki jó hozzá. Ez így gőgjéből való megtérésére és lelkének javára szolgál. Paradox módon ugyancsak a lélek java domborodik ki azon jézusi mondásból, hogy *„aki szereti lelkét, elveszíti azt”* (vö. Jn 12,25): nem az veszíti el lelkét, aki helyes élve igyekszik megőrizni életét, hanem akinek a világ mulandó javaiban merül ki élete. Végül egy *Ószövetség*ből származó intelemnél (vö. Sir 12,4) megmagyarázza, hogy az valójában nem a bűnös, hanem az általa hordozott bűn felkarolását tiltja meg, ami így nem mond ellent az irgalmasságnak.

Ismételten a közvetlen értelem védelmében, illetve a túlzásba eső allegorézis kivédésére, Ágoston felhívja a figyelmet arra, hogy a lelki élet magasabb fokán álló személyek (*in meliori gradu spiritalis vitae*) – vagy a magukat ilyennek tartó személyek – sokszor azokban a szentírási részekben is átvitt, lelki értelmet keresnek, amit nem nekik jegyeztek le.[602] Szerzőnk ezzel kritikának veti alá azt az órigenészi felfogást, hogy minden sugalmazott szöveg több szintű értelmet hordoz, amivel mindenkihez szól, csak sokszor egymástól független értelmezési szinteken. A hippói püspök ettől realistább: a *Biblia* tartalmi megértése, a benne való jártasság lelki szintjei alapján nem szükséges a híveket különböző csoportokra osztani,[603] hanem sokkal inkább a közlés oszlik meg,

---

[600] Vö. *De doctrina christiana*, III,16,24 (CCSL 32, 92). A későbbiekben (415 körül), amikor nem a felhívást kiragadva, hanem átfogóan beszél a kérdésről: *„quomodo possit Dominus carnem suam dare ad manducandum”*, nyíltan beszél az Úr asztaláról (*mensa Domini*), valamint az Eucharisztia szentségének üdvös vételéről (vö. *In Evangelium Ioannis*, XXVI,15–18 (CCSL 36, 267–268)).

[601] Vö. *De doctrina christiana*, III,16,24 (CCSL 32, 92).

[602] Ld. uo. III,17,25 (CCSL 32, 92–93).

[603] Órigenész – talán némiképp a gnósztikusokkal folytatott szellemi párbeszéd hatására – a lelki előrehaladás, valamint a *Szentírás* értelmi rétegeihez mint egyfajta lelki táplálékhoz való hozzáférés alapján a híveknek három csoportját különböztette meg: *simpliciores* vagy *incipientes*, *progredientes* és *perfecti*. Utóbbiak képesek felfogni Isten rejtett bölcsességét (vö. 1Kor 2,6–7). A mélyebb kinyilatkoztatás – a

aszerint, hogy sajátos lelki életük és életállapotuk alapján a *Szentírás* tanításából mi vonatkozik rájuk. Ezzel a szerző a korszakok és népek eltérő konvencióin túl, rámutat az egyes emberek életvitelében megmutatkozó különbségek figyelembevételének fontosságára a *Szentírás* értelmezése és értelmének alkalmazása terén. Példaként a házasokra vonatkozó előírásokra hivatkozik, amit a lelkileg tökéletesebbnek számító celebsz életállapotot választó híveknek nem kell átvitt értelemben magyarázni.[604] A *Szentírás* elég terjedelmes ahhoz, hogy a hívek különböző csoportjaihoz, illetve a betű mögött felfedezni vélt mélyebb misztériumokról külön és közvetlenebb formában szóljon. Ezen kívül pedig nagyobb gondoskodás mutatkozik meg a kinyilatkoztató Isten részéről abban, hogy az Egyháznak mint Krisztus titokzatos Testének tagjait nem kezeli egy szinten, nem uniformizálja őket (vö. 1Kor 12,12–28), hanem az általános normákon túl minden tagját a saját hivatásának és lelki előmenetelének szintjén kezeli és erősíti meg.[605] Megmutatkozik tehát a józanság és önmérséklet etikai szerepe a kiegyensúlyozott exegézisben: az egyes szövegek keresztény alkalmazhatóságában segítséget jelentő allegorézissel is visszafogottan kell bánni.[606]

2.3.4. Erkölcsi dilemmák az *Ószövetség*gel kapcsolatban: a tettek motivációi

A képletes és a szó szerinti értelmezés határát súrolja sok ószövetségi beszámoló, amihez visszaível Ágoston eszmefuttatása. Természetes, hogy az ősatyák több gyakorlata a saját koruk körülményei között tényszerűen is elfogadhatónak mondható, a Krisztus után élő emberek viszont ezeket a szokásokat nem követhetik a bennük meghúzódó bűnös vágyak dominanciája miatt (*dominante cupiditate*), és saját bűnös felfogásukat és életvitelüket sem igazolhatják segítségükkel (*satellitium quaerente*).[607] A keresztények

gnósztikusokkal ellentétben – csak annyiban rejtetett, ki mennyire képes hozzáférni ugyanazon bibliai szöveg mögött, egyébként az apostoli hagyományból ismert tudás minden megkereszteltnek hozzáférhető (vö. ORIGENES, *De principiis*, IV,2,4 (SC 268, 310–317)).

[604] Vö. *De doctrina christiana*, III,17,25 (CCSL 32, 93). Érdekes módon az Isten országáért vállalt nőtlenségre pont azzal a jézusi kijelentéssel hivatkozik Ágoston (vö. Mt 19,12: *„akik magukat férfiatlanították a mennyek országáért”*), amit Órigenész nem képletes, hanem szó szerinti értelemben hajtott magán végre (vö. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica libri X*, VI,8,1–3 (SC 41), szerk. BARDY, G., Cerf, Paris 1955, 95–96; magyar fordítása: *Caesareai Euszebiosz Egyháztörténete* (ÓKÍ 3) (ford. BAÁN, I.), szerk. BOROS, I.–PERENDY, L.–TAKÁCS, L., SzIT, Budapest 2020).

[605] Vö. *De doctrina christiana*, III,17,25: *„Erit igitur etiam hoc in obseruationibus intellegendarum Scripturarum, ut sciamus alia omnibus communiter praecipi, alia singulis quibusque generibus personarum, ut non solum ad uniuersum statum ualetudinis, sed etiam ad suam cuiusque membri propriam infirmitatem medicina perueniat.”* (CCSL 32, 93).

[606] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 158.

[607] Vö. *De doctrina christiana*, III,18,26 (CCSL 32, 93).

(*spei bonae homines*) számára ezek az esetek elsősorban pedagógiai célt szolgálnak: a különböző cselekvésformák és szokások szeretetben történő szemlélése mélyebb megértéshez segíthet bennünket, amivel felismerhetjük saját és mások magatartásának hasznos és káros elemeit és mozgatórugóit, ezáltal elkerülhetjük, hogy egyoldalúan és tévesen ítéljük meg azokat.

A szerző itt a szándékokat mérlegre téve összehasonlítja a pátriárkák – már korábban is vizsgált – többnejűségének erkölcsiségét a keresztények közötti monogám kapcsolatban jelentkező visszásságokkal: amíg ugyanis előbbi a kor körülményeihez alkalmazkodva az utódnemzés tisztes céljából több asszony termékenységét használta fel (*uti*), utóbbi esetében a házasfelek gyakran visszaélnek egymással (*abuti*), amikor pusztán a másik testének élvezetében (*frui*) saját vágyaik kielégítésére korlátozzák kapcsolatukat.[608] Ágoston ennek fényében tökéletesebbnek tartja a több asszonnyal élő ősatyákat, mint azokat a kereszténye̊ket, akiknek állhatatlanságuk miatt Pál apostol megengedte (*secundum veniam*), hogy testi vágyaikat a monogám házasság rendezett keretei között kiélhessék (vö. 1Kor 7,2.6). Emiatt a hippói püspök bölcsnek nevezi a pátriárkákat, mivel hordozták *minden erények anyját*, a józanságot (*frugalitas*), más szóval a mértékletességet (*modestia*, *temperantia*): nem az élvezetet keresték, hanem a cselekedetek célszerű értelmét, valamint a lélek és a test hasznát.[609] Ágoston utódnemzésre való tiszta törekvésükre hivatkozva (vö. Tób 8,7–10) úgy véli, hogy az Újszövetségben (*iam non mittendi sed colligendi lapides tempus* – vö. Préd 3,5) már ők is – közvetlenebb módon – nőtlenségükkel szolgálták volna Isten országának kibontakozását.[610] Ez a fajta mértékletességben gyökerező és tiszta szándéktól vezérelt szabadság (*libertas*), amelyben több asszonnyal élve sem nem üti fel fejét a vágyakozás, képtelenségnek tűnik azok szemében, akiket foglyul ejtett az érzékiség (*laqueis libidinis obstricti*), és nemcsak a házasságon kívül, hanem monogám házasságuk tisztes keretei között is szabadosságuk rabjai (*licentia servilis*).[611]

---

[608] Ld. uo. III,18,27 (CCSL 32, 93–94). Az ószövetségi többnejűség témájának komolysága tükröződik abból, hogy Ágoston érvelése során többször előkerül (ld. uo. III,12,20 (CCSL 32, 90)). A dolgok *uti–frui* etikai megkülönböztetésének elve az I. könyv módszertani alapját adta (ld. uo. I,3,3–4,4 (CCSL 32, 8)).

[609] Ld. uo. III,18,27 (CCSL 32, 94); *De beata vita*, 4,31 (CSEL 63, 112–113); CICERO, M.T., *Pro Rege Deiotaro*, 9,26, in *Cicero's Caesarian Speeches. A Stylistic Commentary*, szerk. GOTOFF, H.C., University of North Carolina Press, Chapel Hill 1993, 185–197, 192.

[610] Vö. *De doctrina christiana*, III,18,27 (CCSL 32, 94).

[611] Ld. uo. III,19,28 (CCSL 32, 94). Szerzőnk a *Vallomások*ban beszél a testiséggel való terhelt viszonyáról (vö. *Confessiones*, X,30,41–42 (CSEL 33, 257–258)).

Jóllehet az érzékiségtől való mentességük alapján dicséretet érdemelnének a régiek, vannak, akik egy másik *vitium*, a gőg (*superbia*) felébresztésének veszélye ürügyén megtagadják ezt az erényes emberektől, mivel sokszor éppen ők maguk nem tudják helyesen kezelni a hozzájuk intézett felemelő dicséretet vagy lesújtó elmarasztalást, ami bűnbe viszi őket.[612] A sztoikus etika nyomán a hippói püspök azt hirdeti, hogy a bölcs embernek immunissá kell válnia az emberektől jövő pozitív vagy negatív véleményekkel vagy indulatokkal szemben, hogy el ne veszítse élete felett az uralmat, és a bűnök útvesztőiben hajótörést ne szenvedjen.[613] A szerző itt először az apostolok állhatatosságára (*temperantia*) hivatkozik, akik függetleníteni tudták magukat az emberek ítéletétől, és éppen úgy ellen tudtak állni a hiúság kísértésének küldetésüket során, ahogyan az előttük élt ősatyák az érzékiségnek több asszony mellett is.[614]

Aztán továbbmegy egy újabb *vitium*nak, a haragnak és gyűlöletnek (*odium*) való ellenállás esetére, ami szintén könnyen befészkeli magát a felszínes gondolkodású és életű emberek szívébe, mégis Dávid király képes volt félretenni az őt ért súlyos sérelmet, amit fiának, Absalomnak a mellékfeleségeivel elkövetett bűne jelentett (vö. 2Sám 16,20–22), és szülői szeretetében nem önmaga miatt kesergett fia halálán (vö. 2Sám 19,1–7), hanem azért, mert annak így nem maradt ideje a bűnbánatra, ami súlyos bűnei miatt bizonytalanná tette túlvilági sorsát.[615] Ezt az eredeti kontextustól elszakadó, talán üdvtörténeti szempontból anakronisztikus megfontolást egy másik eset hasonlóan elvont értelmezésével igazolja a szerző: Dávid király Batsebától született, ártatlanul meghalt

---

[612] Vö. *De doctrina christiana*, III,19,29 (CCSL 32, 94–95). Ágoston a *Vallomások*ban beszél a kevélység, a dicséretek és az önszeretet téren tapasztalt gyengeségéről (vö. *Confessiones*, X,36,58–39,64 (CSEL 33, 270–275)), és arról, hogy megtérésének kezdetén milyen nehéz volt számára a világról való lemondás (ld. uo. VIII,7,17 (CSEL 33, 184–185)).

[613] Vö. *De doctrina christiana*, III,19,29: *„… qua ita leues fiunt, ut eos rumoris aura, siue quae prospera, siue quae adversa existimatur, in quaslibet inuehat uoragines flagitiorum aut in facinorum etiam saxa conlidat."* (CCSL 32, 94–95).

[614] Ld. uo. III,20,29 (CCSL 32, 95). Ebből arra lehet következtetni, hogy Ágoston szemében az önmérséklet erénye nemcsak az érzékiség, hanem minden egyéb rendezetlen vágy és kívánság megzabolázását is magába foglalja, amihez kegyelmi megtisztulásra és megerősítésre van szükség (vö. *Confessiones*, X,41,66 (CSEL 33, 277); uo. X,43,69 (CSEL 33, 278–279)).

[615] Vö. *De doctrina christiana*, III,20,30–21,30 (CCSL 32, 95). A nászház meggyalázásának Absalom többi bűntette közüli kiemelésével a szerző ismételten hangsúlyozza az érzékiség romboló hatását, valamint a többi bűnös vággyal és indulattal való kapcsolatát. Ne feledjük, hogy Absalom volt az, aki még mielőtt nyíltan fellázadt apja ellen (vö. 2Sám 15), saját testvérének, Amnonnak nem kegyelmezett, aki meggyalázta nővérét, Támárt (vö. 2Sám 13). Absalommal ellentétben Isten időt adott Ágostonnak a bűnbánatra, és Mónika ki tudta esdeni fia életében azt, amit Dávid király nem (vö. *Confessiones*, III,11,19–12,21 (CSEL 33, 60–63); uo. V,7,13: *„Manus enim tuae, deus meus, in abdito prouidentiae tuae non deserebant animam meam, et de sanguine cordis matris meae per lacrimas eius diebus et noctibus pro me sacrificabatur tibi, et egisti mecum miris modis."* (CSEL 33, 99–100); uo. IX,10,26: *„Unum erat, propter quod in hac uita aliquantum immorari cupiebam, ut te christianum catholicum uiderem, priusquam morerer. Cumulatius hoc mihi deus praestitit, ut te etiam contempta felicitate terrena seruum eius uideam."* (CSEL 33, 218)).

gyermekéért csak annak haláláig vezekelt, utána ennek nem látta értelmét, és fel is hagyott vele (vö. 2Sám 12,15–23).[616]

Ezután Ágoston továbbra is igyekszik igazolni az Ószövetség kiemelkedő alakjainak lelki nagyságát, ami nemcsak az önmérsékletben és a mértékletességben (*moderatio ac temperantia*), hanem bukás esetén a bűnbánatban is megmutatkozott, miként azt Dávid király esete mutatja (vö. 2Sám 11,1–12,13).[617] Ahogyan korábban Absalom esetében, itt is a házasságtörés súlyosságát hangsúlyozza a szerző, meglepő módon még a gyilkosság bűnével szemben is. A hippói püspök eléggé gyenge érvelésében, amely egyszerre szorítkozik túlságosan a leírtakra és hagyja figyelmen kívül a közvetelen szövegkörnyezetet, azzal érvel, hogy Nátán prófétának a bűn beismeréséhez vezető példázata csak a bárányka eltulajdonításáról szól, és nem beszél annak szegény gazdájának meggyilkolásáról (vö. 2Sám 12,1–4), jóllehet a nyílt szembesítésnél ez utóbbi az elsődleges vád Dávid ellen (vö. 2Sám 12,9). Ágoston tehát egyszeri megingása utáni bűnbánata alapján felmenti Dávidot a kicsapongás vádja alól, és helyette fiát, Salamont állítja be intő példaként.[618] Ugyanis, míg Dávidban a rendetlen vágyakozás átmeneti (*transitus*) volt, amit a példázatban a gazdag emberhez érkező vendéggel (*hospes*) azonosít (vö. 2Sám 12,4), addig Salamonban királyként, vagy inkább trónbitorlóként (*regni possessor*) kezdett uralkodni (vö. 1Kir 11,1–8), ami lerontotta azt, amit ifjúkora óta bölcsességben felépített (vö. 1Kir 3,4–15). Ezzel a képpel az emberi lelket a szeretet építendő országának alapjává is teszi.

2.3.5. A belső szabadság szükségessége a szubjektivizmussal szemben

A hippói püspöknek ebből a szerteágazó érveléséből kitűnik, hogy teleologikus felfogása számára mekkora összefüggés van az olvasó életfelfogása, életvitele és a *Biblia* helyes értelmezése között. A kinyilatkoztatás közvetlenül vagy közvetetten egy morális célra, a szeretet megvalósulására irányul, ezért az értelmezés hátterében is egyfajta erkölcsi értékrend húzódik meg, mégpedig annak dinamikus fejlődésében, amit, ha nem tud a helyén kezelni az olvasó, könnyen félreértheti a szöveget, és téves következtetéseket vonhat le belőle önmaga és mások számára. Továbbá magának az olvasónak is éretten

[616] Vö. *De doctrina christiana*, III,21,30 (CCSL 32, 95). Míg Absalom esetében valószínűleg mégis inkább a gyermek és trónörökös elvesztését siratta Dávid, addig a kisgyermek esetében az ember halállal szembeni tehetetlenségének józan felismerése indította őt arra, hogy felhagyjon a vezekléssel.
[617] Ld. uo. III,21,31 (CCSL 32, 95–96).
[618] Ld. uo.

kell viszonyulnia az evangéliumi etikához, hogy ne botránkozzon meg a régiek bevett szokásain, ha személyüket tekintélyileg megerősíti a *Szentírás*, másrészt ne is akarja magát és magatartását hozzájuk mérni, úgy, hogy belekavarodik – sőt önigazolóan belemegy – a bűnös kívánságokba, amiket sajátos körülményeik között az erkölcsi tekintélyek igyekeztek, illetve megtanultak kiküszöbölni. Ágoston tehát azzal igyekszik kihúzni az erkölcsi relativizmus méregfogát, hogy nem a pusztán a tettek, hanem az azok gyökerét képző bűnös vágyak és főbűnök (*vitia capitalia*), illetve a velük ellentétes valódi hasznosság és erény alapján ítéli meg a dolgokat.[619] Így válik a példák nyomán nemcsak önmagában etikailag, hanem hermeneutikailag is fontossá a józanság és az önmérséklet erényének követése: ne akarjon az olvasó se szó szerint, se allegorikus úton mindent magára vonatkoztatni.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a korábban tárgyalt jelek rabsága[620] után a vágyak rabságából kell kiszabadulnia az olvasónak, hogy helyesen fogja fel a *Szentírás* értelmét. A szabadulásnak e két állomása az exegézis terén párhuzamba állítható Ágostonnak a *Vallomások*ban közölt megtérésének folyamatával, akinek először a *Biblia* manicheusoktól eredő, téves értelmezésétől és általában a katolikus hittel ellenséges és ellentétes felfogásoktól kellett megszabadulnia,[621] majd pedig a világias vágyak bilincseitől, hogy új életet kezdhessen Krisztusban.[622] Különböző megfontolásból, de mindkét rabság indíthat ugyanis arra, hogy leírtakat mélyebb összefüggések figyelmen kívül hagyásával, statikusan és felszínesen kezeljük. Ennek következtében elveszhet a szöveg lényegi mondanivalója: vagy kritikátlanul alkalmazkodunk a szó szerinti jelentéshez, vagy pedig túlzó allegorézissel elfedjük és hatályon kívül helyezzük az érvényben lévő konkrét üzenetet. Ezért szerzőnk összegzésképpen megállapítja, hogy bár *szinte minden* (*paene omnia*) ószövetségi tettnek – a szó szerinti mellett – van képletes értelme, ezeknek akkor van különleges szerepe az értelem számára (*figura ad intellegentiam referenda*), ha az egyébként régiek számára megengedett, sőt előírt és dicséretes tetteket nem lehet az Újszövetség idején követni (*facta ad mores non transferenda*).[623] Hasonlóképpen hasznosak a képletes értelmezések azon tettek esetében, amelyek saját korukban sem voltak elfogadhatóak, és emiatt maga a *Szentírás* sem hagyta

[619] Vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 92; DIÓS, I., art. *főbűnök*, in *MKL*, vol. 3, 758; GÁL, F., art. *erény*, in *MKL*, vol. 3, 232–233.
[620] Vö. *De doctrina christiana*, III,8,12 (CCSL 32, 85).
[621] Vö. *Confessiones*, VI,4,6 (CSEL 33, 119–120); uo. VI,5,8 (CSEL 33, 121–122); uo. VI,11,18 (CSEL 33, 132–133).
[622] Ld. uo. VIII,5,10–12 (CSEL 33, 177–180).
[623] Vö. *De doctrina christiana*, III,22,32 (CCSL 32, 96–97).

jóvá őket. A nagy elődök erkölcsi kudarcai tipologikusan utalhatnak az üdvtörténet későbbi eseményeire, vagy emlékeztetve saját gyöngeségünkre és esendőségünkre (vö. 1Kor 10,12) tropologikusan buzdíthatnak az alázatra, ami teret enged Isten működésének a gőgös önteltséggel szemben (vö. Jak 4,6). Ennek a lelki harcnak lenyomatát a hippói püspök szerint a *Biblia* szinte minden lapja magán viseli, vagyis *szinte* állandó perspektíva a mélyebb, morális értelmezés számára.[624]

2.4. Gyakorlati szabályok a képes beszédek értelmezéséhez és a helyes értelem megállapításához

A *DDCh* III. könyv 24,34-gyel lezárul az a szakasz, amiben Ágoston annak a kérdésnek eldöntésében akart segítséget nyújtani, hogy egy bibliai szakaszt vagy kijelentést eredeti vagy átvitt értelemben megfelelőbb-e magyarázni, ugyanakkor ez egyben nyitánya is egy új szakasznak, ami a felismert képes beszédek értelmezésével foglalkozik.[625] Az itt adott gyakorlati szabályok a képek (*figurae*) értelmezésében, vagyis a szöveg mélyebb, lelki értelmének felfedezésében segítenek.[626]

2.4.1. A hit szabályának érvényesülése a Szentlélek vezetése alatt

Amennyiben az eddigiekben megadott kritériumok alapján megállapítható, hogy képes beszéddel van dolgunk, az értelmezésnek mindenekelőtt a hitnek az I. könyvben tárgyalt szabályához (*regulae rerum – regula fidei*) kell igazodnia.[627] Ezt a folyamatot jelentősen megkönnyíti, ha az olvasó nem csak kívülről, hanem – a megszilárdult vallásgyakorlat útján – belülről is ismeri és az Egyház hitbeli és erkölcsi tanítását. Az értelemnek és a hiten alapuló erkölcsi életnek együtt kell járnia az igazság szavának (*sententia veritatis*) felismeréséhez.[628] Enélkül ugyanis a betűvel kifejezett tartalom elszakad éltető közegétől, a leíró Szentlélek szándékától, ami az Igazsághoz vezet. Más

[624] Ld. uo. III,23,33 (CCSL 32, 97).
[625] Ld. uo. III,24,34: *„Nam comperto, quod figurata sit…"* (CCSL 32, 97).
[626] Ld. uo. III,24,34–26,37 (CCSL 32, 97–99); GRECH, P., *Il terzo libro* 93.
[627] Vö. *De doctrina christiana*, III,24,34 (CCSL 32, 97). Ezzel a kritériummal már korábban a szavak értelmileg helyes tagolásának (*distinctio verborum*) kérdése kapcsán is találkoztunk (ld. uo. III,2,2 (CCSL 32, 78).
[628] Ld. uo. III,24,34: *„…facile est eam [i.e. figuratam locutionem] uersare omnibus modis, donec perueniamus ad sententiam ueritatis, praesertim cum usus accesserit pietatis exercitatione roboratus."* (CCSL 32, 97); GRECH, P., *Il terzo libro* 93.

kérdés az, hogy miként és mennyiben nyilvánul meg egy kép értelmezésében az emberi szerző eredeti szándéka, és mennyire szakad el ettől a későbbi, „Lélek szerinti" magyarázat, mintegy önálló életre kelve. Ágoston az utóbbi kérdésbe nem nagyon folyik bele, de a felhozott példák arról árulkodnak, hogy nem feltétlenül ragaszkodott az antiokhiaiak szigorú felfogásához a lelki értelmezés alkalmazhatósága terén: az analógiák terén nem szorítkozik a *Bibliá*ban alkalmazott képes leírásokra, hanem a korakeresztény apologetika hagyományteremtő gyakorlatát követve – főleg az *Ó-* és *Újszövetség* viszonylatában – maga is tipológiákat teremt.[629]

2.4.2. Egyazon kép eltérő jelentésű alkalmazásának lehetősége

A képek (*figurae*) értelmezésénél – és ezek alatt a szerző itt elsősorban a hasonlatokat és metaforákat érthette – alapvetően azokat a dolgokat kell megvizsgálni, amelyek analógia (*similes res*) vagy tartalmi közelség (*vicinitas*), azaz generikus vagy koncepcionális affinitásuk alapján kapcsolatba hozhatók egy adott jelenséggel, amelyet így találóan lehetett jelölni velük.[630] Ugyanakkor, mivel a jelölőként felvett dolog többféle minőséget fejezhet ki, nem lehet egyszerűen egy másik előfordulás jelentését átvenni. Így a példaként hozott kovásznak bár általános tulajdonsága, hogy átjárja és megkeleszti a tésztát, de a lelki életre alkalmazva nem mindegy, hogy jó vagy rossz irányba alakítja a befogadót, mert az lehet a *„farizeusok kovásza"*, ami megrontja az embert (vö. Mt 16,11), vagy annak az isteni erőnek kifejezője, ami belülről áthatva az egyén és a közösség életét kialakítja Isten országát (vö. Lk 13,21).[631]

Ágoston rámutat arra, hogy mennyire összetett ugyanazon dolognak képként alkalmazott valóságának szemlélete (*veritatis observatio*), amely a *Szentírás*on belül alapvetően két formát (*duae formae*) ölthet: a különböző helyeken szereplő képek egymáshoz viszonyítva lehetnek ellentétesek (*contrariae*) vagy egyszerűen csak eltérőek (*diversae*).[632] Ellentét húzódik meg a jó és a rossz ontológiai és erkölcsi kategóriái között: így a fentebb említett *kovász* példáján kívül példaként hozza a szerző az *oroszlán* képét,

[629] Ld. uo. 93–94; SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria* 158–159.
[630] Vö. *De doctrina christiana*, III,25,34 (CCSL 32, 97); SCHULTHEIß, J., *Ágoston:* De doctrina christiana 65.
[631] Vö. *De doctrina christiana*, III,25,35 (CCSL 32, 97–98). Ezzel a bekezdéssel szakadt meg az írói munka 397 körül (vö. *Retractationes*, II,30 (4),1 (CSEL 36, 135–136)).
[632] Vö. *De doctrina christiana*, III,25,36 (CCSL 32, 98). Ezzel a bekezdéssel vette fel újra a munka fonalát Ágoston 426 körül, amelyben a korábbi témát szövi tovább részletezve a képes beszédeket egy felosztással (*partitio*). A több évtized szerzői felfogásra gyakorolt hatása így csak később, fokozatosan mutatkozik meg.

ami van, ahol Krisztusra (vö. Jel 5,5), és van, ahol a sátánra (vö. 1Pét 5,8) vonatkozik, a *kígyó*ét, aminek ravaszságát hol pozitív (vö. Mt 10,16), hol pedig negatív (vö. 2Kor 11,3) módon értékeli Isten igéje, és a *kenyér*é, ami valóságosan jelölheti Krisztust, az örök élet táplálékát (vö. Jn 6,51), de kifejezheti a tiltott dolgokban való részesedés bűnös gyönyörét is (vö. Péld 9,17). A kenyér eucharisztikus jeléhez kapcsolódva beszél a *kehely*ről is, amelynek a Zsolt 74/75,9-ben kétértelmű, ezért bizonytalan (*incertum*) a megítélése: jelölheti Isten haragját, amely a *„seprő kiivásával”* jelölt végső büntetés betöltésére vár, de ennél sokkal elvontabban utalhat a *Szentírás* jó, lelki borára, amiből sok nép részesül, de a zsidók testileg értelmezve azt továbbra is a régies és megterhelő előírásokhoz mint *„seprőhöz”* (*faex*) ragaszkodnak.[633] A másik formára, az eltérő (*diversa*) értelemben álló dologra a hippói püspök példaként hozza a víz képét, amelyet a Jel 17,15-ben maga a bibliai szöveg azonosít a népekkel, míg a Jn 7,38-ban a Szentlélekkel, aki a Jézusban hívők bensőjéből tör elő, így bár lényeges a különbség, ezek nincsenek közvetlenül ellentétben egymással.[634] Továbbá a kehelyhez fűzött allegorikus magyarázat után, ezek a képzettársítások ismételten megfelelnek az antiokhiaiak által támasztott szöveghűség kritériumának, mivel maga szent szöveg tekintélye igazolja ezeket.

Mivel egy-egy dolog a szövegkörnyezettől függően több, eltérő dolgot jelölhet, a Ágoston óv attól, hogy az azonos jelölő miatt könnyelműen egybemossuk a különböző jelentéseket, még akkor is, ha sokszor csak árnyalatbeli különbség áll fenn köztük, és éppen emiatt a homályosabb helyen álló kifejezések értelmezésénél alapvetően a világosabb helyen szereplő párjukra kell támaszkodni.[635] Példaként hozza a *pajzs* képét, amely a Zsolt 5,13 alapján jelenthet *jóakarat*ot a Zsolt 34/35,2-ben is, viszont ismeretes egyéb jelentése alapján – amilyen a *hit*re történő alkalmazása és a *védelem* gondolata (vö. Ef 6,16) – nem lehet minden más helyen is így magyarázni.[636] A hippói püspök tehát elsősorban azokra a helyzetekre javasolja – és valamiképpen korlátozza – az Órigenész

[633] Ld. uo. III,25,36 (CCSL 32, 98–99); *Liber Psalmorum*, 74 (75),9: *„quia calix in manu Domini vini meri plenus est mixto. Et inclinavit ex hoc in hoc: verumtamen fæx eius non est exinanita: bibent omnes peccatores terræ.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 525.

[634] Vö. *De doctrina christiana*, III,25,37 (CCSL 32, 98–99).

[635] Ld. uo. III,25,37–26,37 (CCSL 32, 99). Ez a logikus eljárásmód a keresztény gyakorlatban visszanyúlik Szent Irenaeusig, aki szembeszállt a gnósztikusokkal, akik a homályos részeket részesítették előnyben a világos tanítás rovására (vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 94). Ugyancsak Prosper Grech mutat rá arra, hogy a rabbinikus iskolákban (Hillél, Ismael és Akiba) is gyakorlat volt, hogy hasonló szövegrészek, szövegcsaládok alapján következtessenek egy kijelentés értelmére (ld. uo.; STEMBERGER, G., *Einleitung in Talmud und Midrasch*, Verlag C.H. Beck, München 1992[8], 25–40).

[636] Vö. *De doctrina christiana*, III,26,37 (CCSL 32, 99). *Liber Psalmorum*, 5,13: *„Domine, ut scuto bonae voluntatis tuae coronasti nos.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 488. A szerző arra is felhívja a figyelmet, hogy nemcsak a kép értelme lehet eltérő, hanem egy adott valóságot és gondolatot is lehet jellemezni különböző képekkel, ahogyan a hitet a *pajzs* helyett a *páncél*lal (vö. 1Tessz 5,8).

által forradalmasított *„Szentírást a Szentírással”* való értelmezés módszerét,[637] ahol más kézenfekvő megoldás nem kínálkozik a képes, illetve kétértelmű beszéd megfejtésére.

2.4.3. A pluralista értelmezés és annak korlátai

Az egyes képek egyedi értelmezéséből leszűrhető, hogy Ágoston igyekszik tiszteletben tartani az eredeti szövegrész autonómiáját, hogy ahol csak lehet annak megfogható értelme, illetve az emberi szerző eredeti szándéka (*sensus auctoris*) *mint elsődleges értelem* domborodjék ki.[638] Ugyanakkor, *különösen* a bizonytalan helyzetekben, amikor a szentíró szándéka nem vehető ki világosan, és a szakaszt többféleképpen lehet magyarázni, szerzőnk megengedő bármely értelmezéssel szemben (*nihil periculi est*), amennyiben az tartalmilag igazolható és bizonyítható a *Szentírás* más helyeiből (*testimonium – analogia Scripturae*), illetve igazodik a hit és erkölcs szabályaihoz (*congruere veritati i.e. regulae fidei*).[639] Tehát a képbeli analógiának – megalapozottságának mértékétől függetlenül – meg kell felelnie a hit analógiájának (*analogia fidei*).[640] A hippói püspök ezzel némiképp relativizálja az emberi szerzők *közvetlen* ismeretét és szándékát a pluralizmus javára, amit ugyanakkor igyekszik

---

[637] Ez a görög filológiából származó értelmezési kulcsot a hagyomány Szamothrakéi Arisztarkhoszra († Kr. e. 143) vezeti vissza, aki Homérosz († Kr. e. VIII. sz. körül) eposzait koherens egészként kezelte, és belső összefüggések mentén vizsgálta (Ὅμηρον ἐξ Ὁμήρου σαφηνίζειν) (vö. SCHÄUBLIN, CH., *Homerum ex Homero*, in *Museum Helveticum* 34 (1977/4), 221–227; SCHIRONI, F., *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, University of Michigan Press, Ann Arbor 2018, 75.736–741). Órigenész az 1Kor 2,13 (πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες) alapján alkalmazta a *Szentírás*ra (vö. MARTENS, P.W., *Origen and Scripture. The Contours of the Exegetical Life*, Oxford University Press, Oxford 2012, 61–63).

[638] Az emberi szerző felfogása valószínűleg a pelagiánusokkal folytatott vita és teológiai exegézis következtében még hangsúlyosabbá vált Ágoston számára (vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 95).

[639] Vö. *De doctrina christiana*, III,27,38 (CCSL 32, 99–100); *Confessiones*, XII,18,27: *„Dum ergo quisque conatur id sentire in Scripturis sanctis, quod in eis sensit ille qui scripsit, quid mali est, si hoc sentiat, quod tu, lux omnium ueridicarum mentium, ostendis uerum esse, etiamsi non hoc sensit ille, quem legit, cum et ille uerum nec tamen hoc senserit?”* (CSEL 33, 328).

[640] Vö. *Dei verbum. Dogmatikus konstitúció az isteni kinyilatkoztatásról*, 12: *„Mivel pedig a Szentírást ugyanazon Szentlélek segítségével kell olvasni és magyarázni, mint akinek sugalmazására készült, a szent szövegek helyes értelmezésénél ugyanilyen gonddal kell szemmel tartani a teljes Szentírás tartalmát és egységét, figyelembe véve az egész Egyház élő hagyományát és hit analógiáját.”*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 2000, 427–441, 433–434. *„Az analogia fidei tehát végeredményben azt állítja, hogy nincs olyan kinyilatkoztatás vagy hitben megfogalmazott igazság az Egyházban, Krisztus misztikus testében, amely ne lenne összefüggésben az egységes objektív hittel. Ez a hit tárgyilag egy, mint ahogy egy az Úr és egy a keresztség (Ef 4,5). Ezt a gyakorlati teológiai módszert már az atyák alkalmazták,* Órigenésztől *kezdve* Ágostonig*, amennyiben az Ó- és az Újszövetség összefüggését a típus (előkép) és antitípus (teljesült valóság) kapcsolatában jelölték meg. Továbbá minden vallási igazságot a kinyilatkoztatás egészében vizsgáltak, nem pedig kiragadva és abszolutizálva, mint olykor egyes tévtanítók.”* GÁL, F., art. *analogia fidei*, in *MKL*, vol. 1, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SZSzIT, Budapest 1993, 230–231.

igazolni is az önkényesség vádjával szemben.[641] Ezt kétféle irányból teszi: először is szentírók oldaláról, akik *valóságos* szerzőkként sejthettek valamit (*forsitan*) abból, ami csak a későbbi olvasókban szilárdult meg felismerésként, és ezért az ilyeneket nem is törekedtek értelmileg kizárni a szövegből,[642] másodszor és végső soron pedig a Szentlélek oldaláról, aki a *Szentírás* egészének és részeinek *elsődleges* szerzőjeként biztosan (*certe*) gondolt az igaz értelmezési lehetőségekre, amelyek konvergálnak az Igazsággal (vö. Jn 16,13).[643] Ebben mutatkozik meg ugyanis az isteni Gondviselés különleges munkája, amely képes egyazon kijelentéshez több valós jelentést is igazolhatóan hozzácsatolni, amiket később ugyanazon Szentlélek vezetése alatt ismernek fel az olvasók (*intentio lectoris*).[644] Bár ezen a ponton a szerző árnyalja korábbi megállapítását, ahol – a túlzásba vitt absztrakció veszélye miatt – azt mondta, hogy nem kell feltétlenül minden szakaszt minden szinten értelmezni, illetve abban mindenki számára értelmet keresni,[645] mégis kitart a felismerhető szerzői szándék (*intentio auctoris*) döntő és egységesítő szerepe mellett, még úgy is, hogy a későbbiekben ebben is megengedi a pluralizmust: érthette és gondolhatta, amit később felismertek az olvasók.[646]

---

[641] Vö. *De doctrina christiana*, III,27,38 (CCSL 32, 100); GRECH, P., *Il terzo libro* 95.

[642] Vö. *Confessiones*, XII,26,36: *„… et si alius aliam uidisset in luce ueritatis, nec ipsa in eisdem uerbis intellegenda deesset."* (CSEL 33, 337); uo. XII,31,42: *„… cur non illa omnia [Moyses] uidisse credatur, per quem deus unus sacras litteras uera et diuersa uisuris multorum sensibus temperauit?"* (CSEL 33, 343). Talán a legjobb példa a nyitott értelemre az Emmánuel-jövendölés izajási megfogalmazása (vö. Iz 7,14), amelyet maga az *Újszövetség* szentesített Mária szűzi foganásának testimoniumaként (vö. Mt 1,23).

[643] Vö. *De doctrina christiana*, III,27,38 (CCSL 32, 100); *Confessiones*, XII,30,41: *„In hac diuersitate sententiarum uerarum concordiam pariat ipsa ueritas…"* (CSEL 33, 342); uo. XII,32,43: *Postremo, Domine, qui deus es et non caro et sanguis, si quid homo minus uidit, numquid et spiritum tuum bonum, qui deducet me in terram rectam* (vö. Zsolt 142/143,10)*, latere potuit, quidquid eras in eis uerbis tu ipse revelaturus legentibus posteris, etiamsi ille, per quem dicta sunt, unam fortassis ex multis ueris sententiam cogitauit?"* (CSEL 33, 343). POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 158. A hippói püspök gyakorlatilag megalapozta a modern kori *sensus plenior* elméletét, ami egy szöveg mélyebb értelmére utal, *„amelyet Isten ki akart mondani, de amit az emberi szerző nem fejezett ki világosan. Ilyennel találkozunk, ha egy bibliai szöveget a Bibliában olyan más szövegek fényében vizsgálunk, amelyek az előbbire építenek, vagy ha egy szöveget a kinyilatkoztatás belső fejlődéséhez való viszonyában vesszük szemügyre."* (vö. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az egyházban (1993)*, II,B,3, ford. SZÉKELY, I., Szent Jeromos Bibliatársulat, Budapest 1998, 53–54).

[644] Vö. *De doctrina christiana*, III,27,38: *„Nam quid in diuinis eloquiis largius et uberius potuit diuinitus prouideri, quam ut eadem uerba pluribus intellegantur modis, quos alia non minus diuina contestantia faciant approbari?"* (CCSL 32, 100); ORIGENES, *De principiis*, II,7,2 (SC 252), szerk. CROUZEL, H.–SIMONETTI, M., Cerf, Paris 1978, 328–331. PÁPAI BIBLIKUS BIZOTTSÁG, *Szentírásmagyarázat az egyházban (1993)*, III,B,2, 63. Ágoston valamiképpen a modern *„reader-response criticism"* módszertani megközelítésének is előfutára, amely elsősorban arra összpontosít, hogy a szöveg végső formája mit vált ki olvasóiban, és nem annyira a szerző szándékának vagy a felhasznált szóbeli és irodalmi forrásoknak feltárásában érdekelt (vö. SPARKS, K.L., art. *Form Criticism*, in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, szerk. PORTER, S.E., Routledge, New York 2007, 111–114, 113; DARR, J.A., art. *Reader-Oriented Approaches*, in *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, 309–310).

[645] Vö. *De doctrina christiana*, III,17,25 (CCSL 32, 93).

[646] Vö. *Confessiones*, XII,30,41: *„…scripturae huius dispensatorem, spiritu tuo plenum, ita honoremus, ut hoc eum te reuelante, cum haec scriberet, adtendisse credamus, quod in eis maxime et luce veritatis et fruge utilitatis excellit."* (CSEL 33, 342); uo. XII,31,42: *„Sensit ille [Moyses] omnino in his uerbis atque*

Utóbbi engedmény már annak a problematikus helyzetnek a kezelése felé mutat, ami a legtöbb kritikát kiváltotta az alexandriaiak allegorikus értelmezésével szemben, tudniillik, amikor egy bibliai szakasz kapcsán olyan értelmezés merül fel (*eruitur*), amit nem lehet világos szövegtanúkkal sem filológiailag, sem tartalmilag biztosan alátámasztani, és félő, hogy a felismert értelem teljesen elszakad a szentíró eredeti szándékától.[647] Ebben a bizonytalan helyzetben Ágoston szerint az exegéta tartozik azzal az Igazságnak, hogy értelmileg alátámassza (*ratione reddita manifestus*) a felvett narratívát, ha már csak a saját értelmére hagyatkozhat (*analogia rationis*).[648] Itt kap szerepet a korábban már kiértékelt filozófiai gondolkodás,[649] amit maga Ágoston is beemelt teológiai exegézisébe, ahogyan azt leginkább a teremtéselbeszélés fűzött magyarázatainál láthatjuk. Ez azonban fokozott óvatosságot kíván az olvasótól, mivel minél kevesebb a fogódzópont az értelem számára a forrást jelentő kinyilatkoztatásban, annál nagyobb annak a veszélye, hogy egy gondolatmenet és levezetés félrevezetővé válik. Éppen emiatt ez a fajta eljárás nem válhat gyakorlattá (*consuetudo periculosa*), nehogy teozófiává váljon az exegézis.[650] Paradox módon a homályos helyek biztos megértésében továbbra is maga a *Szentírás* jelenti a megbízható közeget (*per Scripturas divinas tutius ambulare*), ahol az őszinte emberi igyekezet kibontakozhat. Ennek az őszinte igyekezetnek a jellemzője, hogy a békét keresve kerüli az ellentmondásos értelmezést (*controversia*), vagy ha ilyet fel is vet, azt el is rendezi a *Szentírás*, illetve a kinyilatkoztatás rendszerén belül (*ex eadem Scriptura terminetur*).[651] A szerző szavai

---

cogitauit, cum ea scriberet, quidquid hic ueri potuimus inuenire et quidquid nos non potuimus aut nondum potuimus et tamen in eis inueniri potest." (CSEL 33, 343).

[647] Vö. *De doctrina christiana*, III,28,39 (CCSL 32, 100).

[648] Talán Alexandriai Kelemen volt az első, aki kifejezetten szükségesnek ítélte a filozófiai ismereteket a *Szentírás* megértéséhez (vö. CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I,9,43–44 (SC 633), szerk. POUDERON, B., Cerf, Paris 2023, 180–187; magyar fordítása: ALEXANDRIAI KELEMEN, *Sztrómateisz – Szőttesek I.* (ford. TÓTH, V.) (ÓÖ 23/1), Jel, Budapest 2021).

[649] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,60 (CCSL 32, 73).

[650] Ld. uo. III,28,39 (CCSL 32, 100). Ebben az óvásban motiválhatta Ágostont a pelagiánus Eclanumi Julianusszal († 455 körül) 418 után kezdődő vitája is, aki a bibliai helyek értelmezésében erősen támaszkodott a *ratio*-ra (vö. GRECH, P., *Il terzo libro* 96), jóllehet P. Grech egy, a *DDCh* befejezése után, Ágoston halála előtti évben íródó *Contra Iulianum opus imperfectum* c. műre hivatkozik. Én a magam részéről valószínűbbnek tartom, hogy szerzőnk a *DDCh*-ban kommentált Tyconius szabályaira gondolt, mivel több szabály esetében is az olvasó józan belátására van bízva, hogy ki áll tipologikus „beszélőként" a szöveg „hátterében": Krisztus mint fő vagy az Egyház mint az ő teste, utóbbi ráadásul állhat igaz vagy hamis tagjaiban (*corpus bipertitum*): *„Dominum eiusne corpus, id est Ecclesiam, Scriptura loquatur, sola ratio discernit… Qua re manifestum est sola ratione uideri posse quando a capite ad corpus transitum facit. …quid cui conueniat ratione discernendum… Et iterum quid capitis quid corporis ratione discernendum sit per Esaiam declaratur…"* (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. I,1.3.5.7 (SC 488, 134–141); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 57; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* (ford. SZITA, SZ.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26) szerk. FABINY, T.–LÁZÁR, V., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 2001, 100–116, 106–107).

[651] Vö. *De doctrina christiana*, III,28,39 (CCSL 32, 100).

alapján így találóan alkalmazható az exegéta magatartására a Jak 3,18: *„Az igazság gyümölcsét békében vetik el azok számára, akik békét teremtenek.”*.

2.4.4. A trópusok haszna a szentírók szándékának keresésében

A közvetlen értelemtől való függetlenedés, illetve a pluralista értelmezés felé tett engedmények ellenére, és éppen a hitre és az életre való hasznosságuk érdekében, fontos marad tehát a *Szentírás* közege, valamint az emberi szerzők szándéka mint eligazodási pont. Utóbbiak megismerésében segítséget jelenthet a bibliai szövegben is gyakran és bőségesen előforduló trópusok (*tropus*, τρόπος), kifejezési módok ismerete, melyeket tudatosan a grammatikusoktól, de spontán is elsajátítanak és évezredek óta használnak az emberek.[652] Ágoston nem akarja a grammatikusok szerepét átvenni a szóképek oktatásában, így csak néhány példára szorítkozik, hogy mindenki lássa, miről is van szó, és milyen általános ezek alkalmazása – még az egyedibbekre kiterjedően is – a közbeszédben (*vulgi locutio*) az iskolázottságtól függetlenül is.[653] Mivel a bibliai szövegben is gyakran előfordulnak, és többnek neve említésre is kerül, mint az allegóriáé (*allegoria*), a rejtvényé (*aenigma*) vagy a példázaté (*parabola*), a hippói püspök mindenképpen ajánlja a trópusok előzetes ismeretét azok felismeréséhez és a szentíró szándéka szerinti értelmezéséhez, hogy a kétértelműségek és a szó szerinti értelem látszólagos ellentmondásai a legrövidebb úton megszűnjenek, és adott esetben el lehessen kerülni a fölösleges és akár félrevezető allegorézist.[654] Ahhoz, hogy az allegorikus értelmezés eszközére jogot formálhasson az olvasó, el kell előbb ismernie a szentíró jogát arra nézve, hogy átvitt értelmű és képes beszéddel fejezze ki mondandóját, amit szükséges tiszteletben is tartania.

---

[652] Ld. uo. III,29,40 (CCSL 32, 100–101); QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, VIII,6,1–76, vol. 2, 113–132.

[653] Vö. *De doctrina christiana*, III,29,40–41 (CCSL 32, 100–102). A szerző visszautal a II. könyvre is, ahol már beszélt a nyelvi ismeretek fontosságáról (ld. uo. II,11,16–13,20 (CCSL 32, 42–46)), és megadja etimológiailag a *grammatica* fogalmát (γράμματα – *betűk*). Végül példákat hoz a közbeszédben is előforduló szóképekre: először a *metafor*ára, ami egy eltérő tartalmi közegből merített kifejezés, illetve fogalom kiterjesztése és átvitele egy másikba, mint amilyen a kívánság: *„Sic floreas!” – „Így virágozzál!”*; majd az ehhez hasonló *katakrézis*re, ami visszaélés (*abusio*) egy fogalom eredeti jelentésével, mint amilyen a *„halastó”* (*piscina*) kiterjesztése olyan vízmedencékre is, amiknek sokszor eredetileg sincs semmi közük a halakhoz (*pisces*). Ezeknél is csodálatosabbnak tartja Ágoston az iróniát vagy az *antiphrasziszt*, ami nem csak módosítja, hanem ellentétes jelentést ad a mondottaknak. Ez az irónia esetében hangsúlyozással (*pronuntiatione*), az *antiphraszisz* esetében pedig vagy sajátos – *origo e contrario* – szavak vagy szókapcsolatok képzésével, vagy a *helyzettel* ellentétes – *non e contrario* – szófordulatok használatával, vagy mondaton belül – *adiunctis verbis* – ellentét kialakításával történik.

[654] Ld. uo. III,29,41 (CCSL 32, 102).

3. Tyconius szabályainak ágostoni recenziója

A szóképek szükséges ismeretéhez, amelyek segítséget jelenthetnek a *Szentírás* retorika útján elrejtett értelmének feltárásához, hozzákapcsolja Ágoston a profetikus beszédmód értelmezését, amelynek szintén jellegzetessége a sokszor mögöttes mondanivaló homálya (*obscuritas*).[655] Mivel erre néhány évvel korábban Afrikában a donatista kötődésű Tyconius már kísérletet tett nemcsak elméleti síkon, hanem a gyakorlatban is,[656] a hippói püspök górcső alá veszi földijének 383 táján íródott *Liber Regularum* c. művében kidolgozott hét értelmezési kulcsát (*regulae*, *claves*), melyeket kritikus és olykor polemikus éllel saját hermeneutikai és teológiai felfogásának szolgálatába állít.[657] A *DDCh* tartalmi felépítése szempontjából pedig az átvitt értelmű jelekről (*signa translata*) mondottak külső referenciájául és összefoglalásául is szolgál.[658] Elmondható, hogy ez az ügyes lépés a szerző részéről olyan jól sikerült, hogy az utókornak talán fel sem tűnt volna, hogy utólagos betoldásról van szó, ha a szerző idős korában az *Újratárgyalások*ban nem beszél az írás megszakadásáról.[659]

3.1. Ágostonnak Tyconiushoz és az ő szabályaihoz fűződő viszonya

A hippói püspöknek legalább olyan kényes a viszonyulása ezekhez a szabályokhoz,[660] mint magához Tyconiushoz, akinek az Egyházhoz fűződő kapcsolatát

---

[655] Vö. BRIGHT, P. hozzászólása, in *The Discussion*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, szerk. WUELLNER, W., Berkeley, CA 1989, 67–87, 77: *„Even if he [Augustine] has subverted, I would suggest, a major ecclesiological insight of Tyconius, he has still learned a great deal of practical exegesis from Tyconius. So I would suggest that he inserts the summary of the* Book of Rules *here, because he's talking about interpreting "obscurity" in Scripture. Augustine found Tyconius's seven rules very practical in talking about scriptural numbers and times and prophecies dealing with Antichrist.”*.

[656] Általános vélemény, hogy Tyconius *Jelenések könyve-kommentár*ja a *Szabályok könyvét* ülteti át a gyakorlatba (vö. TYCONIUS AFER, *Expositio Apocalypseos* (CCSL 107A), szerk. GRYSON, R., Brepols, Turnholt 2011; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 59; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* 109), ugyanakkor túlzásnak tűnik Pamela Bright azon feltételezése, hogy a hermeneutikai mű a kommentár előszavaként íródott, mégha Tiszteletreméltó Szent Béda († 735) ismertette is Tyconius szabályait a saját *Jelenések könyvé*hez írt kommentárjának előszavában (vö. BEDA VENERABILIS, *Explanatio Apocalypseos*, Praefatio, 36–133 (CCSL 121A), szerk. GRYSON, R., Brepols, Turnholt 2001, 217–578, 223–233; BRIGHT, P., *The Book of Rules of Tyconius. Its Purpose and Inner Logic*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN 1988, 185–186).

[657] Vö. *De doctrina christiana*, III,30,42–37,55 (CCSL 32, 102–115).

[658] Vö. ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 57.

[659] Ld. uo. 15.

[660] Tyconius inkább misztikus, míg Ágoston rendszerező és pedagogikus módon fordult az exegézis felé, ami alapján utóbbi félre is értelmezhette, mit értett előbbi „szabály” alatt (vö. KANNENGIESSER, CH. hozzászólása, in *The Discussion*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, 68–69; POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 35–38). Míg Tyconius a tipológia, Ágoston inkább az allegória

nehezen értette: a donatista javára írja, hogy szembeszállt saját közösségének téves egyháztani tételeivel, viszont értetlenül áll azelőtt, hogy miért nem fordított nekik hátat, és lett katolikus.[661] Mint ahogyan kétes Ágoston előtt Tyconius személye, a munkásságát is ilyennek értékeli és fenntartásokkal kezeli. Ez megmutatkozik abban, hogy kezdetben nem tudta hova tenni, és nehezen tudta értelmezni a *LR*-t,[662] amikor pedig idős korában mégis úgy dönt, hogy feldolgozza a szabályokat saját hermeneutikai művében, egyszerre ajánlja a *LR*-t és óva is inti tőle olvasóit főleg a benne tükröződő, visszamaradó eretnekségek miatt.[663] Éppen ennek tudható be, hogy a hippói püspök felhatalmazva érezte magát arra, hogy a hasznos exegetikai szempontok feltárásánál az egyes szabályok hátterében meghúzódó teológiai elméletet – amiből egyébként valószínűleg több téren is merített – a sajátjával kiigazítsa.[664] Így nemcsak egyszerűen parafrazálva előadta a *LR* lényegi elemeit, hanem szabadon átültette azokba a *Szentírás*ról és az Egyházról alkotott

mentén kereste a hiteles, de mélyebb értelmet (ld. uo. 51–54; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* 100–103).

661 Vö. *De doctrina christiana*, III,30,42: *„contra Donatistas inuictissime scripsit, cum fuerit donatista, et illic inuenitur absurdissimi cordis, ubi eos non omni ex parte relinquere uoluit”* (CCSL 32, 102). Tyconius katolizáló nézetei miatt összetűzésbe is került a donatista egyházi vezetőkkel, és *excommunicatus*ként halt meg: *„leginkább azért, mert az „extenzív katolikusságot” a látható egyház szükséges lényegi tulajdonságának tartotta”*, ami miatt nem is lehet az igaz tagokat a hamisaktól (*pars sinistra* – vö. Mt 25,31–46) ebben a világban elválasztani, hanem ez csak a végítéleten fog megnyilvánulni. Tyconius azon viselkedésmódjára, hogy tudatosan minden egyházi közösségen kívül helyezi el magát, de mégis magát keresztténynek és az igaz Egyházhoz tartozónak vallja, az ókeresztény korban egyedi esetnek számított, és a későbbi protestánsok *láthatatlan egyház*ról alkotott felfogását elővételezi (vö. RATZINGER, J., *Beobachtungen zum Kirchenbegriff des Tyconius im « Liber regularum »*, in *Revue des Études Augustiniennes* 2 (1956/1-2), 173–185, 174–175.179–183; magyarul: UŐ, *Megjegyzések Tyconius* Szabályok könyvé*nek egyházértelmezéséhez* (ford. SZITA, SZ.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26), 76–85, 77–78.82–84).

662 Vö. *Epistula XLI*, 2 (CSEL 34/2, 83); KANNENGIESSER, CH., *Quintilian, Tyconius and Augustine* 250.

663 Vö. *De doctrina christiana*, III,30,43: *„Quod ideo dicendum putaui, ut liber ipse et legatur a studiosis, quia plurimum adiuuat ad Scripturas intellegendas, et non de illo speretur tantum, quantum non habet. Caute sane legendus est non solum propter quaedam, in quibus ut homo errauit, sed maxime propter illa, quae sicut donatista haereticus loquitur.”* (CCSL 32, 103–104).

664 Vö. MARKUS, R.A., *Saeculum: History and Society in the Theology of Saint Augustine*, University Press, Cambridge 1970, 115: *„Augustine not only appropriated some of the basic insights of the Cyprianic theology of the African Church; he also learnt to reinterpret them with the aid of concepts supplied to him by the work of the greatest of Donatist theologians, Tyconius.”*. Ágostonnak több, a gyakorlatban is alkalmazott exegetikai elvén túl (vö. CHADWICK, H., *Tyconius and Augustine*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, 49–59) a *De civitate Dei*-ben kifejtett *„két városról”* (*duae civitates*) szóló elméletét Tyconius szabályai inspirálhatták, aki beszélt Krisztus és az ördög testéről (*corpus Christi – corpus diaboli*), illetve kétféle egyházról egy testben (*corpus bipertitum*) (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Regg. I, II, VII (SC 488, 134–165.324–373); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 196; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása Ágoston DC 3,30-37 alapján* (ford. SZITA, SZ.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26), 117–139, 117). Ágostonnak a *„két városról”* alkotott ideájának tyconiusi eredete a legmeggyőzőbben utóbbi *Jelenések könyve-kommentár*jából vezethető le (vö. LADNER, G.B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1959, 262–263; MARKUS, R.A., *Saeculum* 115). Joseph Ratzinger ezt a közvetlen kapcsolatot éppen azért utasíthatta el, mert kutatása a *LR*-ra korlátozódott (vö. RATZINGER, J., *Beobachtungen* 182; magyarul: UŐ, *Megjegyzések* 83; MARKUS, R.A., *Saeculum* 115).

saját álláspontját és keresztény identitását. Ennek az lett a következménye, hogy az, aki az érdeklődést fenntartva biztosította az utókor számára a *LR* fennmaradását, valamiképpen elhomályosította és háttérbe szorította annak eredeti mondanivalóját.[665]

A kutatók között gyakori vélemény, hogy ez az eredeti mű és a *DDCh*-ban közölt recenzió tartalmi jegyeiben és hangsúlyaiban mutatkozó eltérés annak tudható be, hogy eltérő szemléletmódjuk következtében Ágoston félreértette Tyconiust. A lényeges felfogásbeli különbségeket, amelyekben ennek a lehetséges félreértésnek az okai is gyökerezthetnek, Fabiny Tibor a következő kategóriák szerint rendszerezi és állítja ellentétpárokba Tyconius és Ágoston között: *exegéta kontra rendszerező teológus*, *donatista kontra katolikus*, *prófécia kontra pedagógia*, *tipológia kontra allegória*.[666] Hermeneutikai szempontból nem feledkezhetünk meg továbbá arról a fontos tényezőről sem, amire a közelmúltban Matthew R. Lynskey hívta fel a figyelmet: nevezetesen arról, hogy Tyconius gyakorlatilag megteremtette az egyházközpontú exegézist az általánosan elterjedt, és Ágostonnál is erőteljes krisztocentrikus szemléletmóddal szemben.[667] Ebből következhet például az, hogy különösen az Egyháznak, illetve Krisztusnak kettős testéről (*corpus bipertitum*) eltérően vélekednek.

Ugyanakkor Marcia L. Colish a félreértés elméletét elégtelennek ítélve Ágoston megtévesztő manőveréről beszél, aki szándékosan átértelmezte a *LR*-t. Tette ezt egyfelől azért, hogy ezzel saját nézeteinek szolgálatába állítsa Tyconius, másfelől pedig, hogy az olvasók ebben az új, módosított formában ismerjék meg a szabályokat, és az eredeti mű tanulmányozása helyett érjék be az ő recenziójával.[668] Ez a vélemény annyiban alátámasztható, hogy a hippói püspök valószínűleg nemcsak hasznosítható forrást, hanem kulturális téren vetélytársat is láthatott Tyconiusban, akinek hermeneutikáját emiatt csak visszafogottan dicséri és kritikus éllel rögtön ki is igazítja a *LR* előszavát, amit közvetlenül idéz.[669] Ágoston szerint ugyanis maga Tyconius túlértékelte munkáját,

---

[665] Vö. BRIGHT, P., *Tyconius and His Interpreters. A Study of the Epitomes of the Book of Rules*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, 23–39, 23–24; KANNENGIESSER, CH., *Quintilian, Tyconius and Augustine* 251.

[666] Vö. FABINY, T., *Tyconius kettős egyházról alkotott elképzelésének ágostoni átvétele és/vagy félreértelmezése*, in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26), 5–25, 10–14.

[667] Vö. LYNSKEY, M.R., *Tyconius' Book of Rules. An Ancient Invitation to Ecclesial Hermeneutics* (Supplements to Vigiliae Christianae 167), Brill, Leiden–Boston, MA 2021, 46–65.

[668] Vö. COLISH, M.L., *Augustine's Use and Abuse of Tyconius*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, 42–48.

[669] Vö. *De doctrina christiana*, III,30,42–43 (CCSL 32, 102–104). Azt a körülményt, hogy Tyconius kulturális téren fel tudta venni a versenyt Ágostonnal, mi más bizonyíthatná jobban, mint hogy hermeneutikájába a pogány filológiai hagyományra visszamenő retorikai kategóriákat is kreatívan ki tudott válogatni és fel tudott venni, mégpedig úgy, hogy új jelentéssel ruházta fel és az üdvtörténet összefüggéseibe ágyazta azokat. Így azokat nem a szövegalkotás, hanem a szövegelemzés szolgálatába

amikor többet ígért az általa kidolgozott szabályokkal kapcsolatban, mint amit valójában elérhet velük az ember, és megtévesztette olvasóit, amikor azt állította, hogy a felkínált hét értelmezési szemponttal a *Szentírás minden* homályos és rejtett üzenetére fény derül.[670] Ezt a kritikát azzal támasztja alá a hippói püspök, hogy a gyakorlatban – mégpedig közismert *Jelenések könyve-kommentárjá*ban – maga a donatista kötődésű szerző olyan módszerekhez is folyamodott a homályos helyek értelmezésénél, amelyek nem kaptak helyet a *LR*-ban, és mintegy ironikusan jegyzi meg, hogy éppen erre a bibliai könyvre nem is nagyon alkalmazhatók a szabályok.[671] Valamivel később pedig a szerzői előszóhoz fűzött módosítási javaslatok megadásával Ágoston szakmailag és katolikusként egyértelműen Tyconius tekintélye fölé helyezi önmagát, és feljogosítja magát, hogy a *LR* elemzése során hasonló megjegyzésekkel és tartalmi módosításokkal éljen.[672]

Ágoston kritikus megjegyzésével szemben Tyconius védelmében fel lehet hozni mindenekelőtt azt a tényt, hogy utóbbi valószínűleg éppen a *Jelenések könyvé*ből merítette az ihletet a szabályok *hetes* számához. Ezt ugyanis közvetlenül hermeneutikailag inspirálhatta a hét pecséttel lezárt könyvtekercs felnyitása (vö. Jel 5,1; 6,1–8,1), ami leginkább abban nyer igazolást, hogy a donatista kötődésű szerző maga is „pecsétként" (*recapitulationis sigillum*) hivatkozik a VI. szabályra.[673] Közvetetten pedig meríthette a hetes számot a *LR* II. szabályában ekkléziológiailag értelmezett hét angyal képéből (vö. Jel 1,4–3,22), ami a hétalakú Egyházat (*Ecclesia septiformis*) fejezi ki annak a történelem folyamán a Szentlélek vezetése alatt kibontakozó dinamikus változásában.[674]

állította (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 56; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* 105–106).

[670] Vö. *De doctrina christiana*, III,30,43: *„*Sunt enim quaedam regulae mysticae, quae uniuersae legis recessus obtinent et ueritatis thesauros aliquibus inuisibiles uisibiles faciunt. Quarum si ratio regularum sine inuidia, ut communicamus, accepta fuerit, clausa quaeque patefient et obscura dilucidabuntur, ut quis prophetiae immensam siluam perambulans his regulis quodammodo lucis tramitibus deductus ab errore defendatur*."* (CCSL 32, 103); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Prooemium (SC 488, 130–133).

[671] Vö. *De doctrina christiana*, III,30,42: *„…nec tamen omnia, quae ita scripta sunt, ut non facile intellegantur, possunt his regulis inueniri, sed aliis modis pluribus, quos hoc* numero septenario *usque adeo non est iste complexus, ut idem ipse multa exponat obscura in quibus harum regularum adhibet nullam, quoniam nec opus est."* (CCSL 32, 102). – Saját kiemelés.

[672] Ld. uo. III,30,43: *„Hic si dixisset: sunt enim quaedam regulae mysticae quae, nonnullos legis recessus obtinent, aut certe: quae legis magnos recessus obtinent, non autem quod ait:* uniuersae legis recessus*; neque dixisset:* clausa quaeque patefient*, sed: clausa multa patefient, uerum dixisset, nec tam elaborato atque utili operi suo plus quam res ipsa postulat dando, in spem falsam lectorem eius cognitoremque misisset."* (CCSL 32, 103).

[673] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VI,1 (SC 488, 310–311).

[674] Ld. uo. Reg. II,11 (SC 488, 162–163); LYNSKEY, M.R., *Tyconius' Book of Rules* 175–231. A hét angyalon keresztül az Egyház misztikusan kapcsolatba kerül a Szentlélek hét ajándékával is (vö. Iz 11,1–3), mivel a *Jelenések könyve* hét helyen mondja: *„Akinek van füle, hallja meg, mit mond a Lélek az egyházaknak."* (Jel

Ehhez kapcsolódóan pedig Tyconius saját gyakorlatán keresztül is bizonyítja a szabályoknak *Jelenések könyvé*re való alkalmazhatóságát, mégpedig azzal, hogy a bibliai *idők*, illetve *számok* értelmezését szolgáló V. szabályt felhozott példái alapján kifejezetten és elsősorban az újszövetségi apokaliptikus műre vonatkoztatta.[675] Charles Kannengiesser ebből kifolyólag olyan szorosnak látja a *LR* és a *Jelenések könyve* közötti kapcsolatot, hogy még azt is elképzelhetőnek tartja, hogy a hippói püspök közelebbről nem ismerte vagy Tyconius más művével keverte a *Jelenések könyve-kommentár*t.[676]

Mindezek fényében a magam részéről azon a véleményen vagyok, hogy az idős Ágoston *teljesen mértékben* értette a *LR* tartalmát, azonban mint egy nem katolikus szerzőtől származó művel – miként Tyconius személyével szembeni fenntartásai is mutatják – bensőleg nem tudott mindenben egyetérteni, a nyilvánosság előtt pedig kritikájának is hangot adva legalább bizonyos aspektusaiban el akart határolódni tőle. A mű átvételének ténye és ennek módja a hippói püspök szerzői szabadságának korlátairól és lehetőségeiről árulkodik. Ehhez hasonló „szerzői szabadságnak" lehetünk tanúi a IV., keresztény retorikáról szóló könyvben Cicero tanainak átvételével kapcsolatban, amelyek alapos ismeretét Ágoston korábbi retorikatanári karrierje miatt – a *Vallomások* tanúbizonysága alapján – nincs miért és nem is szokás kétségbe vonni.[677] Amennyiben tehát szándékos manipulációt feltételezünk a hippói püspök részéről Tyconius *LR*-ának recenziója kapcsán, hasonló váddal illethetnénk Cicero szónoklattanának recepciója kapcsán is, még úgy is, hogy az utóbbi pogány szerző tematikailag világosan elválik a kereszténységtől. Végül pedig arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a hippói püspök környezetének értelmiségi rétege szabadon tanulmányozhatta mindkét szerző munkásságát, amit Ágoston nemhogy nem tiltott, hanem a tudományok művelése kapcsán mondottak alapján[678] – megfelelő keretek között – inkább támogatott.

2,7; 2,11; 2,17; 2,29; 3,6; 3,13; 3,22). A Szentlélek pedig mind Tyconiusnál, mind pedig Ágostonnál – a szöveg homályán (*obscuritas*) túl – a *Szentírás* helyes értelmezésének biztosítéka.

675 Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,4,2–6,4 (SC 488, 288–293).

676 Vö. KANNENGIESSER, CH., *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa: Tyconius and Augustine*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, 1–22, 12–15.

677 *„He [Augustine] bends Cicero even more than he adjusts Tyconius, not utilizing either of them fully, but pulling from them what he thinks is of use in the quest to understand God's will in the words of the human authors of scripture."* Vö. ANDREWS, J.A., *Hermeneutics and the Church* 63.

678 Vö. *De doctrina christiana*, II,39,58–42,63 (CCSL 32, 72–76).

3.2. Az I. szabály: „Az Úr és az ő teste”

Az I. szabály *„Az Úr és az ő teste”* (*De Domino et corpore eius*) címet viseli, ami arra hívja fel a figyelmet, hogy az egész kinyilatkoztatás középpontjában álló Krisztust nem elszigetelten, hanem testével és jegyesével, az Egyházzal való egységében és vele való viszonyában kell szemlélni, és a *Szentírás*ban is így jelenik meg.[679] Ágoston Krisztus és Egyháza egységét az Ábrahámmal való közösségükkel támasztja alá (vö. Gal 3,16.29): Krisztusban mint hiteles utódban a hívők is felvételt nyernek Izrael közösségébe (vö. Gal 6,16).[680] Ebben az alapvetően páli teológiára alapuló bibliai szemléletben (vö. 1Kor 12,12–27; Ef 1,22–23; 4,11–13; 5,22–32; Kol 1,18) az egység olyan formában is kifejezésre juthat, hogy a Krisztusra vonatkoztatott szövegben retorikailag egyetlen (beszélő) személyben jelenik meg mindkettő, és csak aspektusukban különböznek egymástól. A Krisztus-Vőlegény és Egyház-Menyasszony tipológiát is alátámasztva Tyconius nyomán Ágoston az Iz 61,10-ből hoz szemléletes példát, ahol ugyanaz a beszélő előbb vőlegényhez, majd menyasszonyhoz hasonlítja önmagát,[681] ő maga a *Zsoltármagyarázatai*ban használta leggyakrabban a *totus Christus*-, illetve a *totum Christi corpus*-értelmezési kulcsot.[682]

A szabály szerint tehát, hogy mi vonatkozik a Főre, Krisztusra, és mi az Ő testére, az Egyházra, beszélő alanyként vagy a beszéd tárgyaként nem, csak logikailag, a tartalmi összefüggések alapján lehet megállapítani és megkülönböztetni őket egymástól.[683] Tyconius az elválasztás kritériumaiként tekint Krisztus örökkévalóságára és művének befejezettségére, szemben az Egyház teremtettségére és folyamatban lévő kibontakozására, ennek viszontagságaival együtt, továbbá a Főnek és a Testnek időbeli és eszkatologikus megnyilvánulására.[684] Ezek a teológiai szempontok eligazítást

---

[679] Ld. uo. III,31,44 (CCSL 32, 104); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. I (SC 488, 134–153).

[680] Vö. *De doctrina christiana*, III,31,44 (CCSL 32, 104); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. I,12,2 (SC 488, 150–151).

[681] Vö. *De doctrina christiana*, III,31,44 (CCSL 32, 104); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. I,6 (SC 488, 140–141).

[682] A fogalompárral számos alkalommal hivatkozik Ágoston Krisztusra és Egyházára együttesen a zsoltárok rejtett beszélőiként az egész kommentáron keresztül (vö. *Enarrationes in Psalmos*, 3,9: *„Potest et iste psalmus accipi ad personam Christi alio modo, id est, ut totus loquatur. Totus dico, cum corpore suo cui caput est…”* (CCSL 38, 11–13); uo. 142,5: *„Dicat ergo Dominus noster, dicat Christus nobiscum totus Christus…”* (CCSL 40, 2063)).

[683] Vö. *De doctrina christiana*, III,31,44: *„et tamen quid horum duorum capiti, quid corpori, id est quid Christo, quid ecclesiae conueniat, utique intellegendum est.”* (CCSL 32, 104); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. I,3: *„Qua re manifestum est sola ratione uideri posse quando a capite ad corpus transitum facit.”* (SC 488, 136–137).

[684] Tyconius például sajátos értelemben beszél Krisztus két eljöveteléről is, amellyel a Mt 26,64 és Mt 24,30 közötti időbeli ellentmondást és feszültséget szünteti meg (*„mostantól fogva látni fogjátok”* szemben az

nyújtanak az olvasónak annak megállapításához, hogy profetikusan kire és mire vonatkoznak az egyes szakaszok.[685] Ez a megközelítés segítséget jelenthet a II., V. és VII. szabályokkal karöltve a magukban ellentmondásos tartalmú vagy egymásnak látszólag ellentmondó bibliai helyek okozta zavarok megszüntetésében, és kifejezetten Istenre, illetve Krisztusra nézve derogáló kijelentések helyes értelmezésében.[686]

3.3. A II. szabály: „Az Úr kettős teste"

A II. szabály *„Az Úr kettős teste"* (*De Domini corpore bipertito*) címmel az I. szabály témáját folytatja: árnyalja és kiegészíti, mégpedig az Egyházzal kapcsolatban.[687] Hiszen ahogyan a Fő és a Test megkülönböztetésénél láttuk, a Test teremtettsége és a történelemben megvalósuló kibontakozása miatt alá van vetve a változásnak, ami újabb megkülönböztetést (*divisio*) tesz lehetővé az Egyházon belül, és így az Egyházra vonatkoztatott bibliai szakaszok értelmezésében is.[688] Eszerint egy látható és intézményes közösségen belül (*corpus*), amíg világ a világ, voltak, vannak és lesznek igazán megtért keresztények, valamint velük és közöttük a megváltás művéhez elégtelenül viszonyuló egyháztagok, akikről és akikhez másképpen beszél a *Szentírás*. Ezen a ponton – jóllehet nem hermeneutikai, hanem egyháztani alapon – már komolyabb felfogásbeli eltérések mutatkoznak Ágoston és Tyconius között, ami a hippói püspöknek a cím megváltoztatására tett javaslataiban mutatkozik meg a legszembetűnőbben: *„Az Úr igazi és kevert teste"* (*De Domini corpore vero atque permixto*) vagy *„Az Úr igazi és színlelt*

„akkor … látni fogják az Emberfiát") A megoldás abban áll, hogy először testként jelent meg megtestesülésével, valamint a megváltás révén az Egyház születésével és terjedésével folyamatosan, de láthatatlanul testében jön, az idők végén pedig mint Fő, amikor dicsőséges Úrként visszatér (ld. uo. Reg. I,9 (SC 488, 142–143)).

[685] Kiemelkedik Tyconius példái közül a Dán 2,34–35 magyarázata, ahol antidonatista éllel amellett foglal állást, hogy a hegyről lezúgó kő, amely összezúzza a nagyhatalmakat jelképező szobrot, előbb magát Krisztust, de amikor a kő heggyé válik és betölti a földet, már testét (*lapis uero corpus palpabile*), az egész világon fokozatosan elterjedő egyetemes Egyházat (*Universal People of God*) jelenti, és nem pusztán Krisztusnak egy kézzel megfoghatatlan hatalommal történő kiterjedését (*potestas res est inpalpabilis* – ld. uo. Reg. I,4,1 (SC 488, 136–139)). Vö. LYNSKEY, M.R., *Tyconius' Book of Rules* 232–274.

[686] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 55; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* 105.

[687] Vö. *De doctrina christiana*, III,32,45 (CCSL 32, 104–105); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. II (SC 488, 154–165).

[688] Peter J. Leithart úgy jellemzi Tyconius egyháztanát, mint ami történelmi alapokon nyugszik és bátran szembenéz az Egyházon belüli megosztottságokkal, hermeneutikájáról pedig azt mondja, hogy a hívő közösség életében megmutatkozó gonoszság problémája lényegében érinti: a gonoszság misztériuma gondolatiságában egyszerre hatja át Tyconiusnak ekkléziológiáját és bibliai hermeneutikáját. Vö. LEITHART, P.J., *Revelation According to the Rules*, in *Pro Ecclesia. A Journal of Catholic and Evangelical Theology* 23 (2014/4), 380–399, 398.

teste” (*De Domini corpore vero atque simulato*), esetleg egyszerűen *„A kevert Egyház”* (*De permixta Ecclesia*).[689]

Ágoston az Én 1,4/5 igeideje alapján elismeri az alapvetően kétféle embertípus, a hiteles és képmutató (*hypocritae*) keresztények egyidejű jelenlétét az egyházi közegben, amit a mindenféle halat összegyűjtő hálóhoz hasonlít (vö. Mt 13,47–50), de Tyconiusszal ellentétben ezeket belső minőségük, illetve az igazi fiúra vonatkozó ígéret alapján kezdettől fogva megkülönbözteti, jóllehet ez csak az örökség birtokbavételénél lesz nyilvánvalóvá (vö. Ter 21,10; Gal 4,30).[690] Szerzőnk tehát itt lényegileg különbséget tesz az Egyház mint „szociális test”, vagyis egy vallási és jogi alapon sok embert soraiba felvevő, a világ elemeinek kitett közösség, és az Egyház mint „Krisztus teste” között, azzal az érveléssel, hogy az az egyháztag tartozik valójában Krisztushoz, aki az ebben a világban meglevő lelki közösség alapján örökre (*in aeternum*) vele is marad. Emiatt Ágoston számára az Egyház kettőssége látszólagos, mivel akik a kegyelemből élve nem tagozódnak be ontológiailag Krisztusba, azok valójában már a jelen életben sem képezik részét az Egyháznak, csak ennek látszatát keltik.[691] Ellenben, akik Krisztushoz tartoznak, azoknak nem kell kételkedniük abban, hogy egyben az igazi Egyháznak is tagjai. A donatisták felfogásával ellentétben ugyanakkor a szentségek útján nyert ontológiai alapok és vele együtt a Krisztusban nyert méltóság, küldetés és hatalom megmaradnak, viszont azoknak mint talentumoknak (vö. Mt 25,14–30) be kell teljesedniük az egyén üdvösségére. Ágoston ezzel tehát nem relativizálja a látható Egyházhoz való tartozás szükségességét, hanem inkább radikalizálja a közösséghez tartozás jelei, a szentségek kegyelemi hatásának érvényesülését (vö. 2Kor 5,17: *„aki Krisztusban van, új teremtmény; a régiek elmúltak, és íme, újak keletkeztek”*), amelyben valamennyien részesülnek (*communio sacramentorum*), amíg ideiglenesen keverednek egymással (*temporaria commixtio*).[692] A keresztség hitében szerzett istengyermekség, valamint a szentségek tehát nem egy befejezett művet, hanem alapot, nyitányt és folyamatot jelölnek.

Tyconius nem ismerte, illetve nem használta ezt az újplatonista filozófiából kölcsönzött *látszat–valóság* fogalompárt, amellyel Ágoston megőrizte

[689] Vö. *De doctrina christiana*, III,32,45 (CCSL 32, 104).
[690] Az Én 1,4/5 értelmezésénél Kedár sátrai Izmaelhez, Salamon kárpitjai pedig Izsákhoz tartoznak: Tyconius Ábrahám és a közös élettér (vö. Zsolt 119/120,5–7) alapján egyesíti, Ágoston az öröklés alapján elválasztja őket, az egy helyen való tartózkodásuk pedig megtévesztő látszatnak ítéli (ld. uo. III,32,45 (CCSL 32, 105); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. II,10 (SC 488, 160–163)).
[691] Vö. *De doctrina christiana*, III,32,45 (CCSL 32, 104).
[692] Ld. uo. III,32,45 (CCSL 32, 105).

egyházfogalmának egységét.[693] A *LR* szerzője ezzel szemben egy szinten kezelte *egyetlen* testben a kétféle tagokat mintegy annak jobb és bal oldalaként, akik az idők végéig együtt maradnak, mint a juhok és a kecskék (vö. Mt 25,31–46), a *Szentírás* pedig hol a jobb, hol a bal oldalon állókhoz fordul.[694] Ez viszont – a hippói püspök szemében elfogadhatatlan módon – azt is jelenti, hogy a történelem folyamán Krisztus az ő teste révén közösségben van a méltatlan tagokkal, sőt az Antikrisztussal is, az Egyház pedig bizonyos részeiben elválik Krisztus szentségétől, akivel csak az idők végén fog egyesülni tiszta menyasszonyként.[695] Emiatt az ellentétes részek között nem lehet soha valódi egység, csak keveredés, és a *Szentírás* is ekképpen viszonyul hozzájuk: bár közös helyzetük alapján sokszor úgy tűnik, mintha ugyanahhoz az egyhez szólna, végső sorsuk alapján mégis elválasztja őket egymástól.[696] Ágoston szemében tehát az egy testként (*corpus totum*) megmutatkozó Egyház lényege szerint nem lehet egyidejűleg igaz is meg hamis is, viszont *diakronikusan* a *Szentírás* is kifejezheti – akár a Tyconius szabályainak középpontjában álló *szinekdoché-elv* (*pars pro toto*) alapján –, hogy az üdvtörténetben miből mivé lett.[697]

3.4. A III. szabály: „Az ígéretek és a törvény”

A III. szabály, melynek *„Az ígéretek és a törvény”* (*De promissis et lege*) címet adta Tyconius, ismételten kapcsolódik az azt megelőzőhöz, hiszen a *LR* szerzője általa próbálja

---

[693] Vö. RATZINGER, J., *Beobachtungen* 183; magyarul: UŐ, *Megjegyzések* 83–84.

[694] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. II,1: *„Sicut enim ut supradictum est a capite ad corpus ratione sola uidetur, ita a parte corporis ad partem, a dextera ad sinistram uel a sinistra ad dexteram, transitus reditusque ut in supradicto capite claret”*. (SC 488, 154–155). Hasonló a helyzet később észak (az ördögé) és dél (az Úré) ellentétbe állításával, melyek szintén az Egyház részét képezik (ld. uo. Reg. VII,4,2: *„Duae sunt partes in Ecclesia, Austri et Aquilonis, id est meridiana et septentrionalis. In parte meridiana Dominus manet… Diabolus uero in Aquilone…”* (SC 488, 332–337). Tyconius tehát a kettősségnek egyetlen valósághoz való tartozását igyekszik példáival kimutatni.

[695] Ld. uo. Reg. I,10–11,1 (SC 488, 144–147); RATZINGER, J., *Beobachtungen* 182; magyarul: UŐ, *Megjegyzések* 83: *„Ágoston számára ez [az extenzív katolikusság fogalma] Krisztus uralmának az Egyházon keresztül az egész világra való kiterjedését jelenti, Tyconius ezt a nézetet osztja ugyan, de az Egyház belső egységét azzal a* κόσμος οὗτος*-szal fejezi ki, mely szerinte az egységnek nem mond ellent, hanem* pars sinistra*-ként ahhoz tartozik”.*

[696] Ágoston Tyconius példái közül Iz 42,16–17-et veszi át a címzettek hirtelen megváltozásának szemléltetéséhez (vö. *De doctrina christiana*, III,32,45 (CCSL 32, 105); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. II,3 (SC 488, 156–157)). A képmutatók leválasztását szerzőnk a hűtlen szolga „kettévágásához” (*divisio*) hasonlítja (vö. Mt 24,51: „καὶ διχοτομήσει αὐτὸν καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ μετὰ τῶν ὑποκριτῶν θήσει”, in *Novum Testamentum Graece*, 565).

[697] Tyconius a IV. szabályban Salamon példájával az Egyház egyidejű kettősséget tanítja (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. IV,9,1–9,4 (SC 488, 232–239)), míg Ágoston ugyanezen értelmezési kulcs alapján az *Újszövetség*ben szereplő szamariai asszony alakjában (vö. Jn 4,7–42) az előbb még pogány, majd Krisztushoz megtérő Egyházat látja (vö. *In Evangelium Ioannis*, XV,10: *„*Et venit mulier. *Forma ecclesiae, non iam iustificatae, sed iam iustificandae…”* (CCSL 36, 154).

teológiailag egységbe fogni nem csupán az *Ó- és Újszövetség*et, hanem az „Úr testét” is, igazolva, hogy az, bár sajátos körülmények között, de általános feltétel mellett Ábrahámtól kezdve folyamatosan létezett.[698] Ez az egységet teremtő valóság – a páli teológia érvelését átültetve – pedig nem más, mint az Istenbe vetett hit (*fides*), amely – a törvény (*lex*) saját erőből történő teljesítésének lehetetlenségével és tehetetlenségével való szembesülést követően – utat nyit a kegyelemnek (*gratia*), amely által megvalósulnak az ígéretek (*promissa*) (vö. Gal 3,21–22).[699] Tyconius tehát a Testhez való tartozást, illetve az abba való betagozódást az isteni *kegyelem* üdvtörténeti *megnyilatkozásainak* és annak *elfogadásának* lehetőségeihez kapcsolja, amely kapcsolatot az isteni és az emberi között az ígéretek és törvény, valamint a hit és a törvény dualizmusában és dialektikájában szemléltet.[700] A *LR* szerzője ugyanis Ábrahám hitében – a Törvényt időben és hatásfokában megelőzően – nemcsak a megigazulás egyetemes eszközét látja, hanem Krisztus testének kezdetét (*principium*) is, amely nem a test (*caro*) törvénye, hanem az ígéret (*promissio*) alapján született (vö. Gal 4,21–31).[701] Az *Ószövetség* igazai tehát az Egyháznak valódi, bár még tökéletlen kezdeményei, akik mint részek viszonyulnak az egészhez, mivel a hitben ugyanazon Lélek szerint éltek, aki Krisztusban van (vö. Róm 8,9).[702] Eszerint az ígéret úgy is, mint kegyelem és Lélek (vö. Jn 14,16–17), kezdettől fogva független a Törvénytől és kinyilatkoztatás mértékétől, vagyis az atyák nem voltak a Törvény alá vetve (vö. Gal 5,18), ahogyan a pogányságból megtért kereszténynek sem kellett rituálisan vállalniuk a mózesi Törvény előírásait

---

[698] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,4: *„Si ergo nec fides nec promissio Abrahae destrui ullo modo potest, ab ortu suo iugiter mansit.”* (SC 488, 172–173); POLLMANN, K., *Tyconius. A* Szabályok könyve *(*Liber Regularum*) mint szinekdoché alapú hermeneutika*, in *A bibliai hermeneutikák kézikönyve*, 27–40, 36.

[699] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,11–12 (SC 488, 182–187); KANNENGIESSER, CH., *A Conflict of Christian Hermeneutics in Roman Africa* 9: *„For the Law itself was referring to the Abrahamic faith … in such a way that the Church has ever since engaged in a transit from one status of grace into another… Tyconius stresses, with a strong systematic rigor, the fact that only such a "mystic rule" overcomes the apparent contradiction between the distict levels of salvation, the one of "promise" and the other of "law".”*.

[700] Vö. FORSTER, K., *Die ekklesiologische Bedeutung des corpus-Begriffes im Liber Regularum des Tyconius*, in *Münchener Theologische Zeitschrift* 7 (1956/3), 173–183, 178; magyarul: UŐ, *A test fogalmának ekkléziológiai értelmezése Tyconius* Szabályok könyve *alapján* (ford. SZITA, SZ.), in *Tyconius tanulmányok* (Hermeneutikai Füzetek 26), 86–99, 93.

[701] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,3–5,2 (SC 488, 170–175).

[702] Ld. uo. Reg. III,16: *„Et quicquid per Dominum uenit plenitudo est, cuius pars fuit per eundem, sicut paruulus qui, cum nihil minus habeat a uiro, tamen uir non est, et per incrementa non nouorum sed eorundem membrorum in eum uenit plenitudo corporis, ut sit perfectus idem tamen qui fuerat paruulus. Re uera* non erat Spiritus Sanctus *ante passionem Domini, sed in illis qui per ipsum praesentem credebant, ut in ipso uictore et cuncta perficiente* signati *perficerentur.”* (SC 488, 190–193); FORSTER, K., *Die ekklesiologische Bedeutung* 178–179; magyarul: UŐ, *A test fogalmának ekkléziológiai értelmezése*, 93–94.

(ApCsel 15,6–11).[703] Ugyanakkor Ábrahám utódainak testnek való lekötelezettsége, a Törvény szolgasága, illetve a hitben elérhető kegyelemhez való helytelen viszonyulása következtében az Egyház kezdettől fogva megosztottságot és kettősséget hordoz magában az idők végéig, ami Krisztus eljövetelét követően még nyilvánvalóbbá válik a hamis testvérekben (*falsi fratres*), akik mintegy az ördög fiai belopakodnak, hogy kikémleljék az igaz gyermekek szabadságát (vö. Gal 2,4).[704]

Ebben a III. szabályban adott értekezésében tehát Tyconius elsősorban nem a két szövetség, hanem sokkal inkább a külső, a törvénynek a felszínen megfelelni igyekvő és a belső, az előírásokat a szeretetben felülmúló – és ezzel a Test jobb oldalára törekvő (vö. Mt 25,33–40) – ember ellentétét, valamint a kegyelemhez (*gratia*) való eltérő viszonyulásnak az Egyházra gyakorolt következményeit hangsúlyozza.[705] Viszont éppen az üdvtörténetnek ez az átfogó megközelítése válik hermeneutikai elvvé: *„… ahhoz az axiómához vezet, hogy az értelmezésnek ugyanazokat az elveit kell alkalmazni mind az Ószövetség, mind az Újszövetség esetében, ugyanis a Biblia mindkét részében egymás mellett létezik a törvény* (lex)*, mely nem üdvözít, és az ígéret* (promissio)*, a hit* (fides)*, és az üdvözülést biztosító isteni kegyelem* (gratia)*.”*[706] Mivel a szabály közvetlenül nem ennek a hermeneutikai elvnek kimutatásával foglalkozik, Ágoston inkább egy komoly kegyelemtani kérdésnek (*magna quaestio*) tárgyalását látja benne, amit viszont megítélése szerint ő maga a pelagiánus kontroverzia hatására készült megnyilatkozásaiban átfogóbban és kielégítőbben kürüljárt.[707] Talán nem véletlen, hogy

---

[703] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,5,2 (SC 488, 174–175). A kegyelem és az ígéret rokonsága elsősorban az ígéretnek feltételtől mint emberi cselekedettől való függetlenségében mutatkozik meg (ld. uo. Reg. III,17–18 (SC 488, 192–195)). Előbbieknek kiválóságát az mutatja, hogy bennük élve az igaz ember nem szolgai félelemből, hanem fiúi szeretetből szolgál Istennek mint Atyának (ld. uo. Reg. III,20,1–20,3 (SC 488, 198–201)).

[704] Vö. FORSTER, K., *Die ekklesiologische Bedeutung* 179–180; magyarul: UŐ, *A test fogalmának ekkléziológiai értelmezése*, 94–95. A megosztottságot nemcsak az Ábrahám, illetve Izsák fiai közötti ellentétes viszonnyal szemlélteti Tyconius, hanem magának Jákobnak a kettős megítélésével (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,26: *„Et ne quis putaret ita perspicue fore separatos duos populos, ostensum est ambos in uno corpore futures in Iacob, qui et* dilectus *uocatus est et* fratris supplantator *expressus.”* (SC 488, 210–211)).

[705] Vö. FORSTER, K., *Die ekklesiologische Bedeutung* 178–179; magyarul: UŐ, *A test fogalmának ekkléziológiai értelmezése*, 93–94. Az Egyház kezdetének Ábrahámig való tyconiusi visszavezetése alapján J. Ratzinger az *Ecclesia ab Abel* fogalmat és egyben az Isten városát eredeti ágostoni elméletnek tekinti (vö. Zsid 11,4; *De civitate Dei*, XV,1 (CCSL 48, 453–454); RATZINGER, J., *Beobachtungen* 178; magyarul: UŐ, *Megjegyzések* 81), jóllehet a VII. szabályban Tyconius azt mondja, hogy Ádám Krisztus előképeként (vö. Róm 5,14) már meg volt osztva fiaiban, Káinban és Ábelben (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VII,14,1 (SC 488, 358–359)).

[706] POLLMANN, K., *Tyconius. A* Szabályok könyve (Liber Regularum) *mint szinekdoché alapú hermeneutika* 36.

[707] Vö. *De doctrina christiana*, III,33,46 (CCSL 32, 105–106). Ágoston rámutat az eretnekségek tanfejlődésre gyakorolt – hosszú távon – pozitív hatására (ld. uo. III,33,46: *„*Oportet haereses esse, ut probati manifesti fiant in uobis (vö. 1Kor 11,19), *multo uigilantiores diligentioresque reddidit, ut*

egy exegetikai szabályhoz jobban illő címként először egyik saját korábbi kegyelemtani művének címét ajánlja: „A lélek és a betű" (*De spiritu et littera*);[708] ezt követően választási lehetőségként felkínál egy teológiai szempontból közvetlenebb címet is: „A kegyelem és a parancs" (*De gratia et mandato*).[709] Az ágostoni recenzió tehát inkább a kegyelemtani okfejtésre összpontosít, és annak is elsősorban a javítandó gyenge pontjaira hívja fel a figyelmet (*bene sed non plene*), amiket azonban jóhiszeműen a kérdés Tyconius korabeli kidolgozatlanságával magyaráz, és fel is menti e téren a donatistát az eretnekség vádja alól.[710]

3.5. A IV. szabály: „A faj és a nem"

A IV. szabálynál, amely *„A faj és a nem"* (*De specie et genere*) címet viseli, Tyconius egy retorikában alkalmazott felosztást ültet át a bibliai – nem csak kifejezetten prófétai – szövegek tipologikus-allegorikus értelmezésének szolgálatába, melynek segítségével az egyes kijelentéseket részleges vagy egyetemes üdvtörténeti perspektívába lehet állítani, meghaladva ezzel a közvetlen történelmi kontextust.[711] Eszerint a szimbolikusnak nevezhető szemléletmód szerint a Szentlélek a bibliai szövegekben finom rétegződésben elrejtette az *egyes* (*specialis*), sokszor régi dolgokban, személyekben, sőt

---

aduerteremus in Scripturis sanctis quod istum Tychonium minus attentum minusque sine hoste sollicitum fugit" (CCSL 32, 106)).

[708] A 412-ben írt munka címéhez Ágostonnak ihletet adó verset (vö. 2Kor 3,6: *„A betű öl, a Lélek pedig éltet."*), egyébként Tyconius maga is idézi szabályában (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,15 (SC 488, 190–191)).

[709] Vö. *De doctrina christiana*, III,33,46 (CCSL 32, 105); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 201; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 123.

[710] Vö. *De doctrina christiana*, III,33,46 (CCSL 32, 105–106). Ágoston mindenekelőtt azt kifogásolja, hogy Tyconius – a későbbi szemipelagiánusokhoz hasonlóan – bár a hitből fakadó igaz cselekedeteket az isteni kegyelemhez kötötte, magát a hitet inkább az emberi akarathoz (ld. uo. III,33,46: *„… ipsam uero fidem sic esse a nobis, ut nobis non sit a Deo."* (CCSL 32, 106); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. III,13,1: *„Omne opus nostrum fides est, quae quanta fuerit tantum Deus operatur nobiscum."* (SC 488, 186–187)). Ezzel szemben a hippói püspök a hitet a cselekedeteket megelőző isteni adományként tartotta számon, amit néhány bibliai idézetre szorítkozva bizonyít is (vö. *De doctrina christiana*, III,33,46 (CCSL 32, 106); *De praedestinatione sanctorum*, I,2,3: *„Prius itaque fidem, qua Christiani sumus, donum Dei esse debemus ostendere, si tamen diligentius id facere possumus, quam in uoluminibus tot tantisque iam fecimus."* (CSEL 104, 180)).

[711] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. IV (SC 488, 218–273); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 55; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* 105: *„…a 4. szabály a testamentumok prófétáinak hitelének és érthetőségének kérdését grammatikai-retorikai szempontból (genus–species) veti fel."* Maga Tyconius a fogalompár alkalmazásánál elhatárolódik az általa megvetendőnek ítélt *retorika* meghatározásaitól (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. IV,1 (SC 488, 218–219); QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, V,10,55–94, vol. 1, 259–267), ahogyan Ágoston – rétori múltját tiszteletben tartva – inkább a kérdés *dialektikai* vonatkozásaitól kíván tartózkodni (vö. *De doctrina christiana*, III,34,47: *„Neque hic ea discernendi subtilitas adhibenda est, quae a dialecticis traditur, qui inter partem et speciem quid intersit acutissime disputant"* (CCSL 32, 106)).

történésekben az *általános* (*generalis*), illetve kiterjedtebb és sokszor csak később megnyilvánuló valóságokra vonatkozó kijelentéseket, amelyek egymásban rejtőznek (*speciei genus aut generi species inseritur*) és értelmileg legtöbbször alig észrevehetően váltakozva áttérnek egymásba (*transitus non statim liquido apparens*).[712] Tyconius ezt a szabályt beleilleszti az „Egyház kettős testének" üdvtörténeti időszakokon átívelő – előzőekben már felvázolt – ekkléziológiai elméletébe, vagyis az egyes dolgok vonatkozhatnak általánosságban Krisztus testének egészére, vagy annak kizárólag jobb vagy bal oldalára.[713]

Ágoston ezt az értelmezési kulcsot hermeneutikailag az előzőnél hasznosabbnak értékeli és hosszabban foglalkozik is vele.[714] Nem is tesz javaslatot új, általa találóbbnak ítélt címre, hanem egyszerűen – Tyconiushoz hasonlóan megkerülve *genus–species* fogalompár dialektikai tisztázását (*discernendi subtilitas*) – igyekszik közérthetőbbé tenni az eredetit azzal, hogy a nemet az egésszel (*totum*), a fajt pedig ennek részével (*pars*) azonosítja.[715] Hasonlóképpen tesz akkor is, amikor a kettő közötti különbségtételnek azt a képességét feltételezi olvasóiban, amely a Római Birodalom polgáraiban ki szokott alakulni a jogi előírások értelmezésével kapcsolatban, amivel különösebb okfejtés nélkül le tudják vezetni, hogy a császári rendelkezésekben mi az általános (*generalis*), vagyis mindenkire vonatkozó, és mi az egyedi (*specialis*) előírás.[716] Hasonló képesség kialakulására van szükség a *Biblia* kutatóinál, amikor – nem a tyconiusi értelem (*ratio*), hanem a feszült figyelem (*intentio*) segítségével[717] – tipologikusan meg kell különböztetniük a bibliai alakokkal és a különböző földrajzi, illetve vallási és etnikai

---

[712] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. IV,1–2,1 (SC 488, 220–221).

[713] Tyconius először Salamon alakját említi a kettős Test példájaként (ld. uo. Reg. IV,9,3: *„Quod si neque reprobatus est neque idolorum cultores regnum Dei possident, manifestum est figuram fuisse Ecclesiae bipertitae Salomonem, cuius* latitudo cordis *et* sapientia sicut harena maris *et idolatria horribilis."* (SC 488, 236–237)), majd ezt a kettősséget kiterjeszti a földrajzi helyekre (ld. uo. Reg. IV,11: *„Illud etiam multo necessarium est scire, omnes omnino ciuitates Israhel et gentium uel prouincias, quas Scriptura alloquitur aut in quibus aliquid gestum refert, figuram esse Ecclesiae: aliquas quidem partis malae, aliquas bonae, aliquas uero utriusque."* (SC 488, 238–239)).

[714] Vö. *De doctrina christiana*, III,34,47–34,49 (CCSL 32, 106–110).

[715] Vö. *De doctrina christiana*, III,34,47: *„…[Tyconius] uolens intellegi speciem partem, genus autem totum, cuius ea pars est, quam nuncupat speciem."* (CCSL 32, 106). Ágoston példaként a város (*civitas*) mint rész viszonyulását hozza a népek összességéhez (*universitas gentium*) (ld. uo.). Érdemes azonban megjegyezni, hogy a hippói püspök ezzel egy filozófiailag megválaszolatlan kérdéssel terheli a témát, mégpedig a *pars* és a *species* közötti dialektikai különbséggel: a *pars* ugyanis a mennyiség, a *species* pedig a minőség területére tartozik (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 202; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 124).

[716] Vö. *De doctrina christiana*, III,34,47 (CCSL 32, 107).

[717] Ld. uo. III,34,48 (CCSL 32, 107); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 203; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 125.

egységekkel kapcsolatos beszédek értelmezési tartományát.[718] Vannak ugyanis esetek, amikor a mondottak szellemileg túlmutatnak a jelzett dolgok „határain" (*excedere*), és így azok valami nagyobb egészre, illetve egyetemesre utalnak (*congruere potius universo cuius pars*).

Ezáltal Ágoston szemében a mennyiségbeli (*pars*) és minőségbeli (*species*) különbségek az egész (*totum/genus*) viszonylatában átjárhatóvá és egymásnak megfeleltethetővé válnak. Ugyanakkor a hippói püspök felhívja arra is a figyelmet, hogy nem mindig hordoz egyetemes jelentést a jelzett egyedi valóság, vagy az érthetőség miatt megőrzi eredeti – történetinek tekinthető – jelentését is.[719] Ezzel valószínűleg óvni akarja olvasóit általában az erőltetett allegorézistől, közelebbről pedig az ellentmondásos és zavaros értelmezésektől, amit olyan téves elképzelések alátámasztására lehet használni, mint amilyen Tyconius *corpus bipertitum*-egyháztana.[720] Az egyedi és az általános értelmű kijelentések között nagyon finom lehet az átmenet (*transitus*), amit Ágoston – Tyconius példáján inspirálódva – alapvetően az Ez 36-ból vett szakaszokkal szemléltet.[721] A hippói püspök ügyel arra, hogy a jelentéssíkokat a szó szerinti, történelmi jelentéshez kapcsolja vissza, még úgy is, hogy a tipologikus értelmezése spontán módon áttér – Szent Pál nyomán haladva – közvetlenül az Újszövetség üdvrendjébe. Az általánosra (*genus*) vontakoztatott *corpus bipertitum*-egyházkép helyett inkább az Ószövetséghez egyedileg (*specialiter*) tartozó testi Izrael (*Israel secundum carnem* – vö. 1Kor 10,18) és az Újszövetségben a nemzeti határokon átívelő – és mindig az általánoshoz (*genus*) tartozó – szellemi Izrael (*Israel spiritalis*) megkülönböztetésével él.[722] Az ősatyáknak tett ígéretek (*promissa*) alapján előbbi mindig rész (*pars*) marad az utóbbinak nem számbeli

[718] Vö. *De doctrina christiana*, III,34,47 (CCSL 32, 107).
[719] Ld. uo. III,34,48 (CCSL 32, 107); ld. korábban uo. III,17,25 (CCSL 32, 92–93).
[720] Ennek az egyháztani felfogásnak kritikájára Ágoston nem tér ki újból ennél a szabálynál.
[721] Vö. *De doctrina christiana*, III,34,48 (CCSL 32, 107–108); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. IV,3,2–3,5 (SC 488, 222–225).
[722] Vö. *De doctrina christiana*, III,34,48–49 (CCSL 32, 107–110); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 203; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 125–126. Ágoston *„a tiszta vizet"* (*aqua munda* – vö. Ez 36,25) Tyconiushoz hasonlóan általános értelemben (*generaliter*) veszi és nyíltan a keresztséggel azonosítja (vö. *De doctrina christiana*, III,34,48: *„non ambigit quisquis intuetur et* lauacrum regenerationis (vö. Tit 3,5) *hic esse promissum, quod nunc uidemus omnibus gentibus redditum."* (CCSL 32, 108); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. IV,3,4: *„Aperte excedit speciem…"* (SC 488, 224–225)). Tyconius ezzel szemben a keresztségről közvetlenül csak valamivel később a kettős feltámadás kapcsán beszél az Ez 37,11–14 alapján (ld. uo. Reg. IV,8,1: *„Numquid cum perspicue surrexerimus tunc sciemus Dominum, et non nunc cum per baptisma resurgimus?"* (SC 488, 230–233)). Az ágostoni megkülönböztetés másik fontos eleme a *„kőszívnek"* (*cor lapideum* – vö. Ez 36,26) az ószövetségi választott néphez, a *„hússzívnek"* (*cor carneum*) pedig a népek közül is összegyűjtött keresztény Egyházhoz való társítása a páli szóhasználatra tett hivatkozással (vö. *De doctrina christiana*, III,34,48 (CCSL 32, 108–109)).

teljességéhez (*totum*), hanem egyetemes hatályához (*universum*) mérten.[723] Ezáltal a mennyiségi kiterjesztéshez olyan minőségbeli többlet járul, ahol az egyedi (*species*) sokszor testi, az általános (*genus*) pedig lelki, mélyebb valóságokat, illetve vonatkozásokat tükröz.[724] Ágoston erre hozza példaként az igazi Egyháznak mint szellemi Izraelnek az ősatyáknak megígéret földdel felvett analógiáját, amivel burkoltan ismét hatályon kívül helyezi Tyconius egyháztanát: a rossz tagok ténylegesen nincsnek jelen Krisztus testében, mert nem léptek be szellemileg az Ígéret földjére, ahol Krisztus minden népből meghívott és megtisztított Egyházával (vö. Ef 5,27) örökre együtt marad. Ezzel szemben a kegyelem visszamenő érvénye alapján, amelynek fedezete elsősorban Isten ígérete, illetve eleve elrendelése (*promissionis vel praedestinationis firmitate*), a pátriárkák hitük révén szellemi úton, mégis valóságosan az ígéretek részesei és egyben az Egyház tagjai lettek.[725]

3.6. Az V. szabály: „Az idők”

Az üdvtörténet szereplőinek és eseményeinek a Krisztusban adott egyetemesség, illetve végső beteljesedés felől szemlélt kohéziója alapján az V. szabály, amely *„Az idők”* (*De temporibus*) címet viseli,[726] a IV. értelmezési kulcs kiterjesztésének tekinthető, hiszen az egyes dolgok (*species*) inkább a történeti leíráshoz, az általánosak (*genera*) pedig a

---

[723] Ld. uo. III,34,48: *„Sic fit Israhel spiritalis, non unius gentis, sed omnium, quae promissae sunt patribus in eorum semine,* quod est Christus*.”* (CCSL 32, 109).

[724] Ld. uo. III,34,49: *„Hic ergo Israhel spiritalis ab illo Israhele carnali, qui est unius gentis, nouitate gratiae, non nobilitate patriae, et mente, non gente distinguitur.”* (CCSL 32, 109). Ahogyan korábban Ágoston isteni *pedagógiát* feltételezett abban, hogy a *Szentírás* sok igazságot homályos, az értelem számára közvetlenül nem hozzáférhető formában is közöl (ld. uo. II,6,7 (CCSL 32, 35), hasonlóképpen a IV. szabállyal kapcsolatban is a finom, sokszor nehezen kivehető és gyakori váltásokat az egyedi és az általános értelmi szintek között a Gondviselés művének tekinti, méghozzá *gyógyászati* céllal (*medicinaliter*) (ld. uo. III,34,49 (CCSL 32, 109)).

[725] Ld. uo. III,34,49 (CCSL 32, 109–110). A hippói püspök a kegyelemtani viták nyomán a 2Tim 1,9–10-re hivatkozva igazolja az isteni szándék és kegyelem (*propositum et gratia*) érdemi és időbeli (*ante saecula aeterna*) elsőségét az üdvtörténeti megnyilvánulás viszonylatában, amely végső soron a Jel 21,1 *új egében és új földjében* lesz teljessé. Ez igazak öröksége, amiből már korábban is részt kapnak, a gonoszok viszont valójában soha. A 2Tim 1,8–10 kapcsán ld. még AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum libri III*, I,27,48 (CSEL 60, 1–151, 46–47); UŐ, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri IV*, II,10,22 (CSEL 60, 421–570, 484); UŐ, *De gratia et libero arbitrio liber unus*, 5,12 (CSEL 104, 129–176, 139–140); *De correptione et gratia liber unus*, 7,14, (CSEL 92) szerk. FOLLIET, G., Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vindobona 2000, 219–280, 233–235; az Egyház tagjainak juttatott javak predestinációjához kapcsolódóan idézi: *De praedestinatione sanctorum*, II,23,65: *„Haec igitur, quae poscit a domino et semper, ex quo esse coepit, poposcit ecclesia, ita deus uocatis suis daturum se esse praesciuit, ut in ipsa praedestinatione iam dederit, quod apostolus sine ambiguitate declarat.”* (CSEL 104, 268–269); magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A feddésről és a kegyelemről* (ford. HAMVAS, E.), in SZENT ÁGOSTON, *Írások a kegyelemről és az eleve elrendelésről* (Károli könyvek. Műfordítás, forrás), KRE–L'Harmattan, Budapest, 2015, 175–234.

[726] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V (SC 488, 274–309).

történelmen túli, egyetemes valóságokhoz tartoznak.[727] Mivel a kinyilatkoztatás a történetiség keretrendszerébe foglalt kép, és az üdvtörténeti események egymásutánisága a legalapvetőbb rendező elv benne, ezért kézzelfoghatóságával az exegézis biztos kiindulási pontját is jelenti. Ugyanakkor a *Szentírás* értelmezése során mind az időtartamokkal (*quantitas temporum*), mind pedig általában a mennyiségi adatokkal kapcsolatban gyakorta merülnek fel értelmezési nehézségek, sőt látszólagos ellentmondások. Szükséges tehát, hogy egyrészt a valós adatként megadott mennyiségeket helyesen értsük, és ne legyen ellentmondás ugyanarra az eseményre vonatkozóan, másrészt pedig az ilyeneket meg tudjuk különböztetni az átvitt, mélyebb és egyetemes jelentésüktől, illetve jelentésűektől. Ágoston az V. szabály – arányaiban rövid és leegyszerűsített – recenziója során ezt a két aspektust élesebben elkülöníti, mint Tyconius: a hippói püspök a *szinekdoché* retorikai trópus értelmezési kulcsként való alkalmazását kifejezetten a történeti adatok magyarázatához köti, míg a *LR* szerzője ezt az ún. „törvényszámokra" (*legitimi numeri*) is kiterjeszti.[728]

A *szinekdoché* tehát résszel fejezi ki az egészet, és fordítva, amire Ágoston már az előző szabály értelmezésekor felhívta a figyelmet, amikor a részt a fajjal, az egészet a nemmel fejezte ki.[729] Míg ott egyértelmű minőségbeli átlépést (*transitus*) is magába foglalt az értelmezés, itt inkább megmarad a mennyiségi viszony az egész és részei között, amely alkalmazható számok és időegységek kerekítésénél, amikor az eltérő adatok ugyanazon logika alapján nem lehetnek egyszerre igazak. A hippói püspök példaként hozza a szinoptikus evangéliumok ellentmondásainak feloldását a Jézus színeváltozása előtti napok és a feltámadása előtt sírban töltött idő számításánál: a probléma nyitja, hogy

[727] Karl Forster alapján levezetett saját megfigyelésünk mellett (vö. FORSTER, K., *Die ekklesiologische Bedeutung* 177; magyarul: UŐ, *A test fogalmának ekkléziológiai értelmezése*, 91) a két szabály kapcsolatát – a nézőpontot megfordítva – úgy is lehet értelmezni, hogy nem az V. egészíti ki a IV. szabályt, hanem módszertanilag a IV. az V. felvezetése, ahol a *szinekdoché* értelmezési elvként kifejezetten megjelenik, majd ez egészül ki a VI. szabállyal (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,1 (SC 488, 274–275); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 55–56.61–62; magyarul: UŐ, *Tyconius hermeneutikájának legfőbb vonásai* 105.112–113; UŐ, *Tyconius. A* Szabályok könyve *(*Liber Regularum*) mint szinekdoché alapú hermeneutika* 38). K. Pollmann szerint utóbbi három szabály (IV.: *De specie et genere* – V.: *De temporibus* – VI.: *De recapitulatione*) párhuzamba állítható a *szinekdoché* quintilianusi meghatározásának elemeivel (vö. QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, VIII,6,19: *„…haec variare sermonem potest, ut ex uno plures intellegamus, parte totum, specie genus, praecedentibus sequentia, vel omnia haec contra…"*, vol. 2, 117).

[728] Vö. *De doctrina christiana*, III,35,50: *„Duobus autem modis uigere dicit hanc regulam, aut tropo synecdoche aut legitimis numeris."* (CCSL 32, 110); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,1: *„Temporis quantitas in Scripturis frequenter mystica est tropo synecdoche, aut legitimis numeris, qui multis modis positi sunt et pro loco intellegendi…"* (SC 488, 274–275).

[729] Vö. *De doctrina christiana*, III,35,50: *„Tropus synecdoche aut a parte totum aut a toto partem facit intellegi…"* (CCSL 32, 110); uo. III,34,47 (CCSL 32, 106).

a töredék kezdő- és zárónapok is olykor egész napként adódnak hozzá a megadott időtartamhoz.[730]

A konkrét időmeghatározás eseteit meghaladják a „törvényszámok" (*legitimi numeri*), avagy „szent számok" (*„nombres consacrés"*),[731] amelyeket leginkább (*plerumque*) egy adott valóság teljességének (*universum*) szimbólumaiként magyaráz Ágoston, így azok nemcsak időre, hanem – főleg az apokaliptikus irodalomban – más létezőre is vonatkoznak (*latius patere significationes eorum et in multa proserpere*).[732] Közvetlenül átveszi a Tyconius által említett 7-es, 10-es és 12-es számokat, de nyitva hagyja a halmazt, és kutatók belátására bízza, hogy ezen kiemelteket további számokkal egészítsék ki.[733] Azzal, hogy a hippói püspök a lehetséges jelentések közül gyakorlatilag csak a donatista kötődésű szerző által elsőként felhozott teljesség, illetve tökéletesség (*perfectio*) értelmet hangsúlyozza, jelentősen leegyszerűsíti utóbbi szerteágazóbb kifejtését.[734] Ugyanakkor, míg Tyconius többnyire ezeknek a számoknak és szorzataiknak egyenértékűségéről, sőt a hozzájuk csatolt időegységeknek szinekdochén (*a parte totum*) alapuló felcserélhetőségéről beszél,[735] Ágoston ezeknek a számoknak önmagukkal, illetve tíznek a hatványaival (10^1, 10^2, 10^3, 10^4) történő szorzását a lelki, egyetemesebb

---

[730] Ágoston saját példaként hozza a színeváltozás előtt megadott *hat* (vö. Mt 17,1; Mk 9,2), illetve *nyolc nap* (vö. Lk 9,28) eltérésének – egyébként közismert - magyarázatatát, amit egyértelműen történeti adatként is, és nem pusztán szimbolikusan értelmeztek (ld. uo. III,35,50 (CCSL 32, 110); HIERONYMUS, *Commentariorum in evangelium Matthaei libri IV*, III,17,1 (CCSL 77), szerk. HURST, D.–ADRIAEN, M., Brepols, Turnholt 1969, 146–147). A sírban töltött idő kérdésének tárgyalását nagymértékben leegyszerűsítve Tyconiustól veszi át (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,3,2–3,7 (SC 488, 280–287)), ugyanakkor érdekes módon figyelmen kívül hagyja utóbbinak a napok számítása kapcsán a millenarizmushoz fűzött megjegyzését (ld. uo. Reg. V,3,1: *„Sex dies sunt mundi aetas, id est sex milia annorum. in reliquiis sexti diei, id est M annorum, natus est Dominus, passus et resurrexit. Itidem reliquiae M annorum dictae sunt mille anni primae resurrectionis."* (SC 488, 278–279)). Tyconius valószínűleg csak az általános sémát fogadta el, míg az időtartamokat ezres számát szimbolikusan értette (vö. VERCRUYSSE, J.-M., P., *Introduction*, in SC 488, 11–115, 81; CAZIER, P., *Tyconius et l'Apocalypse dans la crise donatiste*, in *Graphè* 1 (1992), 105–129, 119–120; magyarul: UŐ, *Tyconius és a Jelenések könyve a donatista válság idején* (ford. MAJOROSSY, I.G.), in *Hermeneutikai Füzetek* 12, szerk. FABINY, T., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997, 91–113, 103–104).

[731] Ld. a francia fordítást in SC 488, 289.

[732] Vö. *De doctrina christiana*, III,35,51 (CCSL 32, 111).

[733] Ld. uo. III,35,51: *„Legitimos autem numeros dicit, quos eminentius diuina Scriptura commendat, sicut septenarium uel denarium uel duodenarium* et quicumque alii *sunt, quos legendo studiosi libenter agnoscunt."* (CCSL 32, 111). – Saját kiemelés. Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,4,1: *„Ex legitimis numeris sunt septenarius, denarius, duodenarius."* (SC 488, 288–289). Ágoston a bibliai számok átvitt értelmű jelentéséről már korábban is beszélt az átvitt értelmű ismeretlen jelek (*signa ignota translata*) értelmezése kapcsán, ahol egyéb számokat is elemez (vö. *De doctrina christiana*, II,16,25 (CCSL 32, 50–51)).

[734] Ágoston Tyconius példái közül hozza *napi hétszeri* imádságot (vö. Zsolt 118/119, 164), amit egy másik zsoltárvers (Zsolt 33/34,2) hozzákapcsolásával *egész napos* imádságként magyaráz (vö. *De doctrina christiana*, III,35,51 (CCSL 32, 111); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,4,2 (SC 488, 288–289).

[735] Ld. uo. Reg. V,4,1: *„Idem autem est numerus et cum multiplicatur…"* (SC 488, 288–289); uo. Reg. V,6,1–6,7 (SC 488, 290–295).

jelentés hangsúlyozásának és fokozásának is tekinti: a tízzel való szorzat inkább még a földi időre, a százzal és ezerrel való szorzás pedig az örökkévalóság nagyobb tökéletességére utal. Előbbire példa a 70 éves babiloni fogságnak (vö. Jer 25,11; 29,10) és az Egyház *egész történelemre* vonatkozó pogányok közötti tartózkodásának összekapcsolása,[736] utóbbira pedig az üdvözültek 144.000-es (vö. Jel 7,4; 14,1.3), vagyis 12 x 12000-es földi teljességet tökéletesen felülmúló száma (*universitas sanctorum*).[737] Fontos látnunk végül, hogy ezeknek a számoknak szellemi és egyetemes jelentése alapján a hippói püspök hogyan határolódik el egyre jobban a történelmi adatokkal és eseményekkel kapcsolatos sokak számára érdekfeszítő, de fölösleges számítgatásoktól. Ezért nem is foglalkozik azzal, hogy egy valós számérték kikutatása végett Tyconius nyomán külön műveleteket és mértékegységbeli változtatásokat vigyen rajtuk végbe.

3.7. A VI. szabály: „Ugyanazon téma bővebb kifejtése”

„Az idők”, illetve a szinekdoché mint értelmezési kulcs témájához kapcsolódik Tyconius VI., *De recapitulatione* c. szabálya.[738] A *recapitulatio*-t jóllehet általában „ismétlés” vagy „összefoglalás” szavakkal szokták fordítani, a konkrét hermeneutikai szabály tartalmának pontosabb visszaadása céljából mi az „ugyanazon téma bővebb kifejtése” megjelölést használjuk. A korábbiakhoz képest Ágoston ezzel az értelmezési kulccsal aránytalanul hosszan foglalkozik: a recenzió terjedelmében megközelíti az eredeti szöveget.[739] Ennek ellenére a hippói püspök mégsem tér ki a donatista kötődésű

---

[736] Vö. *De doctrina christiana*, III,35,51 (CCSL 32, 111). Érdekes megfigyelni, hogy Ágoston példája hogyan mond ellent Tyconiusnak az igazak és bűnösök tényleges keveredéséről vallott nézetének, aki művének ezen fejezetében az Egyház kettősségét Jeruzsálem külső és belső kapuival szemlélteti (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,7,2–7,3 (SC 488, 298–301)).

[737] Vö. *De doctrina christiana*, III,35,51 (CCSL 32, 111); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. V,4,2: *„Item per duodenarium de omni Ecclesia dictum est CXLIIII. Et duodecim tribus omnes gentes, sicut:*« Iudicabitis XII tribus Israhel »(Mt 19,28)*.”* (SC 488, 288–289). Tehát Ágoston és Tyconius is már szimbolikusan fogta fel az üdvözültek számát, míg a kortárs Szent Jeromos követve Pettaui Szent Victorinus († 304 körül) *Jelenések könyve-kommentár*ját annak recenziójában a végidei hívek konkrét számát látta benne (vö. VICTORINUS PETAVIONENSIS–HIERONYMUS, *Commentarii in Apocalipsin et Recensio una cum posteriorum additamentis*, XII,4 (CSEL 49), szerk. HAUSSLEITER, I., ALCV, Vindobona–Lipsia 1916, 11–154, 112–113).

[738] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VI (SC 488, 310–323); QUINTILIANUS, *Institutio oratoria*, VIII,6,19: *„…haec variare sermonem potest, ut ex uno plures intellegamus, parte totum, specie genus,* praecedentibus sequentia*, vel omnia haec contra…”*, vol. 2, 117. – Saját kiemelés.

[739] Vö. *De doctrina christiana*, III,36,52–36,54 (CCSL 32, 111–114). Ennek kézenfekvő oka lehet a téma újdonsága a mű egészén belül például a korábban már tárgyalt bibliai számokkal szemben. Van olyan szerző, aki a VI. szabály esetében Ágoston befogadói magatartásának lényeges változásáról beszél (vö. DULAEY, M., *La sixième Règle de Tyconius et son résumé dans le* De doctrina christiana, in *Revue des Études Augustiniennes* 35 (1989/1), 83–103, 89).

szerző értekezésének minden témájára, hanem megmarad a szabály zártabb értelmezésénél. Tyconius ugyanis utolsó, 1Jn 4,1–3-ból vett példájában ismételten ekkléziológiai értekezésbe kezd az Egyház, és egyben Krisztus testének – végső soron a szeretet parancsából megnyilvánuló – igaz és hamis tagjairól, amellyel teológiai-tematikai szempontból az utolsó előtti, VI. szabályt a *kettős test* témáját bevezető II.-nak tükörképévé teszi, ami előkészíti – ugyancsak a legelső, *Krisztus testéről* szóló ellenpontjaként – az utolsó, VII. szabályban az *ördög testének* bemutatását.[740]

Ágoston filozofikusabb alkatára vall, hogy rögtön meg is adja a *recapitulatio*-nak a *Bibliá*ra vonatkozó és a retorikától elvonatkoztatott meghatározását: *„Bizonyos dolgokat úgy közölnek (az Írások), mintha az elbeszélés az időrendet* (ordo temporis) *vagy az események folytonosságát* (rerum continuatio) *követné, holott valójában olyan korábbi dolgokat idéznek fel észrevétlenül* (latenter)*, amelyeken korábban átsiklottak."*[741] Ez a felidézés (*revocatio*) nem tekinthető tehát a korábban mondottak szónoklásban bevett egyszerű megismétlésének (*repetitio*), amely a hallgatóság emlékeztetésével növeli az érvelés kohézióját, hanem sokkal inkább jelenti egy tartalmi egység (*caput*) körüljárását, amely a szöveg belső rendjébe illeszkedik.[742] Az exegetikai szabály pedig alapvetően a bibliai leírás elemeinek helyes időrendjére hívja fel a figyelmet, amelynek fontos szerepe van a velük közölt tartalom helyes értelmezésében. Míg Tyconius értekezése ennél szerteágazóbb,[743] Ágoston gyakorlatilag végig erre az egy szempontra összpontosít a

[740] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VI,4,1–4,4 (SC 488, 314–323). A *LR* egészét egy koncentrikus-párhuzamos szerkesztésmód jellemzi, melynek középpontjában *az egyes és az általános* (*De specie et genere*) megkülönböztetése áll (vö. BRIGHT, P., *The Book of Rules of Tyconius* 89–117).

[741] Vö. *De doctrina christiana*, III,36,52 (CCSL 32, 111–112). Hasonló meghatározásért: vö. *De civitate Dei*, XX,14: *„… recapitulando dicit tamquam ad id rediens, quod praeterierat potiusue distulerat… Hoc est ergo quod dixi, recapitulando eum ad id redisse quod intermiserat"* (CCSL 48, 724–725).

[742] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 206–209; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 129–132. Pogány körökben a *recapitulatio* egyszerűen a korábbi közlések ismétlését jelentette, míg az egyházatyáknál a korábban mellőzött témák (*praetermissa*) kiegészítését is (DORIVAL, G., *Nouvelles remarques sur la forme du* Traité des Principes *d'Origène*, in *Recherches Augustiniennes et Patristiques* 22 (1987/1), 67–108, 101–107). Utóbbi egyházi hagyományba illeszkedett be Tyconius és Ágoston is (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 206–207; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 130).

[743] Kenneth B. Steinhauser a *recapitulatio* három típusát különbözteti meg Tyconiusnál: „irodalmi" (*literary*), ami egy korábbi szövegrészhet nyúlik vissza; „történelmi" (*historical*), ami egy eseményre, adott esetben az olvasó jelenére vonatkozik; és „szó szerinti" (*literal*), ami egy helyzetet nyíltan értelmez (vö. STEINHAUSER, K.B., Recapitulatio *in Tyconius and Augustine*, in *Augustinian Studies* 15 (1985), 1–5, 2; FABINY, T., *Az Úr teste és az ördög teste*, in TYCONIUS, *Szabályok könyve. Liber Regularum Tyconii* (*Hermeneutikai Füzetek* 12), szerk. FABINY, T., Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest 1997, 7–15, 12). K. Pollmann a tyconiusi *recapitulatio* két válfajára hívja fel a figyelmet: egyrészt jelentheti a *Bibliában* korábban elbeszélt dolgok valamilyen módon és céllal történő megismétlését, másrészt azt, hogy az egyszeriként leírt esemény a történelem folyamán többször megismétlődhet (vö. POLLMANN, K., *Tyconius. A* Szabályok könyve (Liber Regularum) *mint szinekdoché alapú hermeneutika* 37). Tyconius példáiból kiderül, hogy *recapitulatio* alatt elsődlegesen a *Biblia* történeti helyzethez kötött kijelentéseinek az olvasó jelenével és körülményeivel való kapcsolódást, illetve a bibliai üzenetbe való belehelyezkedés lehetőségét

Biblián belüli közelebbi vagy távolabbi visszautalások tekintetében. A hippói püspök először két saját példával a szöveg belső, tartalmi és logikai összefüggéseinek éber felismerésére (*vigilanter intellegatur*) és ennek elsőbbségére hívja fel olvasói figyelmét a helyes időrendiség megállapításához a lineáris szerkesztésmód alapvető elvárásával szemben.[744] Ágoston végül Tyconius példái közül átveszi az elsőt, amit a donatista kötődésű szerző értelmezésének lényegi elemeit megőrizve átemel saját gondolatmenetébe.[745] Ebben Jézus a végidőről beszélve – Ágoston korábbi példáihoz hasonlóan – a *Teremtés könyvé*ből Szodoma pusztulására és Lót megmenekülésére hivatkozik (vö. Lk 17,29–32; Ter 19,22–26). Ezt a fajta *recapitulatio*-t a hippói püspök homályosabbnak (*obscurius*) nevezi az előbbieknél, mivel ez utóbbi nem egy, a szövegben közvetlenül előtte említett téma tárgyalásához tér vissza, ami megkönnyíti az időrend megállapítását, hanem egy régi eseménnyel igyekszik rávilágítani egy, a bizonytalan jövőben bekövetkező eseményt. Ami mégis összeköti a korábbi példákkal ezt a fajta *recapitulatio*-t, az az, hogy a problémát itt sem elsősorban az események részleteinek feltárása, hanem sokkal inkább időbeli elhelyezése jelenti. Ennek nyitja pedig nem más, mint az alkalmazott időhatározó – jelen esetben az *„illa hora”* – helyes értelmezésében áll. Ezt a műveletet Ágoston jelen esetben két lépésben viszi végbe: először – a korábbi példákhoz hasonlóan – a közlés tartalmán alapuló logikus következtetést alkalmaz, majd pedig egy másik bibliai hely segítségével alátámasztja a társított jelentés igazságát.[746]

---

látja (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 208; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 131).

[744] Vö. *De doctrina christiana*, III,36,52–36,53 (CCSL 32, 111–113). Ágoston első példájában a szöveg az Édenkert kialakításának ecsetelésére tér vissza (vö. Ter 2,9–14), miután előzőleg kijelentette: *„Az Úr Isten kertet telepített Édenben, keleten, és elhelyezte benne az embert, akit alkotott.”* (Ter 2,8). Ezt a *recapitulatio*-t jelzi az ismétlés is a 15. versben: *„Fogta tehát az Úr Isten az embert, és az Éden kertjébe helyezte…”*. A kert témájának *recapitulatio*-jában közöltek tehát értelemszerűen időben megelőzik az ember elhelyezését. A másik példa Noé fiainak nemzetségtáblájához és a bábeli nyelvzavarhoz kapcsolódik, ahol az egyes nemzetségek felsorolását követő zárómondatok az ő *nyelvek szerinti megoszlásuk*ról nyíltan vagy bennfoglaltan beszélnek (vö. Ter 10,20; 10,31–32). Ennek fényében a Szem nemzetségtáblája (vö. Ter 11,10–31) elé beékelt bábeli nyelvzavar története (vö. Ter 11,1–8: *„Az egész földnek akkor még egy nyelve és egyféle beszéde volt…”*) a korábban elhintett téma *recapitulatio*-jának tekinthető, amit valamiképpen jelez, de el is fed a jóval Ágoston utáni, ma is használatos fejezet- és versbeosztás.

[745] Vö. *De doctrina christiana*, III,36,54 (CCSL 32, 113–114); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VI,2 (SC 488, 310–313); POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 209–210; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 133.

[746] Vö. *De doctrina christiana*, III,36,54 (CCSL 32, 113–114). A hippói püspök arra a következtetésre jut, hogy Jézus *végső órával* kapcsolatos intelmei nem egyszerűen Krisztus második eljövetelének közvetlen időpontjára, hanem a hívek életében az evangélium meghirdetésének egész azt megelőző időszakára vonatkozik. A *„Szentírást a Szentírással”* (vagy eredetileg *„Homéroszt Homérosszal”*) való értelmezésnél 1Jn 2,18-at idézi (a módszerrel kapcsolatban ld. uo. III,26,37 (CCSL 32, 99); SCHÄUBLIN, CH., *Homerum ex Homero*, in *Museum Helveticum* 34 (1977/4), 221–227).

3.8. A VII. szabály: „Az ördög és az ő teste”

Ágoston külön tartalmi felvezetés nélkül tér át Tyconius VII., és egyben utolsó szabályára, mely a donatista eredetű szerző szerkesztésében az I. szabály ellentétes tükörképeként *„Az ördög és az ő teste”* (*De diabolo et corpore eius*) címet viseli, és keretbe foglalja hermeneutikai munkáját.[747] A hippói püspök is felhasználja ezt a tartalmi összefüggést az értelmezési kulcs rövid és minél egyszerűbb bemutatásánál: ahogyan a *Szentírás* különféle szövegei mélyebb, profetikus és misztikus szinten beszélnek Krisztus üdvtörténeti alakjáról és vele együtt az ő testének, az Egyháznak tagjairól, úgy beszél az ördögről is, akinek mint fejüknek (*caput impiorum*) szellemileg alávetetten szolgálnak a gonoszok a világban. Fontos megjegyezni, hogy Ágoston – miként már korábban is tette – végső sorsuk alapján világosan elválasztja egymástól Krisztus és egyben Egyházának *igazi* tagjait és az ördög testének tagjait, akik a *magától értetődően* (*manifestissime*) jelen vannak az Egyházon kívül (*foris sunt* – vö. 1Kor 5,12), de *ideiglenesen* (*ad tempus*) az Egyház látható tagjai között is.[748] Az elválasztás Isten és a gonosz birtoka között annyira éles, hogy ezen a ponton nem is beszél az Egyházba szentségileg és láthatóan be nem tagozódott igazakról, akik mégis Krisztushoz tartoznak.[749]

A hermeneutikai nehézség tekintetében is egyezés mutatkozik a VII. és az I. szabály között, hiszen a bibliai szöveg itt is gyakran külön irodalmi jelzés és átmenet nélkül tér át a gonoszok fejedelméről annak világban működő követeire. Ennek mindkét esetben az az oka, hogy pusztán szellemi úton történik átmenet az *egyedi* (*specialis*), általában egy konkrét helyzetre vonatkozó leírásból a mélyebb és egyetemesebb érvényű (*generalis*) jelentés felé, amit az értekezés központi, IV. szabálya (*De specie et genere*) tárgyal.

---

[747] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,55 (CCSL 32, 114–115); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VII (SC 488, 324–373); POLLMANN, K., *Tyconius. A* Szabályok könyve (Liber Regularum) *mint szinekdoché alapú hermeneutika* 37.

[748] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,55: *„… [impii] ituri cum illo in supplicium ignis aeterni* (vö. Mt 25,41)*, sicut Christus caput est ecclesiae, quod est corpus eius futurum cum illo in regno et gloria sempiterna* (vö. Ef 1,22–23)*”* (CCSL 32, 114); a II. szabály kapcsán ld. uo. III,32,45: *„… non enim re uera domini corpus est, quod cum illo non erit in aeternum.”* (CCSL 32, 104); a IV. szabály kapcsán ld. uo. III,34,49: *„Ecclesia quippe* sine macula et ruga (vö. Ef 5,27)*, ex omnibus gentibus congregata atque in aeternum regnatura cum Christo…”* (CCSL 32, 109).

[749] Ld. uo. III,37,55 (CCSL 32, 114). Ágoston vallja – bár általában a szakadár megkereszteltekről –, hogy vannak, akik testileg (*corporaliter*) nincsenek az Egyházban, de lelkileg (*spiritualiter*) igen, és fordítva (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De baptismo contra Donatistas libri VII*, V,27,38: *„Sunt etiam quidam ex eo numero, qui adhuc nequiter uiuant aut etiam in haeresibus uel in gentilium superstitionibus iaceant, et tamen etiam illic* nouit dominus qui sunt eius (vö. 2Tim 2,19)*. Namque in illa ineffabili praescientia Dei multi qui foris uidentur intus sunt et multi qui intus uidentur foris sunt.”* (CSEL 51), szerk. PETSCHENIG, M., ALCV, Vindobona–Lipsia 1908, 143–375, 295; magyar fordítása: in SZENT ÁGOSTON, *A keresztségről* (ford. BABARCZI-GYŐRFFY, A.–CSIZMÁR, O.) (ÓÖ 25), Jel, Budapest 2024.

Ágoston elővigyázatosságra int (*vigilandum est*) a főre és a testre vonatkozó kijelentések megkülönböztetésénél, amiben továbbra is az olvasó felfogóképességére, belső látására (*intellectus*) van szükség.[750] Erre hozza Ágoston példaként Tyconius alapszövegének rövid részletét az Iz 14,12–21-ből, ahol a próféta a babiloni királyt, Jeruzsálem elpusztítóját (II. Nabu-kudurri-uszur, ur. Kr. e. 605–562), az égről alábukó hajnalcsillaggal (*Lucifer*) azonosítja.[751] Kettőjük értelmezésében az a lényegi eltérés, hogy míg a *LR* szerzője a *kettős test* hangsúlyozásával Nabukodonozor alakjában az ördög földön működő követeinek kollektív testét látja,[752] addig a hippói püspök először természetfeletti magasságba emeli ennek az egy királynak az alakját mint magának a sátánnak (*Lucifer*) és annak ősi bukásának megtestesítőjét (vö. Iz 14,12a),[753] és tőle logikailag elválasztva csak a földön összetörtként (*contritus in terra*) látja benne az ördög testének tagjait (vö. Iz 14,12b).[754] Ezzel az egy példával Ágoston le is zárja a VII. szabály recenzióját, ami annak tudható be, hogy nem akart Tyconius ekklézológiai fejtegetéseivel a kelleténél többet és ismételten foglalkozni.

---

[750] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,55 (CCSL 32, 114). Ágoston következetesen eltér a talán túlságosan emberi képességnek ítélt tyconiusi *„értelmi megkülönböztetéstől”* (*ratione dinoscere*) (vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VII,1 (SC 488, 324–325)).

[751] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,55 (CCSL 32, 115); TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VII,2 (SC 488, 324–327). A *Hetvenes* alapján (ὁ ἑωσφόρος) latinra *Lucifer*-ként fordított égitestet a hagyomány általánosan a Vénusszal azonosítja, amit megerősít a közel-keleti pogány mondavilág is, jóllehet a héber szöveg alapján felmerült vele kapcsolatban, hogy a *„hajnal fiaként”* logikailag a többi csillagot ragyogásában felülmúló Napra utal (vö. *Isaiae*, 14,2, in *Septuaginta*, vol. 2; *Prophetia Isaiae* 14,12, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 680; HIRSCH, S.A., *Isaiah 14. 12:* הילל בן שחר, *The Jewish Quarterly Review* 11 (1920/2), 197–199; SHIPP, R.M., *Of Dead Kings and Dirges. Myth and Meaning in Isaiah 14:4b–21*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2002, 67–79).

[752] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VII,2: *„In rege Babylonis et omnes reges et omnis populus significatur, unum est enim corpus.”* (SC 488, 326–327). Az Egyház *kettős test*ét fejezi ki a kettős hajnalcsillag is, amelynek a *Szentírás*ban az éggel jelölt Egyházzal ellentétes a viszonya (ld. uo. Reg. VII,3,2: *„Caelum Ecclesiam dicit, sicut procedente Scriptura uidebimus. De hoc caelo cadit Lucifer matutinus; Lucifer enim bipertitum est, cuius pars sancta est… Pars ergo Luciferi, id est aduersum corpus quod est diabolus reges et populus, cadit de caelo et confringitur in terra.* (SC 488, 328–329)).

[753] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,55 (CCSL 32, 115). Az Iz 14,12–22 sátán bukásával kapcsolatos allegorikus értelmezése a Lk 10,18 alapján már jóval Ágoston előtt a keresztény biblikus hagyomány részévé vált (vö. TERTULLIANUS, Q.S.F., *Adversus Marcionem libri V*, V,11,11; V,17,8–9 (CCSL 1), szerk. KROYMANN, A., Brepols, Turnholt 1954, 437–726, 698. 714; magyar fordítása: TERTULLIANUS, *Marcion ellen* (ford. NAGY, I.), in *Tertullianus összes művei I.*, 664–1145; ORIGENES, *Contra Celsum*, VI,43 (SC 147), szerk. BORRET, M., Cerf, Paris 1969, 284–287; UŐ, *De principiis*, I,5,5 (SC 252, 188–195); uo. IV,3,9 (SC 268, 374–377); EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Praeparatio evangelica libri XV*, VII,16,4 (SC 215), szerk. SCHROEDER, G.–DES PLACES, É., Cerf, Paris 1975, 248–251).

[754] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,55 (CCSL 32, 115). Ágoston a fizikai konnotáció alapján az ördögöt csak annak testében, vagyis a gonosz emberekben látja összetörhetőknek, amit képileg összekapcsol, és alá is támaszt azzal, amit az 1. zsoltár az istentelenek sorsáról mond (vö. *Liber Psalmorum*, 1,4: *„… pulvis, quem proiicit ventus a facie terra.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 486).

3.9. Ágoston Tyconius szabályaival és a Szentírás *megértésével kapcsolatos álláspontjának összegzése – A III. könyv lezárása*

Tyconius szabályainak közlését összegezve Ágoston lezárja a *DDCh* kétértelmű jelek (*signa ambigua*) értelmezéséről szóló III. könyvét és – a *modus inveniendi* nagy témakörének tárgyalását befejezve – lényegét tekintve annak hermeneutikával foglalkozó részét is.[755] Tyconius szabályaival kapcsolatban két alapvető észrevételt fogalmaz – illetve ismétel – meg. Az első – közbeékelten – az, hogy a III. szabály (*De promissis et lege*) nem illeszkedik a többi közé, mivel az elsősorban *az ígéretek és a törvény*, illetve – Ágoston olvasatában – a *Lélek és a betű* viszonyát feltáró kegyelemtani kérdés hermeneutikai vetületét mutatja be, amit önmagában nem tekint értelmezési kulcsnak;[756] a másik pedig az, hogy a többi hat szabály a szóképi közlésformákra (*tropicae locutiones*) vonatkozik, amelyeknek viszont a bibliai hermeneutikára nézve is sokkal kiterjedtebb a területe, és retorikailag sem tart teljesen kimeríthetőnek.[757] Így bár Ágoston hermeneutikáját, amely a retorika rendszerére támaszkodik, Tyconiuséhoz képest általában tudományosabbnak tartják, míg utóbbiét misztikusabbnak és spirituálisabbnak,[758] ennek ellentmond legalább részben az a tény, hogy a hippói püspök nem feltétlenül akarja minden szinten saját ismereteinek szintjére elvezetni olvasóit,[759] és semmiképpen sem akarja saját gondolkodási keretrendszerébe kényszeríteni őket. A hippói püspök buzdít a meglévő ismeretek (*doctrinae*) tudatos bővítésére, ugyanakkor bízik abban is, hogy az Egyházban tanult hitismeretek (*doctina christiana*) és a lelki felfogóképesség (*intellectus*) elegendő feltételt biztosítanak a Szentlélek (*Spiritus*) vezetése alatt a kegyelem (*gratia*) működésének, hogy a felismert Igazságban elmélyedjenek, amely a szeretetben (*caritas*) éri el célját.

Emiatt is kerülhette következetesen a *gratia Dei*-vel párba állított *ratio* átvételét a tyconiusi szóhasználatból – már a *LR* recenziója előtt is –, mivel ez önkéntelenül is az

---

[755] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,56 (CCSL 32, 115–116).
[756] Ld. korábban uo. III,33,46 (CCSL 32, 105–106).
[757] Ld. uo. III,37,56 (CCSL 32, 115).
[758] K. Pollmann Ch. Kannengiesser, P. Bright, valamint M.L. Colish meglátásaira hivatkozik (vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 212; magyarul: Uő, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 136).
[759] A témánál maradva Ágoston szerint maga a szóképek (*tropi*) használata is szélesebb körű annál, mint amit a szónoklattan valaha képes lesz számba venni (vö. *De doctrina christiana*, III,29,40: *„… qui nullos grammaticos audierunt et eo, quo uulgus utitur, sermone contenti sunt."* (CCSL 32, 101); uo. III,37,56: *„… quae [i.e. tropica locutio] latius patet quam ut possit, ut mihi uidetur, ab aliquo uniuersa comprehendi. Nam ubicumque uelut aliud dicitur ut aliud intellegatur, etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non inuenitur, tropica locutio est."* (CCSL 32, 115).

emberi aktivitásra és teljesítményre enged következtetni, amely így fogalmilag elkülönülhet a kegyelmi segítségtől, a gyakorlatban pedig ez az önállóság az embert felfuvalkodottá teheti, ami az Igazság őszinte keresésében akadályt jelent.[760] A *ratio* helyett Ágoston inkább az ember részéről passzívabb *intellegere* igét részesíti előnybe, hiszen azt az isteni dolgok tekintetében meg kell, hogy előzze a hit, mely feltételezi már a kegyelem működését az emberben: *„Nisi credideritis, non intellegetis."* (vö. Iz 7,9 – a *Hetvenes* alapján).[761] Nem járhat egyedül és nem nélkülözheti tehát az emberi erőfeszítés (*labor/studium*) Isten természetes és természetfeletti adományait (*dona Dei in ingeniis hominum vel adiutoria*): a különböző jelek minél teljesebb értelmének feltárásában a munka és a kapott lelki képességek megléte fordított arányosságban áll egymással, de – a gőg veszélye miatt sem – egyik nem nélkülözheti a másikat.[762] A kegyelem akadálymentes működését és a rá való hagyatkozást segíti az imádság is, amelyre a III. könyv végén az értelem pallérozásán túl szerzőnk ismét hangsúlyosan felhívja a figyelmet.[763] Ágoston felfogásában tehát az egyes bibliai szövegeknek és a kutatóknak is megvannak a sajátos adottságaik, amelyeknek a helyes értelem megtalálásához találkozniuk és értekezniük kell egymással. Ez a kapcsolat pedig végső soron a kegyelem révén valósul meg, jó esetben nem csak az olvasók értelmében, hanem az életében is.

---

[760] Ld. uo. III,28,39 (CCSL 32, 100). P. Bright Ch. Kannengiesserrel együtt védelmébe veszi a fogalompár misztikus egységét Tyconiusnál (vö. BRIGHT, P. hozzászólása, in *The Discussion*, in *Center for Hermeneutical Studies: Protocol of the 58th Colloquy*, 83: *„"Mystic" is divine, but it's also* ratio*; Tyconius speaks about the* ratio *in every rule. He speaks continually about "reasonableness". Mystical means "God's work", "God's activity". The meaning of the text is not to be dragged from the page by human effort, but is given by grace. But that doesn't mean to say that it is irrational; Tyconius constantly speaks about the rationality of it."*; KANNENGIESSER, CH. hozzászólása, uo. 83–84: *„Mystical doesn't mean an absence of* ratio*, but* ratio *itself does not mean only human reason;* ratio *itself means the* regula *followed by the Spirit: giving to understand mysteries."*).

[761] Vö. POLLMANN, K., *Doctrina Christiana* 212; magyarul: UŐ, *A tyconiusi hermeneutika fogadtatása* 136. Az izajási hely értelmezése példaként szolgált Ágostonnak korábban az eltérő szövegtanúk összeegyeztetéséhez (vö. *De doctrina christiana*, II,12,17 (CCSL 32, 43–44)).

[762] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,56 (CCSL 32, 115). A hippói püspök itt természetfeletti összefüggésbe állítja és a *Biblia* értelmezőjére alkalmazza a szónoki pálya követelményeiről szóló klasszikus vitát, ami Cicerónál három tényező megléte és szerepe körül zajlik: tehetség (*ingenium*), gyakorlás (*exercitatio*), illetve képzés (*labor/studium*) és végül értelem (*ratio*), ami felöleli az elméleti ismereteket és gyakorlati tapasztalatokat (ld. CICERO, M.T., *De oratore libri tres*, I,26,118–62,262, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 3 (LCL 348), szerk. WARMINGTON, E.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1967, 82–193); CICERO, M.T., *Pro A. Licinio Archia Poeta oratio*, 1, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 11 (LCL 158), szerk. WATTS, N.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1965, 6–41, 6–7).

[763] Vö. *De doctrina christiana*, III,37,56: *„… uerum etiam, quod est praecipuum et maxime necessarium, orent, ut intellegant. In eis quippe litteris, quarum studiosi sunt, legunt, quoniam* Dominus dat sapientiam, et a facie eius scientia et intellectus (Péld 2,6)" (CCSL 32, 116). Ágoston már a *DDCh* bevezetőjében is már az imádságot ajánlotta a megértés eszközeként (ld. uo. Prooemium, 3 (CCSL 32, 2).

V. FEJEZET: AZ EXEGÉZIS ISMERETELMÉLETI MEGALAPOZÁSA SZENT ÁGOSTON *VALLOMÁSAI*NAK I–X. KÖNYVÉBEN

1. Bevezetés a *Vallomások*hoz

Szent Ágostonnak a megtérése kezdetén, a 380-as évek végén írt munkái jelentősen eltérnek a későbbi írásaitól ismeretelméleti szemléletük és módszertanuk alapján. Ugyanis amíg a korai munkáiban a dolgok értelmének és összefüggéseinek keresésében nagyobb arányban támaszkodik az egyetemes emberi tudás eszköztárára, amelyet a klasszikus oktatásban a szabad művészetek (*artes liberales*) formájában igyekeztek a tanítók (*magistri*, *rhetores*) átadni a felnövekvő nemzedékeknek, és amihez egyfajta filozófiai beállítottság is társult, addig – különösen püspökké szentelését követően – a 390-es évek második felétől, miként azt a *DDCh* vizsgálata során is tapasztalhattuk, *extrabiblikus*, szaktudományos érvrendszeréből kilépve a létezést és életet egyre inkább mélyebb, spirituális, illetve biblikus alapokon kezdte szemlélni és feltárni.[764] *A keresztény tanításról* írt műve, ha nem is tekinthető közvetlen módon az egyetemes keresztény kultúra nagyívű programtervének, mégis a szerző személyes ismeretelméleti átállásának, „megtérésének", valamint keresztény érlelődésének fontos jelzőkövének tekinthető.

Ezt a rövidnek nem nevezhető szellemi fejlődést, amelynek egyetemes érvényű eredményei már el kezdtek lecsapódni a *DDCh*-ban, Ágoston közvetlenebb és személyesebb módon tárja fel *Vallomásai*ban, annak is mindenekelőtt az első 10 könyvében. Kevésbé tudományos metodikával, személyes útkeresése nyomán igyekszik érvényt szerezni a megismerés keresztény útjának, amelyben az emberi képességeknek és erőfeszítéseknek együtt kell működnie a gondviselő Isten kegyelmével, hogy őbenne a lélek célját és nyugalmát elérhesse.

Mindenekelőtt tehát szükséges egy rövid pillantást vetni a mű megszületésének körülményeire, amelyek távolabbról megalapozzák a *DDCh*-hoz fűződő tematikai kapcsolódási pontjait. A mű tartalmi sajátosságai, illetve a felépítésében megmutatkozó jelentős eltérések ugyanis megtéveszthetik és zavarba hozhatják az egyszerű olvasót a szerzői szándékkal és az írás természetével, műfajával kapcsolatban.

[764] A módszertani váltásra fel lehet hozni példaként akár a *szellemi felemelkedés* újonnan, biblikus ihletéssel felállított lépcsőjét (vö. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38)), akár a tudományok (*doctrinae*) keresztény szempontrendszer alapján történő, új felosztását (ld. uo. II,19,29–42,63 (CCSL 32, 53–77)).

1.1. Az írás folyamata és általános felosztása

A *Vallomások* megírásának kezdete időben nem sokkal követi a *DDCh*-t, amiről maga Ágoston tanúskodik az *Újratárgyalások* szerkesztésével: a püspöksége idején keletkezett irodalmi alkotások felsorolásánál egyetlen munka ékelődik be a *DDCh* és a *Vallomások* közé, mégpedig a két könyvből álló *Contra partem Donati*.[765] A *Vallomások* megírásába így 397 körül kezdhetett bele, és – mivel komolyabb és hosszabb megszakításról nincsen tudomásunk – 400 táján be is fejezhette művét.[766]

Ami az mű keletkezésével kapcsolatban komolyabb kérdéseket vett fel, az annak belső szerkezete: ha időbeli megszületése folyamatosnak is tekinthető, tartalmi szerkezetében olyan törésvonalakat vehetünk észre, amelyek az irodalmi alkotás műfajának és céljának meghatározását egyaránt bonyolítják. Maga Ágoston is idős kori visszatekintésében két témájában elváló részre osztja írását: a lelki önéletrajznak tekinthető első 10 könyvre, valamint a maradék hármat felölelő, az *Első teremtéselbeszélés*sel (vö. Ter 1,1 sk.) kapcsolatos filozófiai-exegetikai értekezésre.[767] Érdekes módon bár a hippói püspök maga tanúsítja a mű eredeti egységét, ami azt jelenti, hogy nem utólagos redakció eredménye a könyvek 13-as száma, mégsem indokolja meg közelebbről a dichotómia okát.

Amennyiben törésvonalakról beszélünk, Manlio Simonetti Emanuela Prinzivallival együtt valamivel részletesebb tematikai felosztást közöl.[768] Az önéletrajzi ihletésű elmélkedés Isten kegyelmének diadaláról a IX. könyvvel már lezárul, amelynek végén Mónika halálát és temetését követően Ágoston Isten előtt megemlékezik róla, majd kéri olvasóinak imáját elhunyt szüleiért a mennyei Jeruzsálem boldog nyugalmának reményében.[769] Ezt követi az emlékezetről (*de memoria*),[770] valamint az időről (*de tempore*)[771] szóló filozófiai vizsgálódás a X–XI. könyvekben. Végül pedig a XII–XIII. könyvekben egymás után két gyökeresen eltérő – szó szerinti és allegorikus – interpretációját adja szerzőnk az *Első teremtéselbeszélés*nek (vö. Ter 1–2,4).

---

[765] Vö. *Retractationes*, II,31 (5) (CSEL 36, 137).
[766] Vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 536.
[767] Vö. *Retractationes*, II,32 (6), 1: *„… a primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis ab eo, quod scriptum est:* in principio fecit deus caelum et terram (vö. Ter 1,1)*, usque ad sabbati requiem."* (CSEL 36, 137–138).
[768] Vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 536.
[769] Vö. *Confessiones*, IX,11,27–13,37 (CSEL 33, 218–226).
[770] Ld. uo. X,8,12–27,38 (CSEL 33, 234–255).
[771] Ld. uo. XI,10,12–30,40 (CSEL 33, 289–309).

1.2. A mű részletesebb felosztása

A 13 könyvből felépülő mű fentebb említett nagy, szerzői, illetve kutatói felosztásán túl, amit a tartalmi jelleg egyértelmű eltérései alapján természetesen nem érdemes megkérdőjelezni, a könyvek további csoportosításához egyéb, részletesebb tematikai és stilisztikai jellegzetességek mérlegelésére van szükség. Ez főleg annak fényében látszik szükségesnek, mivel az I–IX. könyvek életrajzi elemeinek kronológiája nem minden esetben egyértelmű, és vannak az egyes könyvek között időrendi és tartalmi átfedések.[772] Mivel bizonyos stílusjegyeknek alkalmazásánál a szerző részéről sem kell minden esetben tudatosságot feltételeznünk, a belőlük levont következtetések megalapozottsága vitatható és megkérdőjelezhető marad, ugyanakkor a rendszerezettebb és átláthatóbb tárgyalás érdekében módszertanilag mindenképpen segítséget jelenthetnek.

A tartalom tagolása szempontjából ilyen stilisztikai jegy általánosságban, hogy mely könyvek kezdődnek bevezetésnek tekinthető Istenhez forduló nagyobb hangvételű imádsággal, dicsérettel, buzdítással, könyörgéssel, és melyek veszik fel közvetlenebb módon, illetve tárgyalják folytatólagosan az előző könyvben letett tematikai szálat. Természetes ugyanakkor, hogy a mű párbeszédes és bensőséges hangneméből kifolyólag szerzőnk sokszor megszakítja az elbeszélés és eszmefuttatás menetét a könyveken belül is, és közvetlen imádságban fordul Istenhez.

A könyvek eltérő felütését megvizsgálva azt látjuk, hogy – szinte magától értetődően – az I. könyv Isten dicséretével kezdődik, melyet az életút eseményeinek folytonosságában követ a II., III. és a IV. könyv.[773] Ez a szakasz gyakorlatilag a kezdetektől (*infantia*) elvezet egészen fiatalkori (*iuventus*) hitbeli eltévelyedésének és erkölcsi züllésének mélypontjáig. Ezt követi a kiútkeresés és a lassú felemelkedés időszaka, amelyet az V. könyv *„új prooemiuma”* nyit, mely ismét Isten dicséretét zengi

[772] Időrendi átfedés mutatkozik a III–IV., valamint a VI–VII. könyvek között, amelyeken belül további visszaemlékezéseket is találunk korábbi eseményekre (vö. WHITE, P., *Introduction*, in AUGUSTINE, *Confessions. Books V–IX*, Cambrige University Press, Cambridge 2019, 1–13, 9–10).

[773] Vö. *Confessiones*, I,1,1: *„*Magnus *es, Domine,* et laudabilis ualde (vö. Zsolt 47/48,2)*: magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus.”* (CSEL 33, 1); uo. II,1,1: *„Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, deus meus.”* (CSEL 33, 29); uo. III,1,1: *„Veni Karthaginem et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum.”* (CSEL 33, 43); uo. IV,1,1: *„Per idem tempus annorum nouem, ab undeuicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus…”* (CSEL 33, 63).

és erre buzdít.[774] Ezután a történések leírása folytatódik a VI. és VII. könyvekben.[775] A megtérését leíró VIII., és az életút elbeszélését lezáró IX. könyv is Isten magasztalásával kezdődik, és érdekes módon mindkettő elején felhangzik az V. könyv bevezetőjében is már idézett zsoltárvers: *„Uram, ki hasonló hozzád?”* (Zsolt 34/35,10), továbbá a világias, bűnös élettel való szakítás kapcsán egy másik is: *„Széttörted bilincseimet; a hála áldozatát mutatom be neked…”* (Zsolt 115/116,16–17).[776] Ezt követően a belső, lelki világot elemző, és az emlékezés erejét hangsúlyozva[777] az egyéni életút áttekintését lezáró X. könyv is imádsággal nyit, melyben a hippói püspök Isten megismerését kéri.[778]

A szerző által is az első tíztől megkülönböztetett utolsó három könyv nemcsak tartalmilag, hanem az imént taglalt formai szempontok alapján is felbontható két fő részre. Míg a XI. könyv kezdetén Ágoston megvallja Isten örökkévalóságát, amely felöleli magába az ő életét is, és idézi az egész mű első, zsoltáros által ihletett mondatát, [779] addig a XII. elején csak röviden beszél a *Szentírás* feltárásának nehézségéről, mielőtt folytatná az *Első teremtéselbeszélés*nek előzőleg megkezdett fejtegetését.[780] A XIII. könyvet Isten segítségül hívása vezeti be, ami mintegy jelzi, hogy szerzőnk újonnan felveszi – immár allegorézissel – az exegézis fonalát. Isten segítségül hívása (*invocare*) pedig visszautal az I. könyv, és egyben az egész mű bevezetésére.[781]

---

[774] Ld. uo. V,1,1: *„Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, et sana omnia ossa mea, et dicant:* Domine, quis similis tibi? (Zsolt 34/35,10)*”* (CSEL 33, 89).

[775] Ld. uo. VI,1,1: *„*Spes mea a iuventute mea (Zsolt 70/71,5)*, ubi mihi eras et quo recesseras? … et ambulabam per tenebras et lubricum… Iam uenerat ad me mater pietate fortis, terra marique me sequens et in periculis omnibus de te secura.”* (CSEL 33, 113); uo. VII,1,1: *„Iam mortua erat adulescentia mea mala et nefanda, et ibam in iuuentutem, quanto aetate maior, tanto uanitate turpior, qui cogitare aliquid substantiae nisi tale non poteram, quale per hos oculos uideri solet.”* (CSEL 33, 140).

[776] Ld. uo. VIII,1,1: *„Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me. Perfundantur ossa mea dilectione tua et dicant:* Domine, quis similis tibi? (Zsolt 34/35,10) Dirupisti uincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis (Zsolt 115/116,16–17). *Quomodo dirupisti ea, narrabo…”* (CSEL 33, 169); uo. IX,1,1: *„*O Domine, ego seruus tuus, ego seruus tuus et filius ancillae tuae. Dirupisti uincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis (Zsolt 115/116,16–17). *Laudet te cor meum et lingua mea, et* omnia ossa mea dicent: Domine, quis similis tibi? (Zsolt 34/35,10)*”* (CSEL 33, 196).

[777] Ld. uo. X,8,15: *„Magna ista uis est memoriae, magna nimis, Deus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius peruenit? Et uis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum.”* (CSEL 33, 237).

[778] Ld. uo. X,1,1: *„Cognoscam te, cognitor meus,* cognoscam, sicut et cognitus sum (vö. 1Kor 13,12)*. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas* sine macula et ruga (vö. Ef 5,27)*.”* (CSEL 33, 226).

[779] Ld. uo. XI,1,1: *„Numquid, Domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore? Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes:* Magnus Dominus et laudabilis ualde (Zsolt 47/48,2)*.”* (CSEL 33, 280).

[780] Ld. uo. XII,1,1: *„Multa satagit cor meum, Domine, in hac inopia uitae meae pulsatum uerbis sanctae Scripturae tuae…”* (CSEL 33, 310).

[781] Ld. uo. XIII,1,1: *„Inuoco te,* Deus meus, misericordia mea (vö. Zsolt 58/59,18)*, qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es. Inuoco te in animam meam, quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod*

1.3. A mű természete a szerzői szándék fényében

1.3.1. Az apologetikus jelleg

Az imént közölt tartalmi felosztások és egymástól elütő részek megnehezítik a *Vallomások* műfajának, természetének megállapítását, ezért mindenképpen szükségessé válik egy holisztikus szemlélet kialakítása, ami segítséget jelent egyrészt az egyszerűsítő és általánosító ítéletek felfüggesztéséhez, másrészt pedig a különböző tartalmi elemeket magába felvevő egységes koncepció kialakításához. Így például, bár az írás jelentős része szerkesztésében egy életrajzi ívet követ, mégsem lehet azt egyszerűen *önéletrajz*ként elkönyvelni, mivel a *Vallomások*ban Ágoston nem magukra az időrendben előadott történésekre, hanem sokkal inkább azoknak a lélekre gyakorolt és a lélekben kiváltott hatására összpontosít, ami viszont fogalmilag nem illeszkedik sem a klasszikus, sem pedig a modern értelemben vett életrajz szempontrendszeréhez.[782] Az egyes részek közötti értelmi összeköttetés és kohézió feltárásához tehát lényeges megvizsgálni ennek az egyedi irodalmi alkotásnak lehetséges külső indítékait és a közvetlen szerzői szándékot.

Ágoston külső körülményeiből kiindulva a munka fakadhatott abból a szükségből, hogy válaszoljon elsősorban a katolikus Egyházon kívülről jövő, személyével kapcsolatos kritikákra. Ezek nemcsak a manicheusok részéről érhették, akiknek körében fiatalon sokat forgolódott, hanem a donatisták részéről is, akikben visszatetszést válthatott ki, hogy bűnös és eretnek tévelygései ellenére előbb papként, majd püspökként egyházi szolgálatot vállalt.[783] Míg az előbbi csoporttal szemben felébredő és fokozatosan kibontakozó szellemi harcának világos tanúbizonyságát adja megtérési folyamatának leírása és a későbbi filozófiai és exegetikai fejtegetése során,[784] utóbbi, szakadár mozgalom nem jelenik meg kifejezetten a *Vallomások*ban, viszont keletkezésének ideje egybeesik a velük folytatott polémia kezdetével,[785] és ennek egyfajta személyes jellegű

---

inspirasti: nunc inuocantem te ne deseras…" (CSEL 33, 344–345); uo. I,1,1 (CSEL 33, 1–2); O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, Oxford University Press, Oxford 1992, 346.

[782] Vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 536.

[783] Ld. uo.

[784] Vö. KOTZÉ, A., *Augustine's Confessions: Communicative Purpose and Audience* (Supplements to Vigiliae Christianae 71), Brill, Leiden 2004, 197–248.

[785] Ágoston első kifejezetten donatistaellenes műve, a *Contra epistulam Parmeniani libri tres* 400 körül íródott (vö. *Retractationes*, II,43 (17) (CSEL 36, 151–152); DRECOLL, V.H., *Zur Chronologie der Werke* 256).

„preludiumának”, felvezetésének is tekinthető. Múltjának ismeretében a donatisták lehet, hogy szóba sem álltak volna a hippói püspökkel, vagy nem vették volna komolyan, amit mond. Ugyanakkor, mivel Ágoston megtérését és egész életútját lényegében Isten vele kapcsolatos kegyelmi tervének megvalósulására vezeti vissza, Istenre hivatkozva fellebbezhetett az őt ért vádakkal szemben, mondván: „Kinek képzelik magukat a donatisták, hogy ellent mernek mondani Isten kegyelmi döntésének, és akadályt mernek gördíteni Isten kegyelmének útjába?” Isten felfoghatatlan kegyelmének *megvallásával* tanúskodik a legnagyobb bukásból való felkelés és megtérés lehetősége mellett, amit gyakorlatilag tagadtak a donatisták a kegyelmi csatornáknak – a szentségi közvetítést is meghiúsító – elzáródása miatt. Éppen utóbbi abszurd felfogás cáfolatául Ágoston a *Vallomások*ban, ha nem is a kegyelem abszolút érvényesülését, de Isten felfoghatatlan bölcsességében (vö. Róm 11,33) annak végtelen kreativitását vallja, amivel utat teremt magának a legelveszettebb emberi szívekbe is.

1.3.2. Belső dialógus Istennel és tanúságtétel az Egyházban

A műnek ehhez az apologetikus jellegéhez illeszkedik valamiképpen a szerző azon belső indíttatása, hogy püspöki szolgálata kezdetén mélységében áttekintse addigi életútját és személyes körülményeit egy formabontó, Isten és közte zajló nemcsak értelmi megfontolásban, hanem érzelemben is gazdag *dialógus*ban,[786] amelyet az írás révén megörökít és hozzáférhetővé tesz a külvilág számára.[787] Saját személyét – éppen bűnös múltjának és a kegyelem erejének kontrasztjába állítottan – nem túlértékelve Pál apostolhoz hasonlóan *tanúság*ot tesz a hívek közössége előtt a *neki osztályrészül jutott kegyelemről* (vö. Ef 3,8), hogy vele együtt *dicsérjék érte Istent* (vö. Gal 1,24).[788] Ez az alapvető szándék tükröződik vissza időskori visszatekintéséből is, amikor azt írja, hogy a munka *„az igazságos és jóságos Istent dicséri, és hozzá emeli az emberi értelmet és*

[786] Vö. *Confessiones*, X,2,2: *„Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu.”* (CSEL 33, 227); SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 536.

[787] Vö. *Confessiones*, X,3,4: *„Sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me nouerunt, et non me nouerunt, qui ex me uel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum.”* (CSEL 33, 228–229).

[788] Ld. uo. X,4,6: *„Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exsultatione cum tremore, et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, civium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum uiae meae.”* (CSEL 33, 230).

érzelmet”.[789] Abból, hogy Ágoston az *Újratárgyalások*ban megvallja, hogy utóbbi hatást mind a *Vallomások* megírása, mind pedig későbbi olvasása kiváltotta belőle, és függetleníteni igyekszik magát az olvasói véleményektől, hogy ki mit és hogyan ért belőle,[790] arra lehet következtetni, hogy a művet – a kiadástól függetlenül – sajátosan és elsősorban magának írta, jóllehet azért beszámol a vele kapcsolatos – valószínűsíthetően egyházi és baráti körökből érkező – pozitív visszajelzésekről is.[791]

Ez utóbbi szerzői megjegyzést figyelembe véve a *Vallomások* papírra vetett *önreflexió*nak is tekinthető, amivel a szerző Isten előtt elsősorban arra igyekszik válaszolni, hogy ki is ő valójában: honnét indult, hova és mire jutott eddig, és mi felé tart? Ez a személyes cél abban a párbeszédben kristályosodik ki, amelyet Ostiában édesanyjával, Mónikával folytat az örök boldogságról, amelyre anya és fia immáron együtt törekednek, ezért az anya békében hagyhatja el a földi világot.[792] Az írás ezt követő részében Ágoston ezt a személyes utat és célt illeszthette be Isten eredeti nagy tervének egyetemes keretébe az őskáoszból a szombati nyugalomba eljutó teremtéselbeszélés értelmezésével. Ismeretelméleti szempontból nyugvópontot (*requies*) jelentett a hippói püspök számára a katolikus hit tanítása, amelyet azzal demonstrál, hogy nem – az újkori és modern kutatásban megkülönböztetett – két teremtéselbeszélés, hanem ugyanazon elsőnek litterálisan elkezdett, majd allegorikusan újra felvett és befejezett, és egyaránt hitelesnek tekinthető magyarázatát adja. Ez pedig nagyon sokat elmond a szerzőnek a különböző lehetséges értelmezési szintekkel kapcsolatos magatartásáról a gyakorlatban.

Ágoston tehát nemcsak Isten, hanem önmaga előtt is vallomást tesz, méghozzá nemcsak és nem is elsősorban bűneiről, amit őszintén megbán, hanem Isten kegyelem útján megvalósuló felfoghatatlan szeretetéről,[793] és ezt formálja tovább a teremtéssel és az ehhez kapcsolódó megváltással kapcsolatos egyetemes, a *Biblia* hangsúlyozott tekintélyén alapuló személyes hitvallássá. Ebben az írásban utólag pótolhatta vagy megismételhette azt a nyilvános keresztségi hitvallást (*redditio symboli – professio fidei*)

---

[789] Vö. *Retractationes*, II,32 (6),1: *„Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum…”* (CSEL 36, 137); *Confessiones*, XI,1,1: *„Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes:* Magnus Dominus et laudabilis ualde*.”* (CSEL 33, 280)

[790] Vö. *Confessiones*, X,3,3: *„Quid mihi ergo est cum hominibus, ut audiant confessiones meas, quasi ipsi sanaturi sint omnes languores meos? Curiosum genus ad cognoscendam uitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam.”* (CSEL 33, 227).

[791] Vö. *Retractationes*, II,32 (6),1: *„… interim, quod ad me adtinet, hoc in me egerunt, cum scriberentur, et agunt, cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio.”* (CSEL 36, 137–138).

[792] Vö. *Confessiones*, IX,10,23–11,28 (CSEL 33, 215–220).

[793] Ld. uo. X,2,2 (CSEL 33, 226–227).

is, amit Marius Victorinus rá is mély benyomással bíró példájából megismert.[794] Ezt pedig nem tovaillanó hanggal, hanem a különböző korok olvasóinak széles nyilvánossága előtt viszi végbe. Ez végső soron a „vallomás" (*confessio*) mint fogalom a művel kapcsolatos többféle valós jelentésének egymásba fonódását jelenti: a (bűn)tettek (bűnbánó) beismerését, Isten nagyságának dicsőítését és Istenbe vetett hit megvallását.[795] A *Confessiones* cím így irodalmilag a *Hetvenes*-fordításból ismert ἐξομολόγησις fogalmára mehet vissza, ami egyesíti magában ezeket a jelentéseket.[796]

2. Ágoston viszonyulása a *doctrina*-hoz a *Vallomások*ban

Mint ahogyan azt fentebb megállapítottuk, a *Vallomások* első, hosszabb, életrajzi ihletésű részében Ágoston elbeszéli testi, szellemi és lelki életének történéseit és tapasztalatait a kezdetektől megtéréséig, illetve a latin Afrikába való visszatéréséig. Azt vesszük észre, hogy míg világi, tanulmányi előmenetele töretlenül ívelt felfelé, lelki-erkölcsi élete hanyatlásnak indult, amiből saját erejéből és megszerzett képességeivel, „külső", illetve „felülről" jövő segítség nélkül nem tudott volna felülemelkedni, a vágyott teljességet felismerni, és iránta elköteleződni. Az ebben a részben kivehető kontraszt tehát a megismerés földi útjának és a „szabad művészeteknek" (*doctrinae, artes liberales*) alapvető kritikájának is tekinthető, amely önmagában elégtelen az ember igazi hivatásának felismeréséhez és követéséhez. A szerző így jóllehet gazdag szellemi örökség birtokába jutott, lelkileg „kiskorúként" a tékozló fiú útjára tévedt, és a világ elemeinek szolgálatába szegődött (vö. Lk 15,11–15; Gal 4,3), amiből csak nehéz és komoly magábaszállás után tudott kiszabadulni és felnőni az egyedüli végső Igazság és Bölcsesség szolgálatára (vö. Lk 15,17; Jn 8,32; 14,6; 1Kor 1,30).

[794] Ld. uo. VIII,2,3–5 (CSEL 33, 171–174).
[795] Vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 537.
[796] Vö. ADAMIK, T., *Római irodalom* 797.

2.1. A teleológiai alapú megkülönböztetés kiterjesztése az ismeretszerzésre: az isteni és emberi pedagógia jellemvonásai

2.1.1. A megismerés két ellentétes útja: a *doctrina superbiae* és a *doctrina humilitatis*

Mivel magának Ágostonnak is gyermek- és ifjúkorában része volt a klasszikus oktatásban, felnőttként pedig retorikát tanított, a *Vallomások* első részében alkalma volt arra, hogy megossza a tanítási rendszerrel és tartalmi elemeivel kapcsolatos személyes tapasztalatait, valamint közvetlen vagy közvetett módon állást foglaljon annak helyét és szerepét illetően az ember szellemi és lelki előmenetelében.

Ágoston munkájának kezdetén – ha röviden is, de a *DDCh*-hoz hasonlóan – *teleológia* megalapozással nyit: Isten a legfőbb jó és cél, akiben az emberi törekvés nyugvópontra (*requies*) talál.[797] Megtérését követően minden dolgot (*res*) ennek fényében igyekszik megítélni, ami elvezet a helyes használat (*uti*) és az emberhez illő élvezet (*frui*) alapvető kritériumaihoz. A sztoikus filozófia értelmében a világban tapasztalt és rendelkezésre álló dolgok alapvetően semlegesek, mivel nem önmagukban hordozzák értéküket, hanem a magasabb rendű cél elérésének viszonylatában. Ez a felismerés beigazolódik Ágostonnál az ókori, alapvetően pogány ihletésű *paideiá*val, illetve a szabad művészetekkel kapcsolatban is. Végső soron nem önmagában az oktatás által kiművelt lelki képességekkel és tárgyi ismeretekkel van a baj, hanem elsősorban azzal, ami motiválja mindezek elsajátítását és használatát, azután pedig ennek módszertani elemeivel, amelyek hamis dolgokat és téves magatartásformákat is elplántálnak a tanulók értelmében és szívében.

A Gerald P. Boersma által az I. könyvben feltárt alapvető, egyéni és egyetemes szellemtörténeti feszültségből kiindulva a *Vallomások*ban az ismeretszerzésnek (*doctrina*) két, ihletésükre és hozzáállásukra nézve ellentétes formáját, és azok mintegy dialektikus, tézis-antitézis-szintézis viszonyát ismerhetjük fel: egyfelől megmutatkozik a *büszkeség*től és önbeteljesítő becsvágytól fűtött *doctrina superbiae*, ezzel szemben pedig az ember kicsinységét *alázat*tal felismerő, és az igazi nagyságot Istenben kereső *doctrina*

[797] Vö. *Confessiones*, I,1,1: *„ …fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.”* (CSEL 33, 1).

humilitatis.[798] Utóbbira Ágoston rögtön munkája legelején rámutat, amikor Isten nagyságát dicséri, amit kontrasztba állít az ember teremtményi kicsinységével (*aliqua portio creaturae tuae*).[799] A cél pedig éppen Isten dicsérete (*laus*), amelynek le kell küzdenie a különböző akadályokat. Ilyen akadály mutatkozik meg a legnagyobbnak, Istennek megismerésében. Ugyanakkor, mivel ismeretlenül is Ő maga kelti fel a vágyat dicséretére, amiben megnyilvánul iránta érzett szeretetünk, várnunk és kérnünk is tőle kell, ami ehhez szükséges, így a tudást és a megértést is (*scire et intellegere*). Így tehát ezeket lényegében ajándékként nyerjük el. Éppen a segítségül hívás (*invocatio*) által igazolódik be, hogy van és szükséges az előzetes tudás, ami nélkül azt sem tudnánk, kihez és miért fordulunk. Ezt az alapvető és lényegi ismeretet a hit (*fides*) hordozza, amit a hithirdetés (*praedicare*) révén kapunk.[800]

2.1.2. A kisgyermekkor mint a *doctrina humilitatis* megalapozása

Ez a hit tehát az, ami megalapoz minden további megértést és kapcsolatot, és ennek alázatosságát szemlélteti Ágoston a kisgyermekkor (*infantia*) tapasztalatával, aminek éppen egyik jellemzője, hogy személyes emlékezet hiányában kénytelenek vagyunk nálunk idősebbek és felmenőink beszámolóira hagyatkozni, amit a legjobb esetben egybe tudunk vetni más csecsemőkkel kapcsolatos tapasztalatainkkal, amiknek segítségével a velünk kapcsolatban mondottaknak könnyebben hitelt tudunk adni.[801] A hithez hasonlóan ennek az ismeretlen időszaknak megismerése is a bizalomra épül. Az emlékezet és a bizalom dialektikája párhuzamosan fut a megtapasztalás és a hit dialektikájával: az emlékezet törékenysége szükségessé teszi a bizalmat.[802] A hit és a bizalom alázatosságát éppen az bizonyítja, hogy olyan ismereteket alapoznak meg, amelyekről sokszor nemcsak nekünk, hanem a környezetünknek sincs közvetlen tapasztalata, mint például a lélek

---

[798] Vö. BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels":* Doctrina *in Book I of Augustine's* Confessions, in *Augustiniana* 61 (2011/3-4), 187–205, 187–188. Ezt a megkülönböztetést ismételten érdemes a történelem szintjén „a két város" kapcsán alkalmazott *amor sui – amor Dei* ellentétpárral egybevetni (vö. *De civitate Dei*, XIV,28 (CCSL 48, 451)).

[799] Vö. *Confessiones*, I,1,1 (CSEL 33, 1); BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 189.

[800] Vö. *Confessiones*, I,1,1: *„Da mihi, Domine, scire et intellegere* (vö. Zsolt 118,34.73.144)*, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te. Sed quis te inuocat nesciens te? Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens. An potius inuocaris, ut sciaris?* Quomodo *autem* inuocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credunt sine praedicante? (Róm 10,14)*"* (CSEL 33, 1–2); BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 190–191.

[801] Vö. *Confessiones*, I,6,7–8 (CSEL 33, 5–7).

[802] Vö. BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 191.

eredetéről,[803] máskor pedig kénytelenek vagyunk tekintélyt kölcsönözni olyan személyeknek is, akiknek a szavát a közvélemény sokszor lekicsinyli.[804] Ahogyan tehát a *gyermek* az Isten országának jelévé (vö. Mt 18,4; 19,14; Lk 18,15) válik az evangéliumban, úgy válik a *doctrina humilitatis* jelképévé is, amit nemcsak általánosságban erősít meg a *kereszt* jele (*signum crucis*), amelyen Krisztus diadalmaskodott a gőgös világ felett (vö. Fil 2,8–11), hanem egyedi módon is, amikor a kisgyermek korában a Krisztushoz tartozás jeleként keresztet rajzolták rá.[805] Ebben az eseményben a szerző a Gondviselés működését látja jövőbeli megtérésére nézve, aminek viszont feltétele volt, hogy visszatérjen érett fejjel a gyermek lelkületéhez.

Ágoston beszél a kisgyermekkor bűneiről is, de az emlékezet hiányában itt elsősorban későbbi megfigyeléseire hagyatkozik.[806] Bár az erkölcsi élet igényli a felfogó- és döntési képességet, és belátással kell lenni azok felé, akikben ez még nincs meg, a hippói püspök rosszalja az ösztönösségnek ezt a dominanciáját a kicsikben is, amit kegyelemtani érlelődésének kezdetén – legalább részben – már az eredeti bűn számlájára írhatott.[807] A fiatal püspök ugyanakkor hangsúlyozottan nem a természet romlottságából, hanem az egyén eredendő éretlenségéből indul ki, amely megelégszik a korának megfelelő igények Isten rendelése szerinti betöltésével (*secundum institutionem Dei*).[808] Ebből kifolyólag – mégpedig a klasszikus latin írók, Cicero, Lucretius († Kr. e. 55) és Seneca († Kr. u. 65) nyomán – vallja az érlelődés *természetes* szükségességét, és a kegyelmi segítség mellett rámutat a nevelés (*paideia*) sajátos szerepére, amelynek feladata a szükséges tudás és fegyelem kialakítása (*informare*) az érteni tudó emberben.[809] Ez viszont nem lehetséges addig, amíg az ember ösztönös kívánságait sem tudja kellő közvetlenséggel a környezete tudomására hozni, mivel egyezményes jelek és beszéd hiányában nincs igazi megértés a csecsemő (*infans*) és a külvilág között. Úgy is fogalmazhatunk, hogy amíg az információ közlésének eszközei a kisgyermekben

---

[803] Vö. *Confessiones*, I,6,9 (CSEL 33, 7).

[804] Az alázatosságot fejezi ki a beszéddel kapcsolatban a *muliercula*, az „asszony" kicsinyítőképzős alakja (ld. uo. I,6,9 (CSEL 33, 8)), ami ugyanakkor – a világ bölcsességét elutasítva (vö. 1Kor 1,20–29) – a keresztény hit legnagyobb titkának, Jézus Krisztus feltámadásának megismerésében és elfogadásában válik fontos tényezővé (vö. Lk 24,22–23).

[805] Vö. *Confessiones*, I,11,17 (CSEL 33, 15–16); BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 195; JAMIESON, W.A., *Augustine's* Confessiones*: The Structure of Humility*, in *Augustiniana* 24 (1974), 234–246.

[806] Vö. *Confessiones*, I,7,11 (CSEL 33, 9–10).

[807] Amennyiben eltekintünk bizonyos képességek hiányától, a kisgyermekek világhoz való viszonya egyfajta epikuroszi felfogást tükröz (vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 1–7*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 2, Oxford University Press, Oxford 1992, 36).

[808] Vö. *Confessiones*, I,6,7 (CSEL 33, 6).

[809] Vö. BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 192–193.

túlságosan kezdetlegesek, addig a felnőttekben hozzá viszonyítva túlságosan absztraktak.[810] A gyermek e tekintetben teljesen vétlen, azonban a felnőtt, amennyiben túlzásba viszi az elvonatkoztatást, vétkes lehet a kommunikáció megrekesztésében és mások megtévesztésében. Talán emiatt is a művészetek terén Ágoston előnyben részesítette a közvetlen, lényegre törő magatartást és kifejezésmódokat.[811]

2.1.3. A gyermekkor mint a *doctrina* és a közösségbe történő beilleszkedés kezdete

Ágoston tehát a *peideia* mellett feltételezi a jelek (*signa*) aktív szerepét az ember életében: igenis vannak emberi intézmények (*instituta*), amelyek hozzájárulnak az emberi élet kibontakozásához és boldog beteljesedéséhez, a kérdés csak az, hogy ezek milyen cél felé orientálják az egyén életét: pusztán a földi siker és megelégedés elérésére korlátozzák az embert, vagy segítik igazi, lelki felszabadulását a Jó eléréséhez.[812] Nem mindegy ugyanis, hogy az örökkévalóság megértéséhez egyébként is gyenge, időbeli keretekhez szokott emberi elmét milyen további anyagi dolgokhoz kötik le.

A „beszélni nem tudás" (*infantia*) problémája okozta feszültségből is kiderül, hogy Ágoston a legszükségesebb és egyben legtermészetesebb emberi alapításnak a beszédet tartja.[813] Ennek mintegy két szintjét és típusát különbözteti meg: a korai, belső világot őszintén kifejezni kívánó, külső kényszer nélkül, a testi érzékek és lelki képességek segítségével elsajátított anyanyelvet (*verba naturalia*), és az ezzel ellentétbe állított, már betűjelekhez (*litterae*) kötött, tanrendben (*ordo doctrinae*) és gyakran külső kényszer nyomására átadott nyelvtant (*grammatica*) vagy idegen nyelvet.[814] Elválaszthatatlan tehát egymástól a jelek (*signa*) megismerése és az egyén szellemi fejlődése: szerzőnk a kisgyermekkor (*infantia*) utolsó állomásának tekinti, amikor az ember keresi azokat az eszközöket, amivel gondolatait képes mások tudomására hozni.[815] A jelek tudatos használatával kezdetét veszi az igazi gyermekkor (*pueritia*), amikor az egyén a szülők és felnőttek tekintélyétől vezetve mélyebben behatol *„az emberi élet viharos társadalmi*

[810] Vö. *Confessiones*, I,6,8: *„… uoluntates meas uolebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu ualebant introire in animam meam. Itaque iactabam membra et uoces, signa similia uoluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram: non enim erant ueri similia."* (CSEL 33, 6–7).
[811] Vö. *De doctrina christiana*, II,25,39 (CCSL 32, 61).
[812] Ld. uo. II,25,38 (CCSL 32, 60); uo. II,39,58 (CCSL 32, 72).
[813] Vö. *Confessiones*, I,6,8 (CSEL 33, 6–7); *De doctrina christiana*, II,26,40 (CCSL 32, 61–62).
[814] Vö. *Confessiones*, I,8,13 (CSEL 33, 11–12); uo. I,14,23 (CSEL 33, 20–21).
[815] Ld. uo. I,6,10 (CSEL 33, 8); BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 194.

közegébe”.[816] A közösségbe való beilleszkedést alapozza meg a tudomány és a tanítás (*doctrina*), ami a jelekkel történő kommunikáción alapszik, és így minden, ami ezt „otthon” megelőzi, például a beszéd képessége vagy az alapvető logikai összefüggések ismerete, a *doctrina* előkészítőjének tekinthető.[817] Nem véletlen tehát az sem, hogy ennek fényében a hippói püspök az ezekre alapozott világi ismereteket (*doctrinae*) a *Szentírás* megértésének propedeutikumának tekinti.[818] Ugyanakkor az oktatással kapcsolatos személyes tapasztalataiból egyszerre rajzolódik ki párhuzam és ellentét a klasszikus és az isteni pedagógia között.

A párhuzam és az analógia a két *doctrina* között leginkább a fegyelem és fegyelmezés (*disciplina*) szükséges gyakorlatában mutatkozik meg, amely megakadályozza, hogy a pusztán a *hic et nunc*-ra korlátozódó ösztönösségben az ember eltékozolja szellemi és anyagi képességeit.[819] A tanulással szembehelyezkedő *játék* és szórakozás *szeretetének* (*amor ludendi*)[820] megfékezésének módszertana Ágoston meglátása szerint eltérő volt az emberi tanítók és Isten esetében, aminek az volt a legfőbb oka, hogy más volt a távlat és a „most” jelentősége a földi élet ideje és az örökkévalóság vonatkozásában. Amíg ugyanis a tanítók sokszor türelmetlenül büntették a tanulás terén mutatkozó dekoncentráltságot és hanyagságot, valamint a tanulás rovására űzött gyermeki játékokat, nem törődtek az átadott ismeretek távlati hatásával és a tudás birtokosainak súlyosabb jellembeli és magatartásbeli torzulásaival.[821] Isten ezzel szemben – felhasználva a nevelők beavatkozásait is – Gondviselésével (*providentia*) igyekszik a keserű tapasztalatokat lelkünk javítására és építésére fordítani.[822] A két pedagógiát összeköti, hogy valamiféle félelmet (*metus*) ébreszt, ugyanakkor ezek eltérő módon gyökereztetik meg a lélekben a fegyelmet és a szerzett információt: míg az elöljárók szigora inkább kívülről fenyegeti az embert, Isten az emberi és isteni törvények és próbatételek szövevényén keresztül belülről próbál hatni ránk.[823]

---

[816] Vö. *Confessiones*, I,8,13: *„Sic cum his, inter quos eram, uoluntatum enuntiandarum signa communicaui et uitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum pendens ex parentum auctoritate nutuque maiorum hominum.”* (CSEL 33, 12).

[817] Vö. *De doctrina christiana*, I,2,2 (CCSL 32, 7); QUINTILIANUS, *Institutionis oratoria*, III,5,1, vol. 1, 137; BOERSMA, G.P., *“Exquisite and Precious Vessels”* 194–195.

[818] Vö. *De doctrina christiana*, II,38,57 (CCSL 32, 72).

[819] Vö. BOERSMA, G.P., *“Exquisite and Precious Vessels”* 196.

[820] Vö. *Confessiones*, I,9,15 (CSEL 33, 14); uo. I,10,16 (CSEL 33, 14–15); uo. I,19,30 (CSEL 33, 27).

[821] Ld. uo. I,9,15 (CSEL 33, 14).

[822] Ld. uo. I,14,23 (CSEL 33, 21); uo. VI,6,9: *„… et tu baculo disciplinae tuae* confringebas ossa mea (vö. Zsolt 41/42,11)*.”* (CSEL 33, 123).

[823] Talán nem véletlen, hogy Ágoston imádságban arra kéri Istent, hogy fegyelmének súlya alatt, vagyis ítéletével, amely végzetesebb az emberekénél, ne zúzza őt össze, hanem fegyelmét adja bensőjébe, hogy az javára váljon (ld. uo. I,15,24 (CSEL 33, 21); BOERSMA, G.P., *“Exquisite and Precious Vessels”* 196).

2.1.4. Az *doctrina superbiae* mint a tudáshoz való téves hozzáállás

Ágoston az anyanyelv mint alapvető jelrendszer eltanulása alapján, és éppen emiatt talán inkább természetessége, és nem bűnös eredete alapján, nagyobb erőt tulajdonított az ismeretek megszerzésében a kötetlen tudásvágynak, mint a tanulás puszta kényszerének,[824] aminél csak azt tartotta rosszabbnak, amikor a hagyományokhoz károsan ragaszkodva téves és romlott dolgokat sulykoltak bele a fiatalok elméjébe.[825] Az emberi hiúság és az önbeteljesítés vágya, ami az iskolai fegyelem legfőbb motivációja volt,[826] jobban törődött a nyelvtan és beszéd helyességével, mint a szövegek tartalmi igazságával és az isteni törvényekkel,[827] jóllehet ez utóbbi örök alapokra megy vissza, előbbi pedig csak emberi hagyományokra és konvenciókra.[828] Ágoston szemében a *doctrina superbiae* jelképe a grammatikus iskola bejáratát fedő függöny (*vela*) volt, ami valószínűleg a tanításban rejlő üzletet volt hivatott védeni a potyalesőktől, misztifikálta a tanító személyének és tudományának jelentőségét. Az ugyanis, amit a függöny elrejtett, hogy pénzért árulhassák, semmiképpen sem valami tiszteletet érdemlő titok (*secretum*), hanem sokkal inkább tévedés (*error*) volt.[829] Az alázathoz társuló hit igazsága (*veritas*) ezzel szemben az isteni kinyilatkoztatásban teljes nyíltsággal feltárul, és megismerésének útjába eredendően semmilyen emberi számítás és intézményesség sem görget

---

[824] Vö. *Confessiones*, I,14,23: *„Hinc satis elucet maiorem habere uim ad discenda ista liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem."* (CSEL 33, 21).

[825] Ld. uo. I,16,25–26 (CSEL 33, 22–24).

[826] Ld. uo. I,9,14: *„… quandoquidem recte mihi uiuere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florerem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum et falsas diuitias famulantibus."* (CSEL 33, 12). Ágoston apja, Patricius is jobban törődött fia kitaníttatásával – és ezért kész is volt minden anyagi áldozatot vállalni –, mint lelki élete pozitív alakulásával (ld. uo. II,3,5 (CSEL 33, 32–33)). Kezdetben anyja, Mónika is a világi célokat tartotta szem előtt, és nem vette túl komolyan Ágoston fegyelmezését, viszont férjével ellentétben gondolt fiuk lelkére is, és reménykedett abban, hogy a világi tanulmányok nem fogják akadályozni, hanem inkább előmozdítják Istenhez fordulását (ld. uo. II,3,8: *„… illa autem, quia non solum nullo detrimento, sed etiam nonnullo adiumento ad te adipiscendum futura existimabat usitata illa studia doctrinae."* (CSEL 33, 35)). Később, amikor már ki akarta igazítani fia manicheus tévedését, a közvetlen beavatkozásra – pedagógiai megfontolásból – már nem volt lehetőség: az erre felkért püspök félve Ágoston rosszban tetszelgő szívének megkeményedésétől elutasította Mónika kérését (ld. uo. III,12,21 (CSEL 33, 62–63)).

[827] Ld. uo. I,18,28–29 (CSEL 33, 25–27).

[828] Ld. uo. I,18,29: *„… quomodo diligenter obseruent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus et a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis neglegant, ut qui illa sonorum uetera placita teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam sine adspiratione primae syllabae hominem dixerit, magis displiceat hominibus, quam si contra tua praecepta hominem oderit, cum sit homo."* (CSEL 33, 26–27); *De doctrina christiana*, II,13,19: *„Quid est ergo integritas locutionis, nisi alienae consuetudinis conseruatio loquentium ueterum auctoritate firmatae."* (CCSL 32, 45).

[829] Ld. uo. I,13,22: *„At enim uela pendent liminibus grammaticarum scholarum, sed non illa magis honorem secreti quam tegimentum erroris significant."* (CSEL 33, 19); BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 195–196.

akadályokat, hanem csak az ember befogadó és felfogó képessége jelent természetes vagy természet- és kegyelemellenes akadályokat.[830]

Szerzőnk beismeri, hogy fiatalon ő is bedőlt ennek a csalásnak, mert a *grammaticus*ok könyvei érdekfeszítő tartalmuk miatt jobban lekötötték, mint magának az írásnak és olvasásnak képessége, amit első tanítói (*primi magistri*) száraz tananyagként tanítottak meg neki, jóllehet az az első (*doctrina illa prior*) maradandóbb értéket jelentett, mint a helyes közlésmód (*recte dicere*) elsajátításához csalétekként is szolgáló csalóka mesék.[831] Ezt a maradandóságot belsőleg az emlékezet igazolja, ami támaszkodik külsőleg a gyakorlatra: az írást nem felejti el az ember, de egyes termékeit igen.[832] Ennek az az oka, hogy az írás tudományát használói egyezményesen elfogadják, de a leírtak igazságtartalma fölött már el lehet vitatkozni. Ebben mutatkozik meg a különbség a hasznos (*commoda et necessaria*) és haszontalan (*superflua luxuriosaque*) emberi alapítások (*instituta hominum*) között:[833] míg előbbiek egységesítenek, utóbbiak sokszor hazugságokkal gyönyörködtetnek és eltávolítanak a valóságtól és az igazságtól.[834]

Utóbbiak – a babonás üzelmekkel együtt – fiatalon több ízben és sokáig megtévesztették Ágostont,[835] amit nagyon jól szemléltet azzal, hogy amíg az *Aeneis*ben elmerülve megsiratta Dido halálát, nem törődött saját lelkének siralmas állapotával.[836] Éppen Vergilius eposzának az írói gyakorlatban való felhasználása szolgál ékes példaként arra, hogy a *megfelelően kezelve* nemcsak a letisztultabbnak tekinthető pogány filozófiai rendszerekből, hanem a költészetből is inspirálódhatnak a keresztények. A hippói püspök szellemi tévelygésének, és az azt legalább részben kifejező testi vándorlásának

---

[830] Kérdéses, hogy mennyire volt ismert és hatott Ágostonra a görög ἀλήθεια etimológiai megközelítése: „nem titkolt". A manicheusok rokonságot mutattak a gnosztikusokkal az igazsághoz való hozzáállás tekintetében: biztos és teljes megismerést ígértek akár általudományos okoskodásuk, akár titkos kinyilatkoztatások alapján, és mindkét mozgalom a híveket beavatottságuk alapján csoportokba sorolta. Ágoston számára épp az vált vonzóvá a katolikus Egyházban, hogy az Igazság átadásában az egyszerűségre és a közvetlenségre törekszik, nem akarja a dolgok megértését mesterségesen szabályozni: a *Szentírás* mindenki előtt nyitva áll, a homályos és elvont részek tartalma is megtalálható teljes nyíltsággal más helyeken (vö. *De doctrina christiana*, II,6,8 (CCSL 32, 36)), és a prédikáció esetében is arra kell törekedniük a hivatott tanítóknak, hogy mindenki elvehesse beszédjükből – a kegyelemnek is teret engedve – a neki megfelelő lelki táplálékot (vö. *In Evangelium Ioannis*, I,1 (CCSL 36, 2)).

[831] Vö. *Confessiones*, I,13,20: *„Adamaueram enim latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici uocantur. Nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas."* (CSEL 33, 18).

[832] Ld. uo. I,13,22: *„… melior est prorsus doctrina illa prior. Nam ecce paratior sum obliuisci errores Aeneae atque omnia eius modi quam scribere et legere."* (CSEL 33, 19).

[833] Vö. *De doctrina christiana*, II,25,38–26,40 (CCSL 32, 60–62).

[834] Ld. uo. II,25,39 (CCSL 32, 61).

[835] Vö. *Confessiones*, III,2,2–4 (CSEL 33, 44–47); uo. IV,3,4–6 (CSEL 33, 66–68).

[836] Ld. uo. I,13,20–21 (CSEL 33, 18–19); VERGILIUS MARO, P., *Aeneis*, VI,584–705, in *P. Vergili Maronis Opera*, 194–198.

(*peregrinatio*) leírását, ha nem is egészében, ihlethette az, ahogyan Aeneas hazát keresett.[837] Az ifjúkori elérzékenyülése kapcsán felidézett epizód ugyanis valamiképpen megvalósult az ő életében is: egyrészt a római hőshöz hasonlóan ő is elhagyta Karthágót, hogy Itáliában keresse a boldogulást, másrészt pedig ezzel nemcsak anyját, Mónikát hagyta hátra, miként Aeneas Didót, hanem a szerető nő képében magától az igazi Szeretettől, Istentől is távolabb került.[838] Ezt az utazást azután még nagyobb távlatba helyezte: a bűnöktől terhe miatt igazán veszélyes tengerről eljutott a keresztelőmedence nyugodt vizéig.[839] A lelki életút történetvezetésének ez a *Vallomások* I–IX. könyvén átívelő, egyéb allegorikus elemekkel is tarkított háttere Theresa Fuhrer meglátásához kapcsolódva elvi alapot biztosíthatott és előkészületként szolgálhatott az *Első teremtéselbeszélés*nek XIII. könyvben hozott átvitt értelmű magyarázatához.[840]

Következésképpen a *Vallomások* nyelvezete és szerkesztésmódja is azt bizonyítja, hogy a szerző nem ítélte el kategorikusan a klasszikusokból merített ismereteit, hanem költők, írók és filozófusok gondolatait beemelte a keresztény üzenet átadásába. Mivel azonban a szabad művészetek sokszor a megtévesztés eszközeivé váltak, és féligazságaival könnyen félrevezették az éretlen és óvatlan olvasót és hallgatót, a klasszikus kánon Ágoston számára elsősorban imitációs, formai eszköztárként szolgált, amit mivel önmagában elégtelen, mindenképpen alá kell vetni a kinyilatkoztatásnak és minden egyéb igazságnak, továbbá a megtévesztésnek minden látszatát kerülve igazodnia kell a *Szentírás* „díszítetlen eleganciájához".[841] Ezáltal úgy mutatkozik meg, mint a klasszikus *doctrina* hiteles örököse, aki a helyes használat útján letisztult és maradandó értékként mutatja fel kulturális és tudományos ismereteit az Igazság szolgálatában.[842] A *DDCh*-ban ugyanezt az elméletet helyezte kilátásba az immáron keresztény hitben felnövekvő nemzedékeknek a *„spolia Aegyptiorum"* értelmezésével,[843] annyi

---

[837] Vö. *Confessiones*, I,13,20: *„… quam illae, quibus tenere cogebar Aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare Didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem Deus, uita mea, siccis oculis ferrem miserrimus."* (CSEL 33, 18); BENNETT, C., *The Coversion of Vergil: The Aeneid in Augustine's Confessions*, in *Revue des Études Augustiniennes* 34 (1988), 47–69.

[838] Vö. *Confessiones*, V,8,15: *„Sed quare hinc abirem et illuc irem, tu sciebas, Deus, nec indicabas mihi nec matri, quae me profectum atrociter planxit et usque ad mare secuta est. Sed fefelli eam uiolenter me tenentem, ut aut reuocaret aut mecum pergeret, et finxi me amicum nolle deserere, donec uento facto nauigaret. Et mentitus sum matri, et illi matri, et euasi…"* (CSEL 33, 18).

[839] Ld. uo. V,8,15: *„… quia et hoc dimisisti mihi misericorditer seruans me ab aquis maris plenum execrandis sordibus usque ad aquam gratiae tuae…"* (CSEL 33, 18).

[840] Vö. FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions* 26.36–44.

[841] Vö. KASTER, R.A., *Guardians of Language. The Grammarian and Society in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley–Los Angeles–London, 1988, 84.

[842] Vö. BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 197.

[843] Vö. *De doctrina christiana*, II,40,60–61 (CCSL 32, 73–75).

különbséggel, hogy itt annak mintegy negatív tapasztalatból származó előzményéből indul ki: nem a metaforikusan becses edényekhez (*vasa electa atque pretiosa*) hasonlított szavakat (*verba*), illetve a művelt beszéd jeleit hibáztatja, hanem az azokat kitöltő hamis tartalmat, amelyet a „tévedés borának" (*vinum erroris*) nevez, valamint azokat a „részeg tanítókat" (*ebrii doctores*), akik mindezeket ellenkezést nem tűrően megitatták a fiatalokkal, úgy, hogy nem lehetett „józan bírónál" (*iudex sobrius*) fellebbezni.[844] Ebből világos, hogy Ágoston elsősorban a képességek és lehetőségek jó célra történő felhasználását szorgalmazza, vagyis azt, hogy az iskolában tanultakat a mélyebb, hitbeli és erkölcsi tartalom kritériumainak vessék alá és helyezzék természetfeletti távlatba.

2.1.5. A gőg következményei: a testiség és eretnekség

Amint arról vallomást tesz, megtérése előtt Ágoston maga is „részeg" tanítóinak nyomdokait követte: megtévesztetett és képességei segítségével ő is megtévesztett másokat.[845] A nevelői szemléletmód következtében gondolkodása felszínes, anyaghoz kötődő lett, 16 éves korában pedig a testi vágyak, és általában „a hamis szerelmek" rabságába esett (*muscipulum – „egérfogó"*),[846] amiből nem is szabadulhatott, amíg kevélységtől felfuvalkodott szíve alázattal meg nem hajolt a kegyelem előtt (vö. 1Pét 5,5; Jak 4,6; Péld 3,34).[847] Hiába lobbant fel benne a bölcsesség elérésének vágya 19 évesen Cicero *Hortensius*ának olvasása nyomán,[848] annak valódi természete rejtve maradt előtte. A léleknek és a testnek a harca, amit Pál apostol felvázolt (vö. Róm 7,14–25; Gal 5,17), így kezdetben sem tudott benne igazán kibontakozni, mert az igazi szellemi a természetes intellektum szintjére korlátozódott, amit összeegyeztethetőnek tartott testi vágyainak kiélésével. Élete emiatt szellemi vágyaival ellentétes irányt vett. Az értelem adománya ugyanis hiába emeli ki az embert az állatvilágból, amivel Istent is megtalálhatja, ha őt

---

[844] Vö. *Confessiones*, I,16,26 (CSEL 33, 24). Gerald Boersma felhívja a figyelmet a nagy metaforán (*transmutatio*) túl az adjekció (*adiectio*) retorikai alakzatára (vö. BOERSMA, G.P., *"Exquisite and Precious Vessels"* 202), amivel Ágoston a gyakorlatban is alátámasztja, hogy nem önmagában a beszéddel és ékesszólással van problémája.

[845] Vö. *Confessiones*, IV,1,1: *„… seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales uocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique uani…"* (CSEL 33, 63); uo. IV,2,2 (CSEL 33, 64–65).

[846] Ld. uo. II,2,2–4 (CSEL 33, 29–32); III,1,1: *„Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et uiam sine muscipulis* (vö. Bölcs 14,11)*, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior."* (CSEL 33, 43–44).

[847] Ld. uo. IV,15,26 (CSEL 33, 84–85).

[848] Ld. uo. III,4,7–8 (CSEL 33, 48–50).

magát alacsonyabb rendű, testi-lelki adottságok és vágyak vezetik, melyek egyfajta lelki-szellemi alvilágba züllesztik le őt.[849] Bár Ágoston lelkileg lent volt, szellemében mégis fellengzősen igényesnek tartotta magát, és éppen ezért fiatalon lenézte a *Bibliát* is egyszerű nyelvezete miatt.[850] Ám nemcsak ettől, hanem annak hitbeli és erkölcsi tartalmától is idegenkedett. A megismeréshez való téves, világra fókuszáló hozzáállása eszmeileg és közösségileg is egy mélyebb börtönbe zárta őt, amikor a manicheusok vonzáskörébe került.[851] Utóbbiak kényszert éreztek arra, hogy értelmüket és tehetségüket (*mens et ingenium*) tudományos, főként csillagászati számítások elvégzésére használják, amelyekbe aztán belemagyarázták szinkretista vallási elképzeléseiket.[852] Vallási és tudományos önteltségükben anyagi keretek közé szorították a megismerést, ami szellemileg zsákutcát jelentett Ágoston számára. Bár a manicheusok tudományos magyarázatokat ígértek, sem saját helyes számításaikat, sem a másoktól származó tudományos felismeréseket nem támasztották alá bő lére eresztett zagyvaságaik (*copiosissime delirans*), amiket megtévesztő magabiztossággal adtak elő.[853]

Ágoston igazságkeresésében a testi létezők képei nagyobb, de hamis biztonságérzetet nyújtottak neki, mint a tiszta szellemi elvonatkoztatás által felismert valóságok, emiatt a természetfeletti dolgokat, így Istent is eltárgyiasította, lehúzta a teremtményi létezők szintjére. Mivel az ember valódi cél és irány nélkül könnyen eltévelyedhet, a tehetség (*ingenium*) és a tudás (*doctrina*) önmagában és öncélúan meddő és a hiábavaló, mint általában az élet is Isten nélkül. Ágoston is jó eszű volt, így fiatal korában önállóan és a környezeténél jobban megértette Arisztotelész metafizikáját, ez mégis inkább megzavarta, amikor hiú okoskodásával Istent anyagi alapokon értelmezve

---

[849] Ld. uo. III,6,11 (CSEL 33, 53); *De doctrina christiana*, I,22,20 (CCSL 32, 16).

[850] Vö. *Confessiones*, III,5,9: *„Tumor [i.e. superbia] enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius."* (CSEL 33, 50).

[851] Ld. uo. III,6,10 (CSEL 33, 50–52); uo. III,6,11: *„Offendi illam mulierem audacem, inopem prudentiae, aenigma Salomonis, sedentem super sellam in foribus et dicentem:* Panes occultos libenter edite et aquam dulcem furtiuam bibite (vö. Péld 9,17)*. Quae me seduxit, quia inuenit foris habitantem in oculo carnis meae et talia ruminantem apud me, qualia per illum uorassem."* (CSEL 33, 53). Az eretnek közösséghez a számára ismeretlen római közegben még akkor is kötődött, amikor tanaikkal már nem tudott eszmeileg teljes mértékben azonosulni (ld. uo. V,10,18 (CSEL 33, 105–106)).

[852] Ld. uo. V,3,4–5 (CSEL 33, 91–93). Innen érthető leginkább a hippói püspök csillagászattal szembeni tartózkodó álláspontja (vö. *De doctrina christiana*, II,29,46 (CCSL 32, 64–65)).

[853] Vö. *Confessiones*, V,3,6 (CSEL 33, 93). Mani tudománytalanságához, illetve a gondolkodása keretességéhez nagyfokú gőgösség is társult: a szektaalapító nemcsak a világi tudományoknak volt híján, hanem az igazi vallásosságnak (*pietas*) is, ami pedig a bölcsességnek (*sapientia*) feltétele. Kevélysége abban nyilvánult meg leginkább, hogy el akarta hitetni környezetével, hogy közvetlenül a Szentlélek szól általa, és még az olyan leleplezett tévedéseit is mintegy isteni tekintélyére hivatkozva védelmezte, amelyek nem álltak közvetlen kapcsolatban a hittel (*doctrina religionis*) (ld. uo. V,5,8 (CSEL 33, 94–95)).

a kategóriák keretei között akarta megérteni.[854] Önmagában hiábavalónak ítélte azt is, hogy a szabad tudományokról (*artes liberales*) írt többi könyvet is a neki adott isteni adomány folytán könnyedén megértette, mivel az igaz hit és törekvések (*doctrina pietatis*) hiányában szentségtörő módon tisztátalan vágyaiban (*meretrices cupiditates*) lényegileg eltékozolta a javakat, melyekhez könnyűszerrel jutott hozzá (vö. Lk 15,13).[855] Mégsem volt hiábavaló a manicheizmussal párhuzamos filozófiai útkeresése, miként ezen belül az akadémikusok szkepticizmusa sem, mert ezek segítettek neki a szektától való szellemi, majd teljes elszakadásban. Saját olvasmányaiból felhalmozott annyi ismeretet emlékezetében, ami alapján meg tudta ítélni a gondolatok súlyát, értékét és érvényét.[856] A filozófusok okfejtéseinek ismeretében egyre inkább kezdett eltávolodni a manicheusok szószaporításától. Előnyére vált még az akadémikusok szkepticizmusa is,[857] mivel hite kereste az értelmet, és nem akarta ezek után egyetlen hitrendszernek sem értelem nélkül átadni magát.[858] Később pedig bár a platonikus írások segítségével kitalált az anyagias gondolkodás zsákutcájából, amíg meg nem szabadult az utóbbiakra is jellemző gőgtől,[859] nem tudta magát alávetni Krisztus törvényének.

2.2. A tanítás tartalma és közlésének módja

2.2.1. Faustus manicheus püspök mint a tartalmi üresség példája

Ágoston visszatekintve fiatalságára (*iuventus*) rámutat arra, hogy a tudományokban, a szabad művészetekben való jártasság az igazság felfedezéséhez nem elegendő, és igazi tartalom nélkül ennél még meddőbb a szónoklás tudománya. A közlés tartalmának (igazság – hamisság) és módjának (alázat – gőg) viszonyában érdekes

[854] Ld. uo. IV,16,28–29 (CSEL 33, 85–86). Sokan a platonizmus Ágostonra gyakorolt hatása mellett, amely főleg megtérése idején formálta, illetve dominálta gondolkozását, megfeledkeznek arról, hogy Arisztotelész filozófiája akár tudattalanul is mennyire meghatározhatta a szerző ifjúkori és későbbi – a manicheizmus sekélyességét meghaladó – felfogását. Ezt igazolja később az idővel kapcsolatos fejtegetése is (ld. uo. XI,14,17–28,38 (CCSL 32, 292–308)).

[855] Ld. uo. IV,16,30–31 (CSEL 33, 87–88).

[856] Ld. uo. V,3,3: *„Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam conparabam illis manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista uidebantur, quae dixerunt illi, qui* tantum potuerunt ualere, ut possent aestimare saeculum*, quamquam* eius Dominum minime inuenerint (vö. Bölcs 13,9)*.”* (CSEL 33, 91).

[857] Ld. uo. V,10,19: *„Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid ueri ab homine comprehendi posse decreuerant.”* (CSEL 33, 106).

[858] Ld. uo. V,14,24–25 (CSEL 33, 111–112).

[859] Ld. uo. VII,20,26 (CSEL 33, 165–166).

ellentét rajzolódik ki a *Vallomások*ban: már felnőtt korában Ágoston előbb Karthágóban a Faustus manicheus püspök († 390-es évek), majd Milánóban Szent Ambrus műveltségével és közlési stílusával ismerkedhetett meg.

Az igazság keresése során Ágostont még manicheusként, de már érettebb fejjel mélyebb, a hittel (*doctrina pietatis*) kapcsolatban felmerülő kérdések, kételyek és tévedések foglalkoztatták, amelyek akadályt jelenthettek Isten megismerése és az igazi szeretet (*caritas*) útján, és nem önmagukban a teremtményekkel kapcsolatos megfigyelések és elméletek. Sokat várt a Faustusszal való találkozástól, aki igen okos és a tudományokban jártas ember hírében állt, ám amikor végre alkalma adódott arra, hogy élőben hallgassa őt, csalódnia kellett benne, mert nem kapott a kérdéseire egyértelmű válaszokat. Lényegében ugyanazt mondta el, mint az egyszerűbb manicheus tanítók, csak náluk szofisztikáltabban (*multo suavius*), így a tartalmi ürességet jobban el tudta rejteni.[860] Az egyszerű hívektől még a hit terén megmutatkozó hiányosságot és az ebből fakadó gyengeséget (*infirmitas*) is elviseli az Anyaszentegyház (*mater*), viszont nem tűrheti el a püspökök, az Egyház „szakavatott" tanítói részéről.[861] Fontos tanulsággal szolgált tehát Ágoston számára, amikor felismerte, hogy Faustus csak ékesszólásával múlja felül környezetét, és nem ismereteiben:[862] a kijelentések igazsága nem függ előadásuk módjától, így az igazság keresésében a hallgatónak mindenképpen meg kell különböztetnie a beszéd lényegi mondanivalóját (*substantia*) annak körülményeitől (*accidentes*). Miként a *DDCh*-ban is kifejti, a retorika nem a gondolkodás (*dialectica*), hanem a vitatkozás tudományának (*disciplina disputationis*) részét képezi, azon belül pedig feladata a gondolatok meggyőző előadása, mely önmagában független a tartalmi mélységtől és igazságtól: a klasszikus retorikai oktatásban mindenről és minden irányból kellett tudni beszélni, ami a meggyőző, logikus érvelés miatt tagadhatatlanul megkívánta a dialektikában való jártasságot.[863] A Faustusszal való találkozás tapasztalata megerősítette ezt a felismerést, amelyet belső, isteni útmutatásként könyvelte el

[860] Vö. *Confessiones*, V,3,3: *„Fama enim de illo praelocuta mihi erat, quod esset honestarum omnium doctrinarum peritissimus et apprime disciplinis liberalibus eruditus."* (CSEL 33, 90–91); uo. V,6,10: *„Ergo ubi uenit, expertus sum hominem gratum et iucundum uerbis et ea ipsa, quae illi solent dicere, multo suauius garrientem. Sed quid ad meam sitim pretiosorum poculorum decentissimus ministrator? Iam rebus talibus satiatae erant aures meae, nec ideo mihi meliora uidebantur, quia melius dicebantur, nec ideo uera, quia diserta, nec ideo sapiens anima, quia uultus congruus et decorum eloquium."* (CSEL 33, 96).
[861] Ld. uo. V,5,9 (CSEL 33, 95–96).
[862] Ld. uo. V,7,12 (CSEL 33, 98–99).
[863] Vö. *De doctrina christiana*, II,31,48 (CCSL 32, 65); uo. II,37,55 (CCSL 32, 70).

szerzőnk.[864] A tudományok (*artes*) Faustusban felismert hiányának nem kellett volna automatikusan maga után vonnia, hogy a vallási igazságban (*veritas pietatis*) is járatlan legyen, a résztudományok ugyanis saját autonómiájuk alapján nem közvetlenül a vallási ismeretek levezetésére vagy alátámasztására szolgálnak. Ami mégis szimpatikus volt Faustusban, hogy tudományos téren megmutatkozó hiányosságait őszintén felvállalta, nem volt hivalkodó, szószátyár és nem adott semmitmondó válaszokat, amelyekkel mások tudatlanságukat igyekeztek leplezni, illetve kompenzálni. Szíve, bár nem Istenre irányult, és ez okozta a lényegi ismeretek hiányát, önmagára mégis figyelmet fordított, amiből kellő önismeret és ennek megfelelő mértéktartó beszéd származott.[865] Egyszerre mutatta Faustus nyitottságát és elégtelenségét, hogy rétorként Ágoston kezdte el őt a fiatalokkal együtt tanítani Karthágóban, amivel fel is adta abbéli reményét, hogy a manicheusok szektájában világnézeti kérdéseire választ talál.

Faustus így inkább a manicheusoktól való eltávolodását és elszakadását segítette elő.[866] Rómába már inkább a retorika oktatása vitte Ágostont, mintsem az igazság keresése.[867] A katolikus hittől és Egyháztól visszatartották a manicheusok *Szentírás*sal kapcsolatos kifogásai, amit önmagától képtelen volt megcáfolni, mégis a vitás kérdésekben szerette volna egy katolikus tanító értelmezését is meghallgatni. Először egy Elpidius nevű ember került a látókörébe, aki nyíltan támadta a manicheus tanokat, amire a manicheusok csak zárt körben és felszínesen válaszoltak: az *Újszövetség* könyveinek meghamisításáról beszéltek, de nem volt kezükben „hamisítatlan" példány.[868] Római tapasztalatára visszaemlékezve mondja: a tanítás célja, hogy elvonja a tanítványokat az anyagiaktól, így a pénz szeretetétől is, hogy végül eljussanak egészen Isten ismeretéig és szeretetéig. A szeretetből fakadó tanítás áldozatot jelent, amit önszeretete miatt kezdetben nehezére esett vállalni.[869]

---

[864] Vö. *Confessiones*, V,6,10: *„Iam ergo abs te didiceram nec eo debere uideri aliquid uerum dici, quia eloquenter dicitur, nec eo falsum, quia incomposite sonant signa labiorum; rursus nec ideo uerum, quia impolite enuntiatur, nec ideo falsum, quia splendidus sermo est…"* (CSEL 33, 96–97).

[865] Ld. uo. V,7,12: *„Non erat de talibus, quales multos loquaces passus eram, conantes ea me docere et dicentes nihil. Iste uero* cor *habebat, etsi* non rectum ad te (vö. Zsolt 77/78,37; ApCsel 8,21)*, nec tamen nimis incautum ad se ipsum. Non usquequaque inperitus erat inperitiae suae…"* (CSEL 33, 98).

[866] Ld. uo. V,7,13 (CSEL 33, 99–100).

[867] Ld. uo. V,8,14 (CSEL 33, 100).

[868] Ld. uo. V,11,21 (CSEL 33, 108).

[869] Ld. uo. V,12,22: *„Et nunc tales odi prauos et distortos, quamuis eos corrigendos diligam, ut pecuniae doctrinam ipsam, quam discunt, praeferant, ei uero te Deum ueritatem et ubertatem certi boni et pacem castissimam. Sed tunc magis eos pati nolebam malos propter me, quam fieri propter te bonos uolebam."* (CSEL 33, 109).

2.2.2. Szent Ambrus ismeretelméleti és hermeneutikai hatása Ágostonra: a hitelre méltó tekintély

Valószínűleg a római ifjak rendetlen életvitele is okot szolgáltatott arra, hogy Milánóban vállaljon retorikatanári állást, ami elvezette Szent Ambrus püspökhöz, aki nemcsak ékesen, hanem tartalmasan is beszélt a néphez.[870] Ágoston – nem várva az igazságot az Egyház berkeiből – először nem az igazság tanítójára, hanem jóságos emberre talált a milánói püspök személyében. Ennek megfelelően beszédében is szakmai ártalomként inkább az előadásmódra, beszédének hallgatóságra gyakorolt hatására, mintsem a beszéd tartalmára összpontosított, ami viszont a lényegi különbséget jelentette Faustusszal szemben.[871] Hasonlóan a manicheus püspökkel való találkozáshoz szerzőnk először igyekezett hírnevével összevetni Ambrus tehetségét. Azon kapta magát, hogy egészében gyönyörködik beszédjei kellemén, jóllehet előadásának fő elemei fordított arányban álltak Faustuséval: nagyobb műveltség és mélyebb gondolatiság, de természetesebb, kevésbé erőltetett stílus jellemezte őt.[872]

Ambrus beszédjének titka a kinyilatkoztatás mélységében állott, amely csak akkor kezdett feltárulni előtte, amikor idővel Ambrus szavainak értelme is lassan beivódott szívébe.[873] Ebből először csak a katolikus hit védelmezhetőségét és vállalhatóságát ismerte fel a manicheusok vádjaival szemben, főleg miután egy-egy ószövetségi kérdésre is választ kapott. Az áttörést hermeneutikailag az átvitt, lelki értelem felfedezése jelentette a homogén, szó szerinti értelmezésen túl.[874] Ugyanakkor, ez a felismerés még nem vitte rá arra, hogy elköteleződjön a katolikus hit mellett, mivel azt még kevésnek ítélte, hogy vannak tanítóik, akik – jóllehet nem pusztán hatásos beszédmóddal, hanem logikailag helyes gondolkozással – vissza tudták verni a támadásokat. Az akadémikusok szellemi befolyása visszatartotta attól, hogy belépjen a katolikus Egyházba, viszont segítette abban, hogy a manicheusok szellemi közegével végleg szakítson. Ennek jeleként

---

[870] Ld. uo. V,13,23: *„Et ueni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam uini ebrietatem populo tuo."* (CSEL 33, 110).

[871] Ld. uo. V,13,23: *„Ceterum rerum ipsarum nulla conparatio: nam ille per manichaeas fallacias aberrabat, ille autem saluberrime docebat salutem."* (CSEL 33, 110).

[872] Ld. uo. V,13,23: *„… delectabar suauitate sermonis, quamquam eruditioris, minus tamen hilarescentis atque mulcentis, quam Fausti erat, quod attinet ad dicendi modum."* (CSEL 33, 110).

[873] Ld. uo. V,14,24: *„Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam uere diceret, gradatim quidem."* (CSEL 33, 111).

[874] Ld. uo. V,14,24: *„… ubi, cum ad litteram acciperem, occidebar* (vö. 2Kor 3,6). *Spiritaliter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse."* (CSEL 33, 111).

meghatározatlan időre és céllal felvételét kérte a keresztségre készülő katekumenek közé, ahol a pozitív megerősítésig várakozó álláspontra helyezkedett.[875]

Ágoston Ambrus püspököt világi szemmel szerencsésnek tekintette, hiszen kiváló képességekkel (*potestates*) rendelkezett, követésében egyedül önkéntes nőtlensége tűnt számára terhesnek (*caelibatus laboriosus*), és emiatt akadálynak a kiteljesedés útján. Nem tudta, mi ad neki erőt állása nehézségeinek viselésében, és mivel vigasztalódik, de kérdéseivel együtt nem tárhatta fel előtte belső dolgait, mert – miként korábban Faustus esetében – nehéz volt erre alkalmat találni.[876] A milánói püspök vasárnapi beszédei viszont növelték bizalmát a *Szentírás* igazsága iránt: ráébredt, hogy minden kritikát és kételyt meg kell előznie az alaposabb megismerésnek, vagyis – az akadémikusok véleményével ellentétében – előbb kell megkérdőjeleznünk a saját megismerésünk kellő kiterjedését, mint az igazság kijelentések mögötti jelenlétét. A korábban biztosnak vélt téveszmék összeomlása szégyennel párosult, fájdalmas űrt hagyott benne, ami a biztos igazság mielőbbi megismerésére serkentette.[877] Korábbi, gőgösen képviselt nézeteinek őszinte megkérdőjelezése lassan az alázattal történő megismerés új útjára térítette. Ismereteinek elbizonytalanodásában vigasztalást nyújtott neki, hogy nem maradt magára: Ambrus révén új módon ismerhette meg a keresztény kinyilatkoztatás tartalmát (*res*), és egyben a benne hívőket, bár a bizonyosság még nem született meg a lelkileg feltárt dolgok elfogadására. Az is örömmel töltötte el, hogy az ellentmondásosnak vagy egyenesen botránkoztatónak tűnő szentírási kijelentések értelmezéséhez módszertani eszköz is kínálkozott, melynek alapszabályát (*regula*) a milánói püspök a már fentebb említett 2Kor 3,6-ban határozta meg: *„Littera occidit, spiritus autem vivificat”*.[878]

Az ismeretekben való újabb csalódás, és ezzel az igazság megtalálásával kapcsolatban táplált reményének megingása visszatartotta az újonnan tanult dolgok elfogadásában, jóllehet emiatt a belső, szellemi űr gyötörte, amit az elfogadott és felvállalt igazság tölthetett csak be. A matematikai számítások szabatosságával szerette volna ismerni a láthatatlan, hitre vonatkozó dolgokat, hogy hitelre méltassa őket, ami azonban

[875] Ld. uo. V,14,24–25 (CSEL 33, 111–112).

[876] Ld. uo. VI,3,3 (CSEL 33, 116–117). Akkor sem akart tolakodni, amikor Ambrus olvasással üdítette fel lelkét, mivel tiszteletet parancsolt, hogy szótlanul magában olvasott, vagyis szívével kereste a leírtak értelmét: *„Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, uox autem et lingua quiescebant.”*

[877] Ld. uo. VI,3,4–4,5 (CSEL 33, 117–119).

[878] Ld. uo. VI,4,6: *„…cum ea, quae ad litteram peruersitatem docere uidebantur, remoto mystico uelamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamuis ea diceret, quae utrum uera essent adhuc ignorarem.”* (CSEL 33, 119); *De doctrina christiana*, III,5,9 (CCSL 32, 82–83).

nem a hit sajátja. A hitbeli megismeréshez mindenekelőtt tekintély elfogadására van szükség. Nem mindegy azonban, hogy annak milyen alapjai vannak, és hogyan gyakorolják. A katolikus tanítás hitelreméltóságát manicheusokkal szemben elsősorban ennek mérsékeltebb és közvetlenebb (*modestius ibi minimeque fallaciter*) tekintélyi szavában érzékelte, míg azok minél inkább elutasították a hiszékenységet (*credulitas*), annál inkább megkövetelték bebizonyítatlan képtelenségeik elfogadását.[879] A katolikusok tekintélygyakorlását jobban meg tudta feleltetni Istenével, aki nem akarja ráerőltetni akaratát az emberekre. Fontolóra vette, hogy az embernek milyen sok ismerete – ráadásul köztük is a legalapvetőbbek – és ennek megfelelő viszonyulása a dolgokhoz hiten alapszik, amiből sokat az időbeliség miatt személyesen kifürkésznie nem lehetséges, és hit nélkül cselekvésképtelenné válna és bezárulna élete önmagába.[880] Az isteni titkok megismertetése is hasonló úton történik: a dolgok, amelyeket a bibliai könyvek közölnek, hasonló módon kell, hogy az egyes emberek tudatának és életének részeivé váljanak. Az embernek tehát nem a hitet mint a megismerés módját kell megtagadnia, hanem a tekintély hitelét kell megítélnie: az ítélet alaposság és a felismert igazság követése az ember felelőssége. Ágoston is az igazmondó Isten tekintélyét kereste előbb a bibliai könyvek, azután pedig azok értelmezésének hátterében. Erre a forrásra és segítségre ugyanis igényt tartott Isten létének bölcseleti alapon történő felismerésén túl – kiegészítően és az ember elesettségéből fakadó gyengeségét ellensúlyozva – az isteni természet hitbeli alapon történő megismeréshez.[881]

A szent könyvek isteni tekintélyét pedig azok egyetemes, népek közötti elfogadottságára alapozta (*Scripturae per omnes iam terras auctoritas*). Ez a tapasztalat a *DDCh*-ban a bibliai kánon meghatározásának szabályaiból tükröződik vissza, illetve azokban kristályosodik ki.[882] A kinyilatkoztatás üzenetének megbízhatósága tehát nagymértékben attól is függ, mely forrásokat tekintjük isteni eredetűnek. A tekintély hitelének elfogadásában kezdetben még nehézséget jelentő ellentmondásosnak, sőt

[879] Vö. *Confessiones*, VI,5,7: *„Ex hoc tamen quoque iam praeponens doctrinam catholicam modestius ibi minimeque fallaciter sentiebam iuberi, ut crederetur quod non demonstrabatur – siue esset quid, sed cui forte non esset, siue nec quid esset – quam illic temeraria pollicitatione scientiae credulitatem irrideri et postea tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant, credenda imperari."* (CSEL 33, 120).

[880] Ld. uo. VI,5,7 (CSEL 33, 120–121).

[881] Ld. uo. VI,5,8: *„… cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum…"* (CSEL 33, 121); ld. *Dei Filius dogmatikus konstitúció*, 2, in *Hitvallások és az Egyház Tanítóhivatalának megnyilatkozásai*, 3004–3005, 581. Úgy tűnik, Ágoston itt a „gyengeség" esetében nem tesz különbséget az eredeti és a személyes bűn következménye között.

[882] Vö. *Confessiones*, VI,5,8 (CSEL 33, 121); *De doctrina christiana*, II,8,12 (CCSL 32, 38–39).

botrányosnak ható részek, elkezdtek számára felhívásként szolgálni a szöveg valódi mélyebb értelmének keresésére (*sacramentorum altitudo…venerabilior et sacrosancta fide dignior*), miután egyre-másra kapott hiteltérdemlő magyarázatokat az ilyen esetekre.[883] A *DDCh* rendszerezése alapján nem más történt, mint az, hogy megszületett benne a fogékonyság a kétértelmű és képes beszédek (*signa ambigua – figuratae locutiones*) beazonosítására, illetve általában a szöveg értelmi rétegeinek megkülönböztetésére.[884] További meggyőző felimerés volt számára, hogy bár a szöveg az Igazsághoz illő módon közérthető és mindenki számára hozzáférhető volt, nem úgy, mint a kiváltságos csoportoknak fenntartott és az átlagember számára sokszor értelmezhetetlen, *ezoterikus* írások, mégsem tette mélyebb értelmét közönségessé, hanem megkövetelte olvasóitól a komoly figyelmet és igyekezetet.[885] A *Biblia* fordításokban visszatükröződő nyelvezetének kezdetben visszataszító közönségessége[886] is egyre inkább az igazság nyílt, hátsó szándék nélküli közlésének ismérvévé vált: míg a pogányok és eretnekek ékesszólásukkal fedték el és tették elfogadhatóvá hamis nézeteiket, addig az igazság a maga alázatos egyszerűségében mesterséges és mesterkélt eszközök nélkül is megállja a helyét (vö. 1Kor 2,1–4).

Az előadásban tehát a hangsúly nem önmagában a stíluson, hanem a tartalmon van, és azon, hogy milyen célt szolgál a beszéd: a tehetséges emberek vagy a tehetséget adó Isten dicsőségét? Ennek tudható be, hogy Ágoston püspökként már a *DDCh*-ban is szembement a *szofisták* felfogásával és elmarasztalta a szószátyárságot és a mögötte meghúzódó félrevezető logikát (*szofizma*),[887] és mindenekelőtt a tartalmi igazságra és a jelentés egyértelműségére helyezte a hangsúlyt nemcsak a *Szentírás* szövegkiadásai,[888] hanem főleg a köznéphez intézett beszédei esetében. Ambrus nagy hatással lehetett rá a bibliai és patrisztikus hagyományban gyökerező ún. *sermo humilis* stílusának

[883] Vö. *Confessiones*, VI,5,8 (CSEL 33, 121–122); ORIGENES, *De principiis*, IV,2,9 (SC 268, 334–341)).
[884] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9 (CCSL 32, 82–83).
[885] Vö. *Confessiones*, VI,5,8: *„… quo et omnibus ad legendum esset in promptu et secreti sui dignitatem in intellectu profundiore seruaret, uerbis apertissimis et humillimo genere loquendi se cunctis praebens et exercens intentionem eorum, qui non sunt leues corde* (vö. Sir 19,4)*, ut exciperet omnes populari sinu et per angusta foramina paucos ad te traiceret* (vö. Mt 7,13–14)*, multo tamen plures, quam si nec tanto apice auctoritatis emineret nec turbas gremio sanctae humilitatis hauriret."* (CSEL 33, 121–122). A nehezen értelmezhető helyek pedagógiai céljáról a *DDCh*-ban is beszél (vö. *De doctrina christiana*, II,6,7 (CCSL 32, 35)).
[886] Vö. *Confessiones*, III,5,9 (CSEL 33, 50); *De doctrina christiana*, II,13,19–20 (CCSL 32, 45). Ágoston a helytelen szóalakok és a nyelvtani szabálytalanságok megítélésében eljutott odáig, hogy megengedhetőnek tartotta azokat, amennyiben általuk a fordításokból kiküszöbölhetőek a kétértelmű jelek (*signa ambigua*) (ld. uo. III,3,7 (CCSL 32, 81)).
[887] Ld. uo. II,31,48 (CCSL 32, 66).
[888] Ld. uo. III,3,7 (CCSL 32, 81).

megismerésében és elsajátításában. Ez azt jelentette, hogy a prédikációban használt alakzatok a retorikai iskola hagyományából származnak, de a hangvétel egyszerű és teljes mértékben pedagógiai funkciót lát el, ezért az általa alkalmazott mondatszerkezet néha szinte köznyelvinek hangzik. A beszédstílus az ünnepélyes és a hétköznapi keveréke, mely a magasztos tartalom (igaz hitbeli és erkölcsi tanítás) lehető legközvetlenebb és legmeggyőzőbb átadását szolgálja.[889] Ezzel a fiatalkori tapasztalattal állhat összefüggésben, hogy amikor a 420-as évek végén Ágoston megírja a *DDCh* IV. könyvét a *modus proferendi*-ről, Szent Cipriánon mint hazai szerzőn kívül elsősorban Szent Ambrustól merít keresztény példákat mind a visszafogott és mértéktartó (*genus submissum, temperatum*),[890] mind pedig a fennkölt (*dictio grandis*) beszédmódokra.[891]

2.3. Ágoston világias útkeresésének kudarca

2.3.1. Az intellektualizmus elégtelensége

Ágoston tehát a boldogság keresésének útján megrekedt, mert rossz helyen kereste. Ezt fejezte ki azon keserű felismerése, hogy világias és testi vágyaiban nem sokban különbözött a Milánó utcáin látott megittasodott koldustól, aki legalább elérte azt, ami a földi megelégedést és az örömet (*laetitia temporalis felicitatis*) jelentette számára, míg Ágostont a gond és a félelem emésztette.[892] Bár tudásából és szónoki hivatalából nem fakadt valódi előnye a koldussal szemben, mégsem akart vele cserélni. Nyomorúságát az okozta, hogy képességeivel az emberek tetszését és elismerését kereste, és ez az önzése még a tanítás felebaráti szeretetként való gyakorlásának örömétől is megfosztotta. A hamis önszeretetből, ami szerencsétlenné tette, nem tudott ekkor még kilépni az igazi, épületes szeretet (*caritas*) és Isten felé, ami a boldogság (*eudaimonia*, *beatitudo*) útjára állította volna.[893]

---

[889] Vö. AUERBACH, E., *Sermo humilis*, in *Romanische Forschungen* 64 (1952/3-4), 304–364, 308; *De doctrina christiana*, IV,8,22–11,26 (CCSL 32, 131–135).
[890] Ld. uo. IV,21,46 (CCSL 32, 152–153); uo. IV,21,48 (CCSL 32, 154–155). Így bár a *DDCh*-ban a hivatalok (*officia*) és stílusok (*dicendi genera*) elméleti megállapításában Ciceróra hagyatkozik, a példákat keresztény püspököktől hozza.
[891] Ld. uo. IV,21,50 (CCSL 32, 156–157).
[892] Vö. *Confessiones*, VI,6,9 (CSEL 33, 122–123); *De doctrina christiana*, I,23,23 (CCSL 32, 18).
[893] Vö. *Confessiones*, VI,6,9 (CSEL 33, 123); *De doctrina christiana*, I,3,3 (CCSL 32, 8); uo. I,22,20 (CCSL 32, 16–17); uo. I,33,36 (CCSL 32, 26–27).

Isten azonban saját gyengeségeink ellenére is fel tudja használni szavainkat mások életében az igazság útjának és a szeretet rendjének egyengetésében, ahogyan arra Ágoston visszaemlékezése figyelmeztet. Ugyanis még Karthágóban tanárként akaratán kívül le tudta beszéli tanítványát, Alypiust, Thagaste későbbi püspökét, a cirkuszi játékok szeretetéről, amikor általánosságban kigúnyolta azokat, pedig akkoriban még csak a fiú tehetségét és karrierjét féltette. Ennek magyarázata az, hogy a tekintély tisztelete szeretettel párosult a tanítványban, így a tanítást ellenérzések nélkül magára tudta venni, ami a fiú érettségéről is tanúskodott. Ugyanakkor ez emberi tanítók esetében azzal a veszéllyel jár, hogy a tanítvány a tévúton is követi mesterét, miként Alypius is követte Ágostont a manicheusok szektájába, akik az erény látszatával (*adumbrata simulataque virtus*) megszédítették őket.[894]

2.3.2. Az epikureizmus elégtelensége a boldog élethez

A bölcsesség szerelmének fellobbanása után elbizonytalanodott az igazság keresésének útján, és emiatt nem érzett arra ösztönzést, hogy felhagyjon a világias vágyak követésével.[895] Nem született még meg benne a keresztény tanítás alapvetésénél felállított léthierarchia, hogy mit és miként kell élvezni, illetve használni (*frui–uti*).[896] A teremtmények élvezete aláásta őszinte igyekezetét, így nem is sürgette az igazság megismerésének napját, amelynek elfogadásához rajta kívül álló feltételeket szabott. Nem ismerte fel, hogy nem csak értelmével, hanem egész lényével lépnie kellene a biztos megismerés irányába. Bár mélyebb összefüggésbe helyezve egyre logikusabbak és elfogadhatóbbak számára a *Szentírás* ellentmondásosnak tűnő részei, világi feladatainak és terveinek lekötelezve nem volt ideje és kedve, hogy jobban megismerje az előtte igazként felderengő katolikus hitet, véget vetve ezzel szellemi és erkölcsi tévelygéseinek. Ellentmondásba került önmagával: bár vágyott a boldog élet után, ódzkodott azt *„székhelyén”* (*in sede sua*), vagyis mindenekelőtt Istenben keresni, így miközben kereste, menekült tőle.[897] Nem látta még be, hogy az igaz és boldog életért való áldozatvállalást, az önmegtartóztató életet saját erejéből senki sem képes örömmel elhordozni (vö. Bölcs 8,21). Bár életről alkotott felfogása és életvitele az epikureusokét tükrözte, abba mégsem

[894] Vö. *Confessiones*, VI,7,11–12 (CSEL 33, 124–127).
[895] Ld. uo. VI,11,18: *„… in eodem luto haesitans auiditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me…”* (CSEL 33, 132).
[896] Vö. *De doctrina christiana*, I,3,3–4,4 (CCSL 32, 8).
[897] Vö. *Confessiones*, VI,11,20 (CSEL 33, 134–135).

tudott egészen „belenyugodni”, mert számolt a léleknek a halál utáni létével és az ítélettel.[898] A testiség önzésének nyomorúságos állapotában barátai jelentettek számára vigaszt, akiket önmagukért szeretett, és ők is hasonlóan viszonyultak hozzá, jóllehet *még nem Istenért szerették egymást* (*propter aliud*).[899]

3. A megismerés új távlatai: hit és tekintély

A megismerés természetes törvénye és képessége tehát Ágoston számára önmagában elégtelennek bizonyult kitűzött céljának, a bölcsességnek és a boldog életnek eléréséhez, ami a világi tanulmányok (*doctrinae*) és nevelés (*disciplinae*) értékét is viszonylagossá tette előtte. Ezt csak később megtérését követően ismerte fel, és ennek bizonyítékául szolgált édesanyjának, Mónikának példája, aki bár nem foglalkozott a világi tudományokkal,[900] az Egyházban megállapodva megtalálta az igazi bölcsesség forrását és megtanulta a szükséges fegyelmet (*disciplina*),[901] amivel el tudott fordulni a láthatóktól, és a lelki felemelkedés lépcsőin a láthatatlan, örök Isten megismerésében előrehaladhatott (vö. 2Kor 4,18). Erről a lépcsőzetes felemelkedésről árulkodik Ágoston és Mónika beszélgetése Ostiában,[902] és ez vált Ágoston számára a boldog élet járható útjává.

---

[898] Ld. uo. VI,16,26 (CSEL 33, 139); *Enarrationes in Psalmos*, 73,25 (CCSL 39, 1022). Epikurosz († Kr. e. 270) materialista volt, elutasította az egyén halhatatlanságát, és szembehelyezkedett a hivatalos pogány vallással is: *„A logika és a fizika feladata, hogy az istenektől való félelemtől megszabadítsák a gondolkodót, és arra a hedonizmust is magába foglaló* etikára *elvezessék, melynek legfőbb célja a szenvedésnélküliség. A halál az érzékelés megszűnte, tehát semmi, épp ezért nem érinti az embert. Egyedüli tennivalónk vele szemben az, hogy az erények és az öröm legmagasabb foka révén semmibe vegyük.”* Vö. BOLBERITZ, P., art. *Epikurosz*, in *MKL*, vol. 3, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 1997, 143–144.

[899] Vö. *Confessiones*, VI,16,26: *„… nec esse sine amicis poteram beatus etiam secundum sensum, quem tunc habebam in quantalibet affluentia carnalium uoluptatum. Quos utique amicos gratis diligebam uicissimque ab eis me diligi gratis sentiebam.”* (CSEL 33, 139); *De doctrina christiana*, I,22,21 (CCSL 32, 17–18).

[900] Ld. uo. IX,9,19: *„Educata itaque pudice ac sobrie potiusque a te subdita parentibus quam a parentibus tibi…”* (CSEL 33, 213).

[901] Ld. uo. IX,9,21: *„Qualis illa erat docente te magistro intimo in schola pectoris.”* (CSEL 33, 215).

[902] Ld. uo. IX,10,24: *„Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius uitae iucunditate non conparatione, sed ne conmemoratione quidem digna uideretur, erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulauimus gradatim cuncta corporalia… Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis…”* (CSEL 33, 216). Vö. *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38); BOERSMA, G.P., *“Exquisite and Precious Vessels”* 199.

3.1. Az anyagi gondolkozás meghaladása

3.1.1. A platonikus filozófia hatása

Ágoston lelki fejlődésében annak lehetünk tanúi, hogy a dolgok megértése miképpen kötődik az erkölcsi élethez. Isten anyagi valóságként való elképzelésétől ugyanis hasonlóképpen nehéz volt elszakadnia, mint a saját testisége béklyóitól. Ehhez kapcsolódott továbbá a rossz eredetének problémája, amit a manicheusok az anyagi világhoz kötött, konkurens valóságként határoztak meg, ami nagymértékű determinizmust vont maga után. Ebben a *testi vágyak uralmában* (*regnum cupiditas*)[903] megjelenő kiszolgáltatottságban, ami ellen demoralizáló módon lehetetlennek és fölöslegesnek tűnt a küzdelem, hangsúlyossá válik a szabad akarat szerepe, amely nemcsak az ember szabadságának, hanem a természet rossztól való elválasztásának és a teremtmények alapvető jóságának is a feltétele: Isten nem teremt semmi rosszat, de megengedi a létnek és életnek, a jónak, igaznak és szépnek megfogyatkozását a létezőkben. Ezt a különbségtételt felszínesen élve és gondolkozva könnyen szem előtt téveszti az érzéki világhoz kötött ember. Ebből sikerült fokozatosan kiszakadnia a neoplatonikus filozófiára jellemző elvonatkoztatás módszerével, ami indítást is adott az egyéni törekvés és spiritualitás szintjén a magába szállásra (*redire ad semetipsum – intrare in intima sua*).[904]

A platonikus módszertan tehát alárendelődik a keresztény tanításnak. Így derengett fel előtte Istenben a változatlan igazság, amelyet azért nem ismerhetett meg eddig, mert nem volt alkalmas a befogadására. A befogadás mozzanatához kapcsolódva az Eucharisztiának mint az *„erősek eledelének”* (vö. Jn 6,27.56) egyfajta intellektuális értelmezését adja.[905] A szentség vételét meg kell előznie egy sajátos lelki növekedésnek, érésnek, hogy hatékony és élő legyen a táplálás, ami nem korlátozódhat a testi táplálás szintjére, ami egy alacsonyabb rendűt épít be egy magasabb rendű szervezetbe. Itt ugyanis

---

[903] Ágoston szerint a kinyilatkoztatás és az azt tükröző keresztény életvitel alapvetően az Istentől eltávolító vágyak befolyásának megszüntetésére irányul, ami kifejezést nyer a *Bibliá*ban is megtalálható rosszal szembeni drasztikus, erőszakos fellépéssel (vö. *De doctrina christiana*, III,10,16–11,17 (CCSL 32, 88).

[904] Vö. *Confessiones*, VII,10,16 (CSEL 33, 157). A jelek valódi haszna (*utilitas signorum*) az intésben, eligazításban (*admonitio*) rejlik (vö. MAYER, C.P., *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus* (Cassiciacum 24/1), Augustinus-Verlag, Würzburg 1969, 241.

[905] Vö. *Confessiones*, VII,10,16: *„*"Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me."*”* (CSEL 33, 157); *In Evangelium Ioannis*, XVIII,7: *„Si enim adhuc paruus es, dicunt tibi angeli: Cresce; nos panem manducamus, tu lacte nutrire, lacte fidei, ut peruenias ad cibum speciei.”* (CCSL 36, 184).

elsősorban a lélek táplálásáról van szó, ahol az ember legkiválóbb összetevője találkozik a végtelen és változatlan isteni Valósággal és Igazsággal, és ő alakul át ebbe. Ez válik a végső érvvé a szkepticizmussal szemben: előbb van az igazság, mint az ember, aki azt képes a létezéssel együtt megismerni, és emiatt előbb kellene az embernek önmaga létezésében kételkednie, mint az igazságéban. Ennek ugyanis Istenben megalapozottabb a léte, mint az egyes teremtményeknek, amik az időbeliség viszonylagosságában előbb nincsenek, mint vannak, így létük nem lehet teljes.[906] Minden ugyanis, ami Istenen kívül van az tökéletlensége alapján változhat,[907] mégpedig alapvetően két irányba: teret adhat további javak befogadásának vagy az adottságokat visszájára fordító rossznak. A léthierarchiában minden létező legalább annyira jó, amennyire képes elhordozni a rosszat, így minél több rosszat képes felvenni egy létező, eredendően annál magasabb rendűbb. Ebből egyfelől az következik, hogy önálló létezőként (*substantia*) a rossz is magában hordozná a jóságot,[908] másfelől pedig a legkiemelkedőbb az anyagi világban az ember, aki szellemi és akarati rosszat, vagyis ismeretbeli tévedést és erkölcsi gonoszságot vehet föl magába, illetve képviselhet.[909] Isten tartja meg létükkel együtt igazságukban a dolgokat, és az igazságtól való eltérés az ember esetében a léttől való eltávolodáshoz, idegenségbe és a vele való meghasonlásba vezeti őket érzékeikben és értelmükben, aminek következtében már a dolgokat sem képesek helyesen megítélni.[910]

3.1.2. Krisztusnak mint szükséges közvetítőnek alakja

A gonoszság intellektuális szinten az igazságtól való eltérésben gyökerezik, aminek következménye, hogy ha nem is a természetben adott képet (*imago*), de a kapcsolatban rejlő hasonlatosságot (*similitudo*) képes elveszíteni az ember (vö. Ter 1,26–27), mert

---

[906] Vö. *Confessiones*, VII,11,17: *„Et inspexi cetera infra te et uidi nec omnino esse nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim uere est, quod incommutabiliter manet."* (CSEL 33, 158); uo. XI,14,17: *„Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas."* (CSEL 33, 292).

[907] Ld. uo. XI,14,17: *„Ecce sunt caelum et terra, clamant, quod facta sint; mutantur enim atque uariantur. Quidquid autem factum non est et tamen est, non est in eo quidquam, quod ante non erat: quod est mutari atque uariari."* (CSEL 33, 292). Az „égnek" és a „földnek" külön-külön és összekapcsoltan többféle eltérő jelentése lehet (ld. uo. XII,2,2–3,3.7,7–9,9.12,15–13,16.17,24–17,26 (CSEL 33, 311–312.314–316.319–320.325–327)), mindezek elfogadhatósága viszont annak az egynek a függvénye, hogy teremtményi valóságot fejeznek ki, így nem örökkévalók Istennel.

[908] Ld. uo. VII,12,18 (CSEL 33, 159).

[909] Ld. uo. VII,15,21 (CSEL 33, 161).

[910] Ld. uo. VII,16,22: *„Et sensi expertus non esse mirum, quod palato non sano poena est et panis, qui sano suauis est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis."* (CSEL 33, 161).

életvitelében inkább a teremtett mindenség alsóbb rétegeivel azonosul.[911] Ebben a helyzetben találta magát szerzőnk is megtérése előtt: az Istentől való távolság egyfajta negatív elváltozást (*dissimilitudo*) idézett elő lelkében, amihez fizikailag egyetlen irányban sem kellett tapodtat sem mozdulnia (vö. Lk 15,13).[912] Ez a szellemi-lelki eltávolodás jelentette a lényegi akadályt Isten élvezetében (*frui Deo*), amiből a visszatérést a testiségnek (*consuetudo carnalis*) átengedett uralkodás nehezítette meg, bár az emlékezet segítségével már kapaszkodni tudott az igaz felismerésekbe.[913]

Szükségessé váltak tehát az eszközök, amelyek használatával (*uti*) el tud jutni a testi érzékektől a szellemiekig, a külső, változó világ szemléletétől a belső útján felfogott, változatlan valóságokig, amelyek helyes megvilágításba helyezik a dolgokat. Ezt a lelki utat viszont az embernek – az áteredő bűn következtében – saját erejéből nem lehetséges, így hangsúlyossá válik Krisztus *az Isten és ember közötti* egyedülálló *közvetítő* (*mediator Dei et hominum* – vö. 1Tim 2,5) szerepe, aki képes magába fölvenni, megtisztítani, felemelni minden Istenre irányuló emberi igyekezetet.[914] Ez azáltal valósult meg, hogy Isten létére kiüresítette önmagát, és magára véve emberi létünket úttá vált számunkra (vö. Fil 2,6–7; Jn 1,14; 14,6).[915] Az alázat útján alkalmazkodott mindenben az emberi körülményekhez, alázat híján ezt kezdetben mégsem tudta Ágoston megérteni és elfogadni.

Krisztológiai ismereteiben tanúi lehetünk szerzőnk *szívbéli megtérése előtti „keresztény platonizmusának"*, ami Krisztus-képével, ami nemcsak az Igazság hitbeli megismeréséhez, hanem életének megújításához is elégtelennek bizonyult. Mindenekelőtt a manicheusok doketista felfogásával kellett leszámolnia, akiknek szellemi és közösségi hálójába fiatalon belegabalyodott.[916] A másik két tévedés bár

---

[911] Ld. uo. VII,16,22: *„Et iustitia tua displicet iniquis, nedum uipera et uermiculus, quae bona creasti, apta inferioribus creaturae tuae partibus, quibus et ipsi iniqui apti sunt, quanto dissimiliores sunt tibi, apti autem superioribus, quanto similiores fiunt tibi."* (CSEL 33, 161).

[912] Ld. uo. VII,10,16: *„Et reuerberasti infirmitatem aspectus mei radians in me uehementer, et contremui amore et horrore; et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis* (vö. Lk 15,13) *…"* (CSEL 33, 157).

[913] Ld. uo. VII,17,23 (CSEL 33, 161–163).

[914] Ld. uo. VII,18,24: *„Et quaerebam uiam conparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te…"* (CSEL 33, 163); *De civitate Dei*, IX,15: *„… quaerendus est medius, qui non solum homo, uerum etiam deus sit…"* (CCSL 47, 262–263).

[915] Vö. *Confessiones*, VII,9,14 (CSEL 33, 154–156). Az ember gőgös bölcsessége ellentétben áll Isten alázatával (vö. *In Evangelium Ioannis*, II,4 (CCSL 36, 13–14)).

[916] Ágoston a VII. könyv elején felelveníti Nebridius érvelését a manicheus kozmológiai felfogás ellen: mivel Isten romolhatatlan *substantia* (*accidens*ek nélkül), semmi rossz nem árthat neki, nem vegyülhet el vele, mint lélek a bűnös anyaggal, és harcra sem kényszerítheti (vö. *Confessiones*, VII,2,3 (CSEL 33, 142–143)). Krisztológiai tévedésüket az időben nem sokkal előtte *A keresztény küzdelem*ről írt munkájában utasítja el (vö. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De agone christiano*, 18,20 (CSEL 41), szerk. ZYCHA, I., ALCV,

vallotta Krisztus testének valóságát, mégis szöges ellentétben álltak egymással. Intellektualizmusa következtében közel állt szerzőnkhöz a Photinus sirmiumi püspök († 376) nevével fémjelzett adopcianista és modalista felfogás, amely alapvetően tagadta a Fiú személyes isteni létét, és az isteni Ige csak a lélek és értelem útján egyesült Krisztus emberi személyével.[917] Itt Krisztus mint kiváló bölcsességű és – szűzi fogantatása révén – páratlan férfiként mutatkozott meg számára, aki az üdvösség útján – némi pelagiánus áthallással – példát mutat a földiek megvetésére. Ágoston egy időben úgy azonosíthatta tévesen ezt a nézetet a katolikus Egyház hitével, ahogyan barátja, Alypius az ezzel ellentétes apollinarista eretnekséget, ami Krisztus értelmes emberi lelkét tagadta a testi egyesülés javára.[918] Az általa jelzett három súlyos tévedésen, illetve félreértésen túl magának a platonizmusnak a keresztrendszeréből is ki kellett lépnie: míg a magasztos isteni Lényeg megismerésében segítette őt – elsősorban a plótinoszi – metafizika, Isten Fiának alázatos megtestesülésében és emberekkel való viszonyában viszont felfogásbeli nehézségeket jelentett.[919]

3.1.3. A platonikus filozófia megítélése

A platonikus könyveknek, illetve filozófiának Ágostonnál felemás a megítélése: egyfelől segítették őt abban, hogy elszakadva az anyagiakhoz kötődő gondolkodástól a szellemi valóságok és megértés felé orientálódjon,[920] valamint újra fellobbanjon benne az igazság keresésének vágya, másfelől ez az ismeret önmagában elégtelennek bizonyult ahhoz, hogy eljusson Isten élvezetére.[921] Nem a sokat ígérő tanítókon keresztül, mint a manicheusoknál, hanem a könyvek spontán megértése alapján a hamis megelégedés kísértését jelentette számára, mert gőgje következtében végső és nem megelőző ismeretnek tekintette. Ezeknek a platonikus könyveknek az olvasása tehát

Praga–Vindobona–Lipsia 1900, 99–138, 120–121; magyar fordítása: SZENT ÁGOSTON, *A keresztény küzdelem* (ford. HEIDL, GY.), in SZENT ÁGOSTON, *Magyarázatok a hitvalláshoz*, 49–99).

[917] Vö. *Confessiones*, VII,19,25 (CSEL 33, 164); *De agone christiano*, 20,22 (CSEL 41, 122–123); SIMONETTI, M., art. *Fotino di Sirmio*, in *DPAC*, vol. 1, 1391–1392.

[918] Vö. *Confessiones*, VII,19,25 (CSEL 33, 165); *De agone christiano*, 19,21 (CSEL 41, 121). Laodikeai Apollinarisz († 390 körül), valószínűleg mivel két *teljes* természet szoros egységét nem tudta filozófiailag értelmezni, Krisztus emberi lelkét – vagy legalábbis annak értelmes fokát (*anima intellectiva*) – az isteni Logosszal helyettesítette (vö. GÁL, F., art. *apollinarizmus*, in *MKL*, vol. 1, 343).

[919] Vö. *Confessiones*, VII,9,13 (CSEL 33, 154); ld. uo. VII,19,25 (CSEL 33, 164–165). *„Here is the most explicit statement we get of Augustine's 'Christian Platonism', measured by the defects of his Christology."* (vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 1–7*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 2, 459).

[920] Szerzőnk a *DDCh*-ban a filozófiai rendszerek hasznosságával kapcsolatban csak a platonizmust említi (vö. *De doctrina christiana*, II,40,60 (CCSL 32, 73)).

[921] Vö. *Confessiones*, VII,20,26 (CSEL 33, 165–166).

ismeretelméletileg valamiképpen félre is vezette, mivel az öncélú megismerés inkább hiú önérzetét (*praesumptio*) dagasztotta, és nem Isten megismerésében és megvallásában (*confessio*) segítette.[922] Szakadék tátong ugyanis az emberi megismerés és a hitvallás között, amit csak az alázat hidalhat át. Ez az alázat visszatükröződik a *Szentírás* stílusában is. Ágoston emiatt is szerencsésnek tekintette azt a körülményt, hogy először a platonikus írásokat ismerte meg behatóbban, és csak azután a *Biblia* igazi értelmét: félő volt ugyanis, hogy az intellektualizmus aláásta volna vallásosságát, vagy úgy tűnhetett volna számára, hogy a kinyilatkoztatás a megismerés tekintetében ugyanoda vezet el, mint a filozófia.[923]

Rá kellett döbbennie, hogy nem elég a célról tudni, vagyis platonikus megfogalmazással élve *„látni a hazát”,* illetve az oda vezető utat, hanem birtokba is kell azt venni, amihez egyszerre kell ismerni és járni azt az utat, ami lényegileg Krisztus megalázkodásában tárul fel az emberek előtt (vö. Jn 14,5–6).[924] Így tehát Ágoston személyes tapasztalata is igazolja, hogy a filozófiának az út és a cél viszonylatában propedeutikus jellege van, aminek a kinyilatkoztatott igazságokra kell irányulnia. Különösen azokra, amelyekről a platonikus könyvek sem beszélnek, mert felfoghatatlanok: vagy azért, mert az emberi tapasztalaton kívül esnek, vagy azért, mert az emberi – sokszor gőgtől kicsinyes – várakozások és elvárások határait szétfeszítik. Ebben igazodik az üdvtörténetben a zsidó és pogány jelelméleti problémákhoz, amiről részletesen beszél a *DDCh* III. könyvében az átvitt értelmű, kétértelmű kifejezések értelmezésével kapcsolatban.[925]

3.1.4. Pál apostol mint bibliai tekintély

A *Szentírás* és azon belül is *Pál apostol levelei* egyre inkább felkeltették érdeklődését, és egyre őszintébb keresésében fokozatosan kezdtek feloldódni a korábbi nehézségek (*quaestiones*), amelyeket leginkább az egymásnak látszólag ellentmondó részek vetettek fel. Ez felfokozott vágyakozásában misztikus-katartikus élményt jelentett

[922] Ld. uo. Ágoston a *DDCh*-ban a természettudományok kapcsán felhívja a figyelmet a részismeretekhez való helytelen hozzáállás veszélyére és súlyos következményeire (vö. *De doctrina christiana*, II,38,57 (CCSL 32, 71–72)).

[923] Vö. *Confessiones*, VII,20,26: *„Nam si primo sanctis tuis Litteris informatus essem et in earum familiaritate obdulcuisses mihi et post in illa uolumina incidissem, fortasse aut abripuissent me a solidamento pietatis, aut si in affectu, quem salubrem inbiberam perstitissem, putarem etiam ex illis libris eum posse concipi, si eos solos quisque didicisset.”* (CSEL 33, 166).

[924] Ld. uo. VII,20,26: *„… et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam.”* (CSEL 33, 166); *De doctrina christiana*, I,4,4 (CCSL 32, 8).

[925] Ld. uo. III,6,10–8,12 (CCSL 32, 83–85).

számára: megmutatkozott előtte *„a tiszta kijelentések egyetlen arca”* (*una facies eloquiorum castorum*), és megtanult „megrendüléssel örvendezni” (*exsultare cum tremore* – vö. Zsolt 2,11).[926] Az egyes bibliai szakaszok olvasatában és tartalmi hátterében tehát egyre inkább a *regula fidei* megkülönböztető és egységesítő szerepe rajzolódik ki. A szellemiek megértésének teológiai és erkölcsi hozzáállásbeli feltételei is vannak: egyfelől gyógyulásra van szükség, hogy az ember bensőjében ne a bűn törvénye dominál jon, ami ellentmond az értelem törvényének, és meghasonlásba dönti az embert (vö. Róm 7,22–23), másfelől pedig az alázatra, amely nélkül az ember nem győzhet önmaga felett.[927] Sokan ugyanis nem magukat tartják méltatlannak Krisztushoz, hanem azt, hogy tanuljanak Tőle, aki azért jött, hogy feltárja Isten és az ember igazságát. Ezért az úton járáshoz az embernek alázatos szívűvé kell válnia, így Isten is meg tudja őt védelmezni az eltévelyedéstől. Felismerte, hogy bár az emberi bölcselet Isten ajándékaként (vö. 1Kor 4,7) sok mindent felismerhet, ez az intellektualizmus a cél biztos eléréséhez mégis túlságosan statikus és önmagában elégtelen.[928]

3.2. A megtérés mint a szellem diadala a test felett

3.2.1. Marius Victorinus példája

Mivel pusztán értelmi úton nem volt képes elköteleződni a keresztény életben, Ágoston Simplicianustól, a későbbi milánói püspöktől kért segítséget: adjon át neki valamit a tapasztalatából és tudásából, amelyet hosszú élete során Isten kegyelméből nyert.[929] Simplicianus mindenekelőtt nagyon örült annak, hogy elméleti síkon éppen a platonikusok könyvei kerültek szerzőnk látókörébe, mert ezekből kivehetőek istenes

[926] Vö. *Confessiones*, VII,21,27 (CSEL 33, 167). A *Contra Academicos* c. fiatalkori dialógusa alapján Ágoston megtérési folyamatának harmadik, végső állomását jelentette a páli levelek olvasásának tapasztalata, amit a *„hatalmas láng”* (*flamma summa*) metaforájával jellemez (vö. *Contra Academicos*, II,2,5 (CSEL 63, 26–27); HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése* 30.

[927] Vö. *Confessiones*, VII,21,27 (CSEL 33, 167).

[928] Ld. uo. VII,21,27: *„Et aliud est de siluestri cacumine uidere* patriam pacis *et iter ad eam non inuenire et frustra conari per inuia circum obsidentibus et insidiantibus fugitiuis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt; uitant enim eam sicut supplicium.”* (CSEL 33, 168). – Saját kiemelés: A *„béke hazájának”* látása és az oda való el nem jutás esetében Ágoston Mózesre utal (vö. MTörv 32,49.52)

[929] Ld. uo. VIII,1,1 (CSEL 33, 169).

gondolatok, így ezek alapján a hitre vonatkozó dologban eligazíthatta őt.[930] Gyakorlati szempontból Ágoston alázatra nevelése volt a leghangsúlyosabb, amihez Marius Victorinus római rétor története szolgált mintaként, aki tudományos beállítottsága, foglalkozása és társadalmi státusza alapján nagyon közel állt szerzőnkhöz, és akinek megtérésének körülményei több ponton is hasonlóságot mutatnak az övével.[931]

Victorinus híres értelmiséginek számított, aki valóban jártas volt a tudományokban, a szabad művészetekben (*doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus*). Tehát felmutatta azt a filozófiai előképzettséget, amelyet Ágoston a manicheusoknál hiányolt, és amely a hit propedeutikumául szolgálhatott. Victorinus is a *Szentírás*sal csak később ismerkedett meg, és miután behatóbban tanulmányozta az egész keresztény irodalmat (*sancta Scriptura omnesque christianae litterae*), megvallotta az akkoriban Rómában működő Simplicianusnak, hogy felfogásában ő is már kereszténynek tartja magát.[932] Simplicianus bátorította, hogy akkor járjon el a keresztény közösségbe (*ecclesia Christi*), ami a hivatalos hitjelöltséget, illetve katolikus hitoktatást és hitéletet is maga után vonta (*traditio symboli, evangelii et dominicae orationis*).[933] Ez alól a szó nélküli hitvallás alól – régi életének béklyójaként – gőgös barátainak ellenségességétől (*superbi daemonicolae*) félve először próbálta magát szellemesen kimenteni, viszont egy ponton a további olvasás és fokozódó vágyakozás (*legendo et inhiando*) következtében felülkerekedett benne az istenfélelem az emberektől való félelemmel szemben (vö. Lk 12,9), ami segítette neki levetkőzni a hiúságból fakadó szégyenérzetet: elment a keresztény közösségbe, ahol miután katekézisben részesült, jelentkezett a keresztség felvételére. A római szokás szerint nagy nyilvánosság előtt tett keresztségi hitvallástól (*redditio symboli – professio fidei*) sem riadt már vissza, jóllehet felkínálták neki, hogy rejtettebben (*secretius*), a hívek szűkebb körében nyilatkozzon.[934] Úgy volt vele, hogy ha az üdvösség híján lévő szónoklattant is nyíltan (*publice*) hirdette, ennyit legalább megérdemel az üdvösségre vívő tanítás. Ágoston jövőjére nézve még fontos közléssé

[930] Ld. uo. VIII,2,3: *„… gratulatus est mihi, quod non in aliorum philosophorum scripta incidissem plena fallaciarum et deceptionum* secundum elementa *huius* mundi (vö. Kol 2,8)*, in istis autem omnibus modis insinuari Deum et eius Verbum."* (CSEL 33, 171).

[931] Ld. uo. VIII,2,3: *„Deinde, ut me exhortaretur ad humilitatem Christi sapientibus absconditam et reuelatam paruulis* (vö. Mt 11,25)*, Victorinum ipsum recordatus est…"* (CSEL 33, 171–172).

[932] Ld. uo. VIII,2,4 (CSEL 33, 172–173).

[933] Ld. uo.

[934] Vö. *Confessiones*, VIII,2,5 (CSEL 33, 173–174); RUFINUS, T., *Commentarius in symbolum apostolorum seu Expositio symboli*, 3: *„… et mos inibi seruatur antiquus, eos qui gratiam baptismi suscepturi sunt, publice, id est fidelium populo audiente, Symbolum reddere…"* (CCSL 20), szerk. SIMONETTI, M., Brepols, Turnholt 1961, 125–182, 136.

válik, hogy Victorinus lélekben szabadon és önként megvált tanítói hivatalától, amikor Julianus Apostata császár († 363) eltiltotta ettől a keresztényeket.[935]

Ágoston Victorinus esetével kapcsolatban azon elmélkedik, hogy miért nagyobb Isten és az angyalok öröme a megtérő bűnösön (vö. Lk 15,7.10), és mi a jelentősége a kiemelkedő emberek megtérésének.[936] Az első kérdés nyitját a leginkább belsőleg végbemenő változás – illetve a sokszor ezzel járó szenvedés – mértékében fedezi fel: *„… a nagyobb örömet az élet minden terén nagyobb szenvedés előzi meg.”*[937] Ezt a felfokozott lelki küzdelmet Ágoston saját megtérése előtt a lélek és a test, vagyis az akaratot felemelő szellemi értelem és az azt lehúzó ösztönök harcában maga is átélte.[938] A második kérdés esetében a szélesebb néprétegekben kifejtett hatásban látja a megoldást, ami nem elsősorban a vagyoni és társadalmi előmeneteltől (vö. 1Kor 1,27–28), hanem a személy és esete ismertségétől függ: minél többen ismerik a személyt, annál nagyobb lesz általánosságban a vele kapcsolatos hírnek a közösségben és az egyes emberekben kifejtett hatása.[939] Örömteli hír esetén ezek a személyek szélesebb körben válhatnak példaképpé is, ezzel segítve sokak Isten iránti valódi és mélyebb elköteleződését.[940] Az ismertség mellett tehát fontos szerepe van az emberek előtti tekintélynek (*auctoritas*) is: ahogyan képességeikkel korábban másokat megtévesztettek, és tévelygésükben követték őket az emberek, úgy most Isten ügyét szolgálhatják és többeket – köztük az „emberi tekintély foglyait” – elvezethetnek az Igazsághoz.[941] Képletesen tehát a sátán a tőle elragadott fegyverrel győzetik le (vö. Mt 12,29), az ember pedig haszontalanból hasznos edénnyé válik (vö. 2Tim 2,21).[942] Mind az ismertség, mind pedig a tekintély alapján ékes példája ez az emberi közösségi természetének, azon belül pedig kegyelem működésének.

---

[935] Vö. *Confessiones*, VIII,5,10 (CSEL 33, 177–178).
[936] Ld. uo. VIII,3,6–4,9 (CSEL 33, 174–177).
[937] Ld. uo. VIII,3,8: *„… ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur.”* (CSEL 33, 176).
[938] Ld. uo. VIII,7,16–12,28 (CSEL 33, 184–194).
[939] Ld. uo. VIII,4,9: *„Sed si minus noti sunt populis, minus de illis gaudent etiam qui nouerunt eos. Quando enim cum multis gaudetur, et in singulis uberius est gaudium, quia feruefaciunt se et inflammantur ex alterutro.”* (CSEL 33, 176).
[940] Ld. uo. VIII,4,9: *„Deinde, quod multis noti, multis sunt auctoritati ad salutem et multis praeeunt secuturis, ideoque multum de illis et qui eos praecesserunt laetantur, quia non de solis laetantur.”* (CSEL 33, 176–177).
[941] Ld. uo. VIII,4,9: *„Plus enim hostis uincitur in eo, quem plus tenet et de quo plures tenet. Plus autem superbos tenet nomine nobilitatis et de his plures nomine auctoritatis.”* (CSEL 33, 177).
[942] Ld. uo.

3.2.2. Szent Antal mint tanító a *Szentírás* egzisztenciális olvasatára és a megtérésre

Ismertség és a kegyelmi hatás kiterjesztését szolgálják a szentekkel kapcsolatos történetek, legendák is, melyek közül az akkora már – Szent Atanáz alexandriai püspök († 373) életrajzi munkájának köszönhetően is[943] – ismertté vált Remete Szent Antal († 356) példája gyakorolt szerzőnkre hatást. Ez először nem közvetlenül érintette meg Ágostont, hanem Ponticianus császári hivatalnok elbeszélése nyomán annak a két fiatalembernek a története rázta meg, akik a trieri császári udvarnál szolgáltak, de amikor egy sétájuk során egy szerzetesi kunyhóban Antal életrajzára bukkantak, menyasszonyukat és hivatalukat is elhagyva maguk is szerzetesnek álltak.[944] Ez a teljes önmegtartóztatás lehetőségét vetette fel eszményképként szerzőnk számára. Ezt követően pedig teljes megtérésének küszöbén, amikor önmagával viaskodva a kertben a titokzatos *„Tolle, lege”* hangot hallotta,[945] reakciójában Antal példáját követte.[946] Ugyanis ahogyan utóbbi fiatalon a vasárnapi liturgián elhangzó evangéliumi szakaszokat radikálisan magára értelmezte, úgy nyitotta ki Ágoston is a szózat hallatára a *Szentírás*t és vette magára a Szent Pál leveleiben először szeme elé kerülő igéket: *„… ne evés-ivásban és részegeskedésben, ne kicsapongásban és tobzódásban, ne civakodásban és versengésben. Inkább öltsétek magatokra Urunkat, Jézus Krisztust, és ne dédelgessétek testeteket, nehogy bűnös kívánságokra gerjedjen.”* (Róm 13,13–14).[947]

Ezt az eljárást jóváhagyta Alypius is, aki tovább olvasva az Ágoston által felfedezett szakaszt magára értelmezte a *Római levél* testvéri segítségnyújtásra buzdító kijelentését: *„Karoljátok fel a hitben gyengét…”* (Róm 14,1).[948] Ezzel tehát végső soron ismételten a *Szentírás*nak isteni erejét tanúsítja: ami tartós változást hozott mások életében, az most őt

---

[943] Vö. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Vita sancti Antonii* (PG 26), szerk. MIGNE, J.-P., Paris 1887, 835–976; magyar fordítása: SZENT ATHANASZIOSZ, *Szent Antal élete* (ford. VANYÓ, L.), in *A III–IV. század szentjei* (ÓÖ 5), Jel, Budapest 1999, 41–117.

[944] Vö. *Confessiones*, VIII,6,14–15 (CSEL 33, 181–183).

[945] Vö. COURCELLE, P., *Les Confessions de Saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Études augustiniennes, Paris, 1963, 179–189.

[946] Vö. *Confessiones*, VIII,12,28–29 (CSEL 33, 193–195); ATHANASIUS, *Vita sancti Antonii*, 2–3 (PG 26, 841–846).

[947] A *Vallomások* egész VIII. könyvének a *Rómaiakhoz írt levél* a vezérfonala (vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 3.

[948] Vö. *Confessiones*, VIII,12,30: *„Sequebatur uero:* Infirmum autem in fide recipite (Róm 14,1). *Quod ille [i.e. Alypius] ad se rettulit mihique aperuit. Sed tali admonitione firmatus est placitoque ac proposito bono et congruentissimo suis moribus … sine ulla turbulenta cunctatione coniunctus est.”* (CSEL 33, 195).

is új alapokra állította. Ennek jele volt lelkének felnőttfejjel addig talán soha nem tapasztalt nyugalma.[949]

3.2.3. A *Szentírás* egzisztenciális olvasata és hatása a szentek életében

Ismét éles kontrasztba kerül a világi tanulmányokkal, amelyek nem segítettek neki, és emiatt tehetetlennek mutatkoztak egy életre szóló döntés meghozatalában. Ágoston csodálkozott a tanulatlan és egyszerű lelkek könnyedségén és gyorsaságán, amivel magukhoz ragadták az eget, és szinte kétségbeesett saját nehézkességén és lemaradásán.[950] Ingadozása komoly lélektani kérdést vetett fel számára, ami szembeállítja a hiteles keresztény aszketizmust a manicheusok hamis kifogásaival és fatalista megalkuvásaival. Ez abból indul ki, hogy bár az egy lélek parancsol, de nem minden esetben teljesül akarata.[951] Ez pedig azért van, mert maga a lélek nem akarja teljességgel azt, amit a maga számára célként megfogalmazott. Ebben pedig mind az eredeti bűn, mind pedig a kialakult bűnös szokások (*mala consuetudo*) szerepet játszanak. Az ember viszont testi-lelki képességeivel az egységre van teremtve: amíg részben akarunk és részben nem akarunk valamit, addig nincs igazi megnyilvánulása az akaratnak.[952] Az aszkézis eszerint a magasabb rendű cél osztatlan követésére, a belső ember egységére irányul, ami azonban lényegileg csak Krisztusban valósulhat meg, akinek kegyelme gyógyulást hozott a lélek betegségeire. A keresztény akarat tehát Krisztusban talál támaszra, aki pedig a *Szentírás*ban szól hozzánk. Ezzel állítja szembe Ágoston a manicheusok téves elképzelését, akik élesen elválasztották az emberben a jó és a rossz akaratot, és ezeknek hátterében a két ellentétes szellemiségnek megfelelő két természetet (*duae naturae duarum mentium*) feltételeztek.[953]

Ágoston ezzel szemben az emberi természet és egyben akarat eredendő egységét vallja, amelynek a bűnös kívánság okozta megosztottságában, és ebből fakadó tökéletlen

---

[949] Vö. *Confessiones*, VIII,12,29: *„Nec ultra uolui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt."* (CSEL 33, 195).

[950] Vö. *Confessiones*, VIII,8,19: *„Surgunt indocti et caelum rapiunt, et nos cum doctrinis nostris sine corde ecce ubi uolutamur in carne et sanguine!"* (CSEL 33, 186).

[951] Vö. *Confessiones*, VIII,9,21 (CSEL 33, 187–188).

[952] Ld. uo. VIII,9,21: *„Nam si plena esset, nec imperaret, ut esset, quia iam esset. Non igitur monstrum partim uelle, partim nolle, sed aegritudo animi est, quia non totus assurgit ueritate subleuatus, consuetudine praegrauatus."* (CSEL 33, 188).

[953] Ld. uo. VIII,10,22–24 (CSEL 33, 188–191). Ágoston az ember jó vagy rossz, tökéletes vagy tökéletlen akarati döntésén túli önazonosságára (*„ego, ego eram"*), valamint az emberben megszülető lehetséges akaratok dualizmust meghaladó szélesebb spektrumára hivatkozva cáfolja a manicheusok elméletét.

működésében szüksége van a kegyelem egységesítő erejére, ami így képes teljes szívvel a Jó iránt elköteleződni (vö. Mt 22,37). Ez ugyanis a tökéletes szeretet, és egyben az igazi boldogság feltétele.

3.3. Ágoston és Mónika „új élete”

3.3.1. Ágoston lemondása a világról és belépése az Egyházba

Ágoston tehát mentorai, Ambrus, Simplicianus és Ponticianus, illetve a *Szentírás* és a szellemi példaképek (*exempla*) révén megkapta a kegyelmet a lelki szabaduláshoz.[954] Megtérésének mozzanatát és közvetlen előzményeit az *Énekek éneke* által ihletett sorokkal idézi fel, ami Órigenész híres kommentárja nyomán válhatott elevenné számára, és ami a szeretet nyílával megsebzett és lángoló szív képével (vö Én 4,9) a hippói püspökkel kapcsolatos ikonográfia részévé is vált.[955] Hirtelen megtéréséhez viszont legalább a keresztségéig elhúzódó belső és külső folyamat kapcsolódott. Ennek részét képezte az addigi szónoklattan-oktatói állásának feladása, amiben – bár külső kényszertől mentesen – Victorinus példáját követte.[956] Annak érdekében, hogy ez minél kevesebb visszhangot váltson ki az emberek között, kivárt a következő iskolai szünetig. Már nem a világi vágyak (*cupiditas*) éltették, hanem a lelki szabadság öröme (*gaudium*) és a türelem (*patientia*) segítettek neki elviselni a hátralevő rövid idő terhét.[957]

Lelki fejlődését szolgálta, amikor rétori pályájának elhagyása után övéivel kiköltözött az ekkor még nem-hívő Verecundus cassiciacumi birtokára, ahol szellemi felfogása és munkája terén is igyekezett átállni a keresztény szemléletmódra.[958] Ez nem

---

[954] Ld. uo. IX,1,1: *„Iam liber erat animus meus a curis mordacibus ambiendi et adquirendi et uolutandi atque scalpendi scabiem libidinum…”* (CSEL 33, 197).

[955] Ld. uo. IX,2,3: *„Sagittaueras tu cor nostrum caritate tua, et gestabamus uerba tua transfixa uisceribus et exempla seruorum tuorum, quos de nigris lucidos et de mortuis uiuos feceras, congesta in sinum cogitationis nostrae urebant et absumebant grauem torporem, ne in ima uergeremus, et accendebant nos ualide, ut omnis ex lingua subdola contradictionis flatus inflammare nos acrius posset, non exstinguere.”* (CSEL 33, 197–198); HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése* 257–259. Az átnyilazott, illetve lángoló szív megtalálható az ágostonos rend címerében is, valamint Philippe de Champaign XVII. sz.-i festményén.

[956] Vö. *Confessiones*, IX,2,2–3 (CSEL 33, 197–198). Ágoston először megrémült, amikor meggyöngült tüdeje miatt felmerült pályájának *kényszerű* – és nem tanúságtétel értékű – elhagyásának gondolata, viszont később rájött, hogy ezzel az indokkal le tudja csillapítani az értetlenkedőket (ld. uo. IX,2,4 (CSEL 33, 199–199)).

[957] Ld. uo. IX,2,4 (CSEL 33, 199).

[958] Ld. uo. IX,3,5 (CSEL 33, 199–200). Ágoston megemlékezik jótevőjéről, aki nem sokkal később meghalt, ám előtte megtért. Verecundus mellett beszél a később szintén keresztény hitre térő Nebridius Afrikában bekövetkezett haláláról: ők a *Vallomások* megírásának idején megismerhették a mennyei boldogságot és a közvetlen megismerés birtokosai (ld. uo. IX,3,6: *„Iam non ponit [Nebridius] aurem ad os meum, sed*

történt egyik pillanatról a másikra, hiszen bár hátat fordított a retorika tanításának, úgy nyilatkozik kezdeti írásairól, hogy azok még az iskola gőgös szellemét lehelték, és itt elsősorban a klasszikus műfajú és stílusú dialógusaira kell gondolnunk.[959] Gondolkodásmódjának és kifejezőeszközeinek fejlődésében ismét a *Szentírás* kínálkozott számára segédletül, abból is ekkoriban kiemelkedően a *Zsoltárok könyve* kötötte le figyelmét.[960]

Nem járt azonban ilyen szerencsével, amikor Ambrus püspöknek küldött levelében, amelyben a benne végbement változásokról és elhatározásáról írt, tanácsot kért keresztény szellemben történő formálódásához biblikus olvasmányai dolgában. Ő ugyanis *Izajás könyvét* ajánlotta neki, ami először túl nehéz olvasmánynak bizonyult Ágoston számára, és amit ezért félretett.[961] Ez a prózai megközelítés azonban kiegészült az érzelmekre közvetlenebbül ható egyházi zenei élettel, amit szerzőnk Milánóban tapasztalt, és amelynek rá gyakorolt vigasztaló és buzdító hatásairól (*genus hoc consolationis et exhortationis*) és történeti hátteréről megkeresztelkedése kapcsán tesz említést.[962] Ehhez kapcsolódott az egyházi élet, amelyeket az egyedi hagyományok gazdagítottak és tettek színesebbé.[963]

---

spiritale os ad fontem tuum et bibit, quantum potest, sapientiam pro auiditate sua sine fine felix." (CSEL 33, 201)). Az említett halálesetek azt is mutatják, hogyan változott meg a szerző halálhoz és az előtte felvett keresztséghez való hozzáállása, amiben éles ellenpont rajzolódik ki egy fiatalkori barátja halálának megtapasztalásával szemben, amely az akkori tökéletlen – a teremtményt a Teremtőnél jobban szerető – szeretetére vezethető vissza (ld. uo. IV,4,7–6,11 (CSEL 33, 68–73); HELM, P., *Augustine's Griefs*, in *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers* 20 (2003/4), 448–459, 448–450).

[959] Vö. *Confessiones*, IX,4,7: *„Ibi quid egerim in litteris iam quidem seruientibus tibi, sed adhuc superbiae scholam tamquam in pausatione anhelantibus testantur libri disputati cum praesentibus et cum ipso me solo coram te…"* (CSEL 33, 201). Később, amikor fiáról, Adeodatusról megemlékezik közös megkeresztekedésük kapcsán, neki tulajdonítja az ekkor írt *De magisto* c. művének lényegi mondanivalóját (ld. uo. IX,6,14 (CSEL 33, 207–208)).

[960] Vö. *Confessiones*, IX,4,8–11 (CSEL 33, 202–206). Itt különösen a *4. zsoltár* ihletett olvasatának és saját helyzetére való alkalmazásának lehetünk tanúi; a bibliai helyet később némi tartalmi átfedéssel tárgyilagosabban is feldolgozta (vö. *Enarrationes in Psalmos*, 4 (CCSL 38, 14–19)). Ahogyan később az *Első teremtéselbeszélés* magyarázata, ez a zsoltár is békére és a nyugalomra (*pax* – vö. Zsolt 4,9; *requies* – vö. Ter 2,2) irányul.

[961] Vö. *Confessiones*, IX,5,13: *„At ille iussit Isaiam prophetam, credo, quod prae ceteris euangelii uocationisque gentium sit praenuntiator apertior. Verumtamen ego primam huius lectionem non intellegens totumque talem arbitrans distuli repetendum exercitatior in dominico eloquio."* (CSEL 33, 206–207).

[962] Vö. *Confessiones*, IX,6,14: *„Quantum fleui in hymnis et canticis tuis suaue sonantis ecclesiae tuae uocibus conmotus acriter! Voces illae influebant auribus meis et eliquabatur ueritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis."* (CSEL 33, 208). Az éneklés sajátos megerősítő funkciója az Ambrus idejében zajló ariánus kontroverziához kötődik (ld. uo. IX,7,15 (CSEL 33, 208)).

[963] Ágoston említést tesz Szent Gyárfás (*Gervasius*) és Protáz (*Protasius*) III. sz.-i vértanúknak milánói kultuszáról (ld. uo. IX,7,16 (CSEL 33, 208–209).

3.3.2. A kettős hazatérés

Ágoston érlelődésének folyamatában fontos meghatározó tapasztalatot jelentett Afrikába történő hazatérésük.[964] Itt a korábban – gyerekkori olvasmánya alapján[965] – az *Aeneis*ből felvett kép bezárulásának is tanúi lehetünk: Aeneas Ágoston személyében úgy talál új hazára, hogy új módon tér oda vissza, ahonnan eljött. Nem az számít tehát, hogy hol, hanem hogy hogyan van az ember. Ezt a hazatérést a legteljesebb formában Mónika éli át élete végén és halálában, aki együtt lehet a közös hit révén visszakapott fiával, és nem kell neki Dido módjára egy beteljesületlen földi vágyakozásban csalódnia és kimúlnia, hanem szívbéli vágyai beteljesednek Isten szeretetében. Így bár el sem tudta hagyni Itáliát, az édesanya válik a hazatérés főszereplőjévé, akinek élete és halála valamiképpen összefoglalja a szeretetben való keresztény növekedést, küzdelmet és beteljesedést.

Édesanyja szellemi mintává válása az élet és megismerés átértékelésére sarkallta Ágostont: a szív rejtett iskolatermében Isten engedelmes és türelmes tanítványából (*docente te magistro intimo in schola pectoris*) mások tanítójává lett az igaz életre.[966] Mónika életében is tanúi lehetünk egy megtérésnek, amit a fiáéhoz hasonló lelki és értékrendbeli változás és növekedés előzött meg: *„Ágoston Vallomásaiban nemcsak Ágoston, hanem Monica élete is miniatűr üdvtörténet, bűnbeeséssel és megváltással, rossz szokásokkal és az ezektől való megszabadulással."*[967] Amíg az első könyvekben jobbára a fiáé mellett a saját kereszténységen belüli útját, illetve szemléletbeli prioritásait kereső asszony képe tárul elénk,[968] addig fia megtérését követően ezt viszonylag hirtelen felváltja a aszketizmusra, illetve a nevelésre és önmaga fegyelmezésére fogékony hívő nő alakja,[969] aki fokról-fokra képes volt a szelídség (*mansuetudo*) erényében ékeskedve másokat – köztük férjét – is elvezetni az igaz hitre és a hiteles szeretetre.[970] Így szerény

[964] Vö. *Confessiones*, IX,8,17: *„Simul eramus simul habitaturi placito sancto. Quaerebamus, quisnam locus nos utilius haberet seruientes tibi; pariter remeabamus in Africam. Et cum apud Ostia Tiberina essemus, mater defuncta est."* (CSEL 33, 210).
[965] Ld. uo. I,13,20–21 (CSEL 33, 18–19).
[966] Vö. *Confessiones*, IX,9,21 (CSEL 33, 214–215).
[967] SÁGHY, M., *Ubi tu, ibi et ille: Monica ábrázolása Ágoston* Vallomásai*ban*, in UŐ, *Földi és égi szerelem. Tanulmányok Szent Ágoston Vallomásairól*, Kairosz, Budapest 2019, 31–58, 57; eredeti kiadása: in *Férfi és nő az ókori kereszténységben*, szerk. SÁGHY, M.–D. TÓTH, J., SzIT, Budapest 2015, 118–140.
[968] Ld. uo. 43–51.
[969] Vö. *Confessiones*, IX,8,17–9,22 (CSEL 33, 210–215); SÁGHY, M., *Ubi tu, ibi et ille* 37–43.
[970] Vö. *Confessiones*, IX,9,22: *„Denique etiam uirum suum iam in extrema uita temporali eius lucrata est tibi… Erat etiam serua seruorum tuorum. Quisquis eorum nouerat eam, multum in ea laudabat et honorabat et diligebat te, quia sentiebat praesentiam tuam in corde eius sanctae conuersationis fructibus testibus."* (CSEL 33, 215). Vö. Jak 3,17–18: *„A felülről származó bölcsesség először is tiszta, aztán*

körülményeiből különösebb iskolai oktatás nélkül is[971] el tudott jutni a lelki élet magaslatára, amit az is bizonyít, hogy a klasszikus műveltségben jártas fiának méltó társa volt a testiektől a szellemiek felé való elvonatkoztatás útján az örök boldogságról folytatott párbeszédben, ami Plótinosznak az Eggyel való egyesülésének leírását tükrözi.[972] Itt tehát Mónika felnőtt szellemi szinten ahhoz az örömhöz (*gaudium* – vö. Mt 25,21), amire az embernek földi élet során törekednie kell, és beteljesedve látta életében az irgalmasság cselekedetét fia megtérésében.[973] Mónika teljes beérésének jele volt, hogy halála előtt már csak lelkének otthonával törődött, arra kérve gyermekeit, hogy emlékezzenek meg róla az Úr oltáránál, és nem aggódott amiatt, hogy testét idegen földön, és nem földi hazájában, férje mellé temetik el.[974] A földi megértés csúcspontja (*momentum intellegentiae*) elhozta Mónika számára az igazi lelki szabadságot (vö. Jn 8,32), amely Isten kegyelmi működését jelezte: hála ébredt Ágoston szívében Isten rejtett ajándékai miatt, amelyek nem maradtak meddők anyja lelkében.[975] Mónika esetében a lelki felemelkedés útja így a halálon túl akadálytalanul be is tudott teljesedni: Nebridiushoz hasonlóan ő is közvetlenül élvezheti az isteni Bölcsességet.[976]

Anyja halála fölött érzett gyásza és annak keresztény szellemben történő feldolgozása meghatározó mozzanattá vált Ágoston lelki fejlődésében, ami nagyban hozzájárult hívő karaktere megszületéséhez.[977] Megtanulta ugyanis egy komoly

---

békeszerető, méltányos, engedékeny, irgalom tölti el, és gazdag termést hoz, nem részrehajló, nem képmutató. Az igazság gyümölcsét békében vetik el azok számára, akik békét teremtenek."

[971] Vö. *Confessiones*, IX,9,19: *„Educata itaque pudice ac sobrie potiusque a te subdita parentibus quam a parentibus tibi…"* (CSEL 33, 213).

[972] Ld. uo. IX,10,23–25: *„Colloquebamur ergo soli ualde dulciter et* praeterita obliuiscentes in ea quae ante sunt extenti (vö. Fil 3,13) *quaerebamus inter nos apud praesentem ueritatem, quod tu es, qualis futura esset uita aeterna sanctorum… Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis… aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae uisiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intellegentiae, cui suspirauimus"* (CSEL 33, 215–218); *De beata vita*, 2,10 (CSEL 63, 96–97); SÁGHY, M., *Ubi tu, ibi et ille* 53–54.

[973] Vö. *Confessiones*, IX,10,26 (CSEL 33, 218).

[974] Ld. uo. IX,11,27–28: *„"Ponite" inquit "hoc corpus ubicumque: nihil uos eius cura conturbet; tantum illud uos rogo, ut ad Domini altare memineritis mei, ubiubi fueritis." … "Nihil" inquit "longe est Deo, neque timendum est, ne ille non agnoscat in fine saeculi, unde me resuscitet.""* (CSEL 33, 218–220); SÁGHY, M., *Ubi tu, ibi et ille* 55–56.

[975] Vö. *Confessiones*, IX,11,28: *„Ego uero cogitans dona tua, Deus inuisibilis, quae immittis in corda fidelium tuorum, et proueniunt inde fruges admirabiles, gaudebam et gratias tibi agebam…"* (CSEL 33, 219).

[976] Ld. uo. IX,3,6 (CSEL 33, 201).

[977] Ld. uo. IX,12,29–33 (CSEL 33, 220–223). Először elnyomta (*suppression*) a gyász külső kifejezését, tartva attól, hogy mások számára félreérthető lehet. Így, miközben visszafogja a sírását, saját gyászán is kesereg, mérlegelve annak okait és jellegét (*grief over grief*). Úgy ítélhette meg, hogy a „fizikai rokonság" elvesztése fölött érzett fájdalma nem lehet méltó motívuma gyászának. Egy ponton azonban képes volt figyelmét a puszta fizikai rokonságtól anyja keresztény erényeire fordítania, és így lehetősége nyílt arra,

egzisztenciális helyzetet Istenbe vetett hittel értelmezni, amelyben a kapcsolati szintek átrendeződnek.[978] Ennek köszönhetően ki tudott lépni önmagából és tiszta szeretettel tudott viszonyulni másokhoz: nem önmaga, hanem anyja igazi javát és esetleges szükségét kezdte nézni, és azokat imáiban szolgálni.[979]

4. A *Vallomások* első részének *recapitulatio*-ja

A *Vallomások* X. könyvének kezdetén Ágoston valamiképpen összegzi a korábbi könyvekben kifejtett múltbéli – és elsősorban lelki – történéseket, és ezzel egyidejűleg igyekszik a dolgok tárgyalásával a jelenbe, vagyis az írás idejére megérkezni. Tudva levő ugyanis, hogy miután a személyes történések hozzávetőleg folyamatos elbeszélését édesanyjának, Mónikának 387 vége felé Ostiában bekövetkezett halálával lezárta,[980] a mű megírásának kezdetéig mintegy 10 évet elhagyott az ilyen jellegű visszatekintésből, jóllehet ez idő alatt pappá, majd püspökké is szentelték. Áthidalva ezt az időszakot a X. könyvben megváltozik a közlés hangneme: filozofikusan és szisztematikusan igyekszik megítélni vállalkozását, valamint életének távlatát és jelen helyzetét.

4.1. Az irodalmi vállalkozás célja: a teljesebb önismeret

Ezt a fajta *recapitulatio*-t bizonyítja azon tény, hogy miként már a művel kapcsolatos bevezetőben is hivatkoztunk rá, Ágoston *Vallomásai*nak X. könyvének kezdetén határozza meg közvetlen módon vállalkozásának értelmét, így magának a vallomásnak (*confessio*) tágan alkalmazott definícióját. Alapvető oknak tekinthető, hogy számot adjon önmagáról elsősorban Isten és önmaga, azután pedig a nagyobb nyilvánosság előtt is, akik mind a jó, mind pedig a rossz megismeréséből pozitívan jöhetnek ki.[981] Ez a tudás ugyanis a bűnösöket fölserkentheti a bűneik okozta reménytelenségükből, a megigazultaknak pedig örömet – és ezáltal megerősítést jelenthet

hogy jogosan kifejezze gyászát (*expression*), de csak magában, egyedül Isten előtt. Vö. HELM, P., *Augustine's Griefs*, in *Faith and Philosophy* 20 (2003/4), 450–451.

[978] Vö. *Confessiones*, IX,12,32: *„… credo, commendans memoriae meae uel hoc uno documento omnis consuetudinis uinculum etiam aduersus mentem, quae iam non fallaci uerbo pascitur.”* (CSEL 33, 222).

[979] Ld. uo. IX,13,34–37: *„Ego autem iam sanato corde ab illo uulnere, in quo poterat redargui carnalis affectus, fundo tibi, Deus noster, pro illa famula tua longe aliud lacrimarum genus, quod manat de concusso spiritu consideratione periculorum omnis animae, quae in Adam moritur. Quamquam illa in Christo uiuificata…”* (CSEL 33, 220–226).

[980] Vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 72.

[981] Vö. *Confessiones*, X,2,2–3,4 (CSEL 33, 226–229).

az Igazság útján járva. Erkölcsileg tehát a jó szeretetére és a rossz elutasítására tanít. Ez alapvetően az szerzővel érzett igazi szolidaritásból fakadó ujjongó hálaadó és bocsánatért könyörgő imában (*hymnus et fletus*) fejeződik ki.[982]

A személyes vallomás gyümölcse általánosságban a teljesebb önismeret, ami megalapozza az ember minden további feladatát és igyekezetét.[983] Az önáltatás és az önbeteljesítés kísértésétől véd a hívő hallgatóság előtt tett vallomás, illetve az a hívő felismerés, hogy Isten nélkül nem ismerheti meg az ember önmagát. Isten ugyanis az, aki ismer minket, mi pedig a földön még csak *„tükör által homályosan”* (vö. 1Kor 13,12) vizsgálhatjuk magunkat.[984] Ugyanakkor szükséges és felelősségteljes ez az önvizsgálat, hogy tudatában legyünk annak, milyen erők lakoznak lelkünkben, hogy fel tudjon készülni a kísértések ellen, az erő fogyatkozása vagy hiánya láttán pedig Istennél keressen oltalmat és vigaszt a reménységben, hogy *„nem engedi, hogy erőnkön felül kísértést szenvedjünk”* (vö. 1Kor 10,13).[985] Mindenekelőtt tehát Istent keresi kívülről, az érzékelhető világból haladva befelé, mígnem az emlékezet tág előcsarnokán (*penetrale amplum et infinitum*) keresztül meg nem találja önmagában.[986] Az ember test és lélek egysége, amely magában hordozza a közvetítés feltételeit az anyagi világ és az Istenhez közelebb álló szellemi világ között. Ez a közvetítés (*mediatio*) teljesedik be Istennek Krisztusban megvalósuló irgalmas lehajlásában az emberekhez, aki egybefogta őket és saját vérével egy Testben kiengesztelte őket az Atyával.[987]

4.2. Az emlékezet természete és kiemelt szerepe

4.2.1. Az emlékezet különböző típusai: az immanens és transzcendens dolgok ismerete

Ágoston tehát az Isten felé való törekvésben mindenekelőtt arra a fontos megállapításra jut, hogy érzéki erővel nem lehet eljutni a megismerés Istenben rejlő

[982] Ld. uo. X,4,5 (CSEL 33, 229–230).
[983] Ld. uo. X,4,6: *„Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exsultatione cum tremore, et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum…”* (CSEL 33, 230).
[984] Ld. uo. X,5,7 (CSEL 33, 230–231).
[985] Ld. uo.
[986] Ld. uo. X,6,8–27,38 (CSEL 33, 231–255).
[987] Ld. uo. X,43,68–70 (CSEL 33, 278–280).

legmagasabb fokára.[988] Ahogyan a környező világ megismerése, úgy a belsőbb és felsőbb kapcsolatok feltárása is a lelki fakultásokon alapszik, melyek közül a legkonstansabb és legátfogóbb – minden tapasztalt gyengesége ellenére – az emlékezet (*memoria*).[989] Ennek képessége és működése a vallomástételhez (*confessio*) és az önreflexióhoz is elengedhetetlen, valamint az információ tárolásából az ember személyisége is kirajzolódik: mit és hogyan őrzött meg és mit felejtett el? A lelki képesség úgy jelenik meg szerzőnk előtt, mint egy tágas térség és „főhadiszállás" (*campi et lata praetoria*), hiszen leképezve meg tudja őrizni az emberrel kapcsolatos tapasztalatokat, amelyek a további gondolkodás elemeivé válnak.[990] Az emlékezet működéséhez hozzákapcsolódik az akarat, amely a kívánt dolgokat több-kevesebb hatékonysággal raktározza el, illetve hívja elő további felhasználás érdekében. Miként maguknak az emlékeknek tárolása is eltérő,[991] Ágoston ezen a téren is megkülönbözteti a tapasztalat útján szerzett ismereteket a tudományos gondolkozás szilárd építőköveitől, amelyeket mintegy bennhatólag, képek nélkül őriz az emlékezet.[992] Tehát az emlékezet és a gondolkodás mindenképpen

---

[988] Vö. *Confessiones*, X,7,11 (CSEL 33, 234); OORT, J. VAN, *God, Memory, and Beauty (conf. 10,1–38)*, in *Augustine's Confessions. Ten Studies* (Supplements to Vigiliae Christianae 182), Brill, Leiden–Boston, MA 2024, 188–206, 197–199.

[989] Vö. *Confessiones*, X,8,12 (CSEL 33, 234–235). Marcia Colish rámutat, hogy Ágoston lélekről alkotott fogalma, miközben bizonyos elemeket megőriz a sztoikus álláspontból, annál jóval összetettebb: beleolvasztja a fakultások sztoikus felfogásába a vegetatív, szenzitív és értelmes lélek közötti megkülönböztetést, melyet a peripatetikusok és a neoplatonikusok is képviseltek. Ezzel együtt az emberi természet lelki funkcióinak a fizikai szempontok fölé emelése kiegészült *„a lelki megújulás és a személyes Istennel való közösség keresztény céljával"* (vö. COLISH, M.L., *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages. II. Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century* (Studies in the History of Christian Thought 35), Brill, Leiden 1985, 206–207).

[990] Vö. *Confessiones*, X,8,12: *„Transibo ergo et istam naturae meae, gradibus ascendens ad eum, qui fecit me, et uenio in campos et lata praetoria memoriae, ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum de cuiuscemodi rebus sensis inuectarum. Ibi reconditum est, quidquid etiam cogitamus, uel augendo uel minuendo uel utcumque uariando ea quae sensus attigerit, et si quid aliud commendatum et repositum est, quod nondum absorbuit et sepeliuit obliuio."* (CSEL 33, 234–235)

[991] Ld. uo. X,8,13: *„Ibi sunt omnia distincte generatimque seruata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt…"* (CSEL 33, 235–236).

[992] Ld. uo. X,9,16: *„Hic sunt et illa omnia, quae de doctrinis liberalibus percepta nondum exciderunt, quasi remota interiore loco, non loco; nec eorum imagines, sed res ipsas gero."* (CSEL 33, 238). Ágoston példaként említi a logikában, illetve a retorikában a dolgok megkülönböztetéséhez alkalmazott három lényegi kérdést: van-e valami, mi az, és milyen? (ld. uo. X,10,17: *„At uero, cum audio tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec uerba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio."* (CSEL 33, 240–241); UŐ, *De diversis quaestionibus LXXXIII*, 18: *„Oportet ergo esse Trinitatem, qua nihil praestantius, intellegentius et beatius inuenire perfecta ratio potest. Ideoque etiam cum ueritas quaeritur, plus quam tria genera quaestionum esse non possunt: utrum omnino sit, utrum hoc an aliud sit, utrum approbandum improbandumue sit."* (CCSL 44A, 23); CICERO, M.T., *Orator*, 14,45, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 5 (LCL 342), szerk. WARMINGTON, E.H., Harvard University Press, Cambridge, MA 1971, 296–509, 338–339; UŐ, *De oratore*, I,31,139, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 3, 96–97; uo. II,24,104, in *Cicero in Twenty-Eight Volumes*, vol. 3, 274–275). A szerző megkülönbözteti a hangok emlékképeit az általuk közölt jelentéstől, amihez nem a testi érzékelés útján jut az ember. Valamivel később beszél a matematikai fogalmakról is: a számok, kiterjedések és szabályok nem kötődnek közvetlenül a nyelvhez, ezért ezeket egyetemes igazságnak ismeri fel Ágoston (vö. *Confessiones*, X,12,19 (CSEL 33, 240–241).

elszakadnak a testi, anyagi valóságoktól, és transzcendens módon viszonyulnak hozzájuk, ahogyan Isten is a világhoz. Ez a transzcendens viszony kulcsszerepet játszik az időhöz, vagyis a változás mértékéhez kötött teremtésnek az örökkévalóságban, vagyis Isten változatlan létmódjában történő elhelyezésében, mely a *Vallomások* XI. könyvének kiindulási pontja. Tehát Isten is emlékezetében hordozza a teremtményeket, de nem időbeli megnyilvánulásuk benyomásaiból származó töredékes képekben – és semmiképpen sem a sztoikus felfogást követő anyagi lenyomatként –, hanem a létükre vonatkozó teljes tudás szemléletében a változatlan isteni akarat tükrében. Istennél ugyanis az emlékezet és az akarat ontológiailag egységben van, ami az ember esetében visszatükröződik a tanulásban és a boldogság keresésében.[993]

A tudományok elemei tehát – miként a boldogság utáni vágy is – eleve adva vannak az emberi emlékezetben, ahonnan – a platóni vonalat követve – a tanulás szellemi folyamata során a visszaemlékezés (ἀνάμνησις) útján törnek felszínre.[994] Ágoston tehát az emlékezetben őrzött előzetes ismerethez kapcsolja az emberi gondolkozás dialektikus képességét: ha nincs mit felidézni, nem tudja az értelem az igaz állítást „kiválogatni" (διαλέγω), és mivel az ember számára nem lehet minden ismeret egyszerre jelen, a tanulás lényegileg a szükséges tudás felidézését és felszínen tartását jelenti a lélek megfeszített összegyűjtő munkájával (*„cogo" – „cogito"*) az alkalmazhatóság érdekében.[995] Ebből következik, hogy minden dolognak, amit valamilyen formában ismerünk, nyoma van az emlékezetben, hiszen semmi nem indítana egy dolog keresésére, ha nem tudnánk fogalmilag valamit belőle magunk elé idézni. Hasonlóképpen, az egyes érzelmek (*affectiones*) emlékezetét meghaladóan[996] egyetemes jellege alapján a boldogságnak is előzetes és nem empirikus ismerete lakik az emberi lélekben.

4.2.2. A boldog élet keresése

Mivel eltérő felfogásban, de mindenki a boldog életre törekszik, ez tekinthető igazi hazánknak (*patria*). Előzetes tudásunk erről is kell, hogy legyen, hiszen amíg meg nem találjuk, addig nem azonosítjuk vele állapotunkat. Továbbá más már birtokolni és más a boldog élet után vágyakozni, emiatt e kettő között valódi különbség van: a törekvés is

[993] Ld. uo. X,10,17–11,18 (CSEL 33, 238–240); uo. X,20,29–23,34 (CSEL 33, 248–253).
[994] Ld. uo. X,10,17 (CSEL 33, 238–239).
[995] Ld. uo. X,11,18 (CSEL 33, 239–240).
[996] Ld. uo. X,14,21–22 (CSEL 33, 241–243).

magában hordozhat már boldogságot, de ez a reménység mégsem azonos, jóllehet egyik sem testi, hanem szellemi valóság.[997] A boldog élet szellemileg felülmúlja a tudományokat is, mert pusztán fogalmi megragadása nem jelent végpontot a törekvésben: ez egy lelki tapasztalat.[998] A boldogság túlmutat a világi tudományokon és képességeken: amit a gyermek egyszerűségében képes megéli, azt összetettségben igyekeznek a felnőttek megalkotni és töredékes dolgokból összerakni. Ezért nem azonos az egyes örömökkel sem, mert legtöbb esetben azok a töredékes emberi boldogság nyomai vagy termékei, és nincs meg bennük és köztük az a folytonosság, ami az örökkévalóságot tükrözi, miképpen az igazság is. Az emberek sokszor hagyják magukat becsapni, és olyan felszínes örömökbe gabalyodnak, amilyenre lelki megosztottságukban és gyenge akaratukkal önerejükből telik.[999] A vágyaknak ez a rendetlensége pedig az ősbűn okozta belső meghasonlottság következménye, ami a test (*caro*) és a szellem (*spiritus*) ellenkezésében nyilvánul meg (vö. Gal 5,17). A boldog élet ezzel szemben tartós hatásban valósul meg, amely a Végső Valósághoz való igazodás képességében áll, így az nem is lehet más, mint Istenben való öröm és az igazságon való örvendezés (*gaudium de veritate*).[1000]

Ennek következtében az igazságtól való elszakadás nemcsak az egyén életét teszi nyomorúságossá, hanem a másokkal való kapcsolatot is, ami az igazság képviselőivel szemben tanúsított gyűlöletben (*odium*) nyilvánul meg legszembetűnőbben: szeretetük hamis tárgyához igazítják szubjektív ítéletüket, amihez jobban ragaszkodnak, mint az igazsághoz.[1001] Az igazukhoz makacsul ragaszkodó tévelygők azzal bűnhődnek, hogy nem rejtőzhetnek el az igazság elől, de az Igazság „rejtőzik" előlük, amely állapot a végítéletet követő végső formájában „az intellektum poklának" is tekinthető.[1002] Ebben az esetben ugyanis a lélek nem juthat el az igazság élvezetében a nyugalomra. Amennyiben viszont igaz összefüggésben sikerül beazonosítani valamit, az ember

[997] Ld. uo. X,20,29 (CSEL 33, 248–249).
[998] Ld. uo. X,21,30 (CSEL 33, 250).
[999] Ld. uo. X,23,33 (CSEL 33, 252–253).
[1000] Ld. uo.; *De beata vita*, 4,34–35 (CSEL 63, 114–115).
[1001] Vö. *Confessiones*, X,23,34. *„Cur autem* ueritas parit odium*, et inimicus eis factus est homo tuus uerum praedicans, cum ametur beata uita…"* (CSEL 33, 253). Ágoston a kérdésfelvetésnél Terentius *Az androsi lány* c. művéből idéz (vö. TERENTIUS, *Andria*, I,1,67–68: *„Sapienter uitam instituit; namque hoc tempore obsequium amicos, ueritas odium parit."*, in TERENCIO*, Comedias*, vol. 1, 21), ami könnyen társítható a Gal 4,16-hoz (vö. *Epistola Beati Pauli ad Galatas*, 4,16: *„Ergo inimicus vobis factus sum, verum dicens vobis?"*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 1134). Egyébként ugyanezen komédia közeli helyéből idéz szentenciát a *DDCh*-ban is (vö. *De doctrina christiana*, II,39,58 (CCSL 32, 72)).
[1002] Vö. *Confessiones*, X,23,34: *„Inde retribuet eis, ut, qui se ab ea manifestari nolunt, et eos nolentes manifestet et eis ipsa non sit manifesta. … Contra illi redditur, ut ipse non lateat ueritatem, ipsum autem ueritas lateat. Tamen etiam sic, dum miser est, ueris mauult gaudere quam falsis."* (CSEL 33, 253).

örvendezhet Isten jelenlétének, mivel valamiképpen minden igaz kijelentés Istenre vezethető vissza.[1003] Ő azonban erejével van jelen a lélekben, mivel az emlékezet különböző fokain sem lehet behatárolni.[1004] Teremtményiségéből fakadó változandósága miatt Isten ugyan felülmúlja a lelket, azonban méltósága mégis kiemelkedő, mivel benne és nem rajta kívül lehet megtalálni, miként az igazi szépséget is.[1005] Itt tapasztalja meg az ember az igazi boldogságra vívő nemes vágyakat és indíttatást. Ez a fajta „pszichológiai" megközelítés ugyanakkor nemcsak a teremtés és az ember elhelyezésében jelent segítséget, hanem – az embernek a *Szentírás* tekintélyével alátámasztott istenképisége alapján (vö. Ter 1,26) – Isten belső életének megismerésében is, ami a XIII. könyvet követően Ágoston munkásságán belül később *A Szentháromságról* írt *opus*ban lett teljesebben kibontva.

4.3. A boldog élettől eltérítő kísértések

4.3.1. A kísértések különböző típusai

Ágoston az emlékezet témáját követően tehát külön foglalkozik a boldog élet útjától eltérítő kísértésekkel, amelyekkel megújult élete során neki is – jóllehet különböző mértékben – küzdenie kellett. Addig nem lehet igazán boldog és nyugodt, amíg vágyainak beteljesítésében a külső dolgokhoz ragaszkodik, és nem Teremtőjéhez. A fáradtság, fájdalmak és terhek végigkísérik földi életét, mert csatáznak benne siralomra méltó örömei az örömre méltó fájdalmaival.[1006] Alázatosan feltárja az igazi Orvos (*medicus*), Isten előtt ezt a lelki természetű betegségét, ami minden egyéb bajának oka, és tőle is kéri a gyógyulást. Saját erejéből ugyanis képtelen megélni azt a gyógymódként szolgáló lelki fegyelmet és önmegtartóztatást (*continentia*), amely szükséges a lelki összeszedettséghez.[1007] Ez a lelki egység Isten tökéletes szeretetének, és az ebben

[1003] Ld. uo. X,24,35 (CSEL 33, 253–254).
[1004] Ld. uo. X,25,36 (CSEL 33, 254).
[1005] Vö. *Confessiones*, X,26,37–27,38 (CSEL 33, 255); OORT, J. VAN, *God, Memory, and Beauty* 204–205.
[1006] Vö. *Confessiones*, X,28,39: *„Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi* dolor et labor (vö. Zsolt 9/10,28)*, et viva erit vita mea tota plena te. … Contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet uictoria nescio."* (CSEL 33, 255–256).
[1007] Ld. uo. X,28,39–39,40: *„Et tota spes mea non nisi in magna ualde misericordia tua. Da quod iubes et iube quod uis. … Minus enim te amat qui tecum aliquid amat, quod non propter te amat."* (CSEL 33, 255–256).

gyökerező boldogságnak elengedhetetlen feltétele: Isten mellett mindent csakis Istenért szeretni. Ez a gondolat megjelenik a *DDCh* teleologikus etikai alapvetésében.[1008]

Ágoston magukat a kísértéseket az *Szent János első levelé*nek hármas felosztása alapján tárgyalja: *„… mert minden, ami a világon van, a test kívánsága, a szemek kívánsága és az élet kevélysége."* (1Jn 2,16).[1009] A testi kívánságai közé sorolja a testiség (*libido*), az ízlelés (*gustus*), a szaglás (*odoratus*), a hallás (*auditus*) és a látás (*visus*) gyönyöreit.[1010] A külső testi érzékekhez kapcsolódik a szemek kívánsága, ami a test útján illetéktelen és hiú tudásra irányul: más ugyanis a szépre irányuló gyönyörködés, vagy az ezzel ellenkező rendetlen „tudásvágyból" kereső kíváncsiság (*curiositas*).[1011] Ide sorolja szerzőnk a felszínes fecsegéseket, a már sokat emlegetett színházi és cirkuszi látványosságokat, a sorsot kutató asztrológiát és a szellemvilágot firtató mágiát. Végül beszél a kísértések harmadik fő típusáról, az élet kevélységéről, amely alá elsősorban a világi ambíciók (*officia*), az emberek elismerései (*laudes hominum*) tartoznak, melyek hiú dicsőségvágyban (*vana gloria*) és hamis önszeretetben (*amor sui*) gyökereznek.[1012] Ezek a felszínes vágyak mint a cselekvés indítékai és az életfelfogás formálói zsákutcát jelentenek az ember számára, amely világosan kiderül abból, amit a szerző a *DDCh*-ban a szeretet rendje (*ordo amoris*) kapcsán a hamis önszeretettel kapcsolatban kifejt.[1013]

4.3.2. A boldog élettől elválasztó távolság leküzdése Krisztusban

Mindezeket a kísértéseknek többé-kevésbé sikerült az írás idejére gátat vetnie Ágostonnak, és a hiteles szeretetben is sikerült nagy lépéseket tennie az írás idejére, mégis érezte a távolságot önmaga és Isten között: a „szokás hatalmán" túl, ami visszatartja őt a magasabb rendű élettől, jelen van a „kettős akaratban" gyökerező megalkuvás veszélye,

[1008] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20: *„*Praeceptum est *enim nobis ut* diligamus inuicem (vö. Jn 13,34; 15,12)*; sed quaeritur utrum propter se homo ab homine diligendus sit an propter aliud. Si enim propter se, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo. Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata uita, cuius etiamsi nondum res, tamen spes eius nos hoc tempore consolatur."* (CCSL 32, 17).

[1009] Vö. *Confessiones*, X,30,41: *„Iubes certe, ut contineam a* concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi*".* (CSEL 33, 257).

[1010] Ld. uo. X,30,41–34,53 (CSEL 33, 257–267).

[1011] Ld. uo. X,35,54–35,57 (CSEL 33, 267–270).

[1012] Ld. uo. X,36,58–39,64 (CSEL 33, 270–275).

[1013] Vö. *De doctrina christiana*, I,23,22–24,25 (CCSL 32, 18–20).

ami méltatlan Istenhez.[1014] A bűnök okozta távolság leküzdéséhez kiengesztelődésre van szükség, amit hiábavalóan igyekezne a saját teremtményi képességeivel elérni.

Ismét felmerül tehát az alkalmas közvetítő (*mediator*) kérdése, de itt szerzőnk nemcsak az igaz Közvetítőről beszél, hanem előbb felvázolja a csaló sátán (*diabolus*) alakját. Míg Krisztus az alázat útján tökéletesen egybekapcsolja az örök isteni létet az ember teremtményi törékenységével, és még a kereszthalált is vállalta érte (vö. Fil 2,8), addig a gonosz lélek ilyen áldozatra nem képes, hanem testetlenül, az emberi természetet felülmúló létmódjában tetszelegve kevélyen halhatatlannak hirdeti magát.[1015] Ágoston éppen Krisztus tökéletes közvetítői szolgálata kapcsán – arianizmusellenes éllel – hangsúlyozza, hogy az örök Ige nem középső, hanem Istennel egyenlő (vö. Jn 1,1), aki az emberi természetet felvéve egy lett közülünk (vö. Jn 1,14).[1016] Ő lett az igazságosság és az általa elnyerhető üdvösségnek bére, aki kereszthalálával a bűnösök halálát összetörte, hogy már az ősatyák és szentek (*antiqui sancti*) eljövendő szenvedésének hitében üdvözüljenek.[1017] Az igazi isteni hatalom és szabadság Krisztus szeretetében mutatkozott meg, amikor papként és áldozatként odaadta magát az emberek megszenteléséért és Istennek való lefoglalásáért.[1018] Az Istenhez való erkölcsi felemelkedéshez szükséges kiengesztelődés tehát nem mehet végbe másképp, és valós reménye (*spes valida*) sem lehet a léleknek a kétségbeesés (*desperatio*) ellenében, mint a Krisztussal való minél teljesebb egyesülés útján, így, ahogyan Ő alázatosan belépett a mi

---

[1014] Vö. *Confessiones*, X,40,65: *„Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor. Tantum consuetudinis sarcina digna est! Hic esse ualeo nec uolo, illic uolo nec ualeo, miser utrubique."* (CSEL 33, 276); uo. X,41,66: *„At ego per auaritiam meam non amittere te uolui, sed uolui tecum possidere mendacium, sicut nemo uult ita falsum dicere, ut nesciat ipse, quid uerum sit. Itaque amisi te, quia non dignaris cum mendacio possideri."* (CSEL 33, 277).

[1015] Ld. uo. X,42,67: *„Diabolus enim erat* transfigurans se in angelum lucis (vö. 2Kor 11,14)*. Et multum inlexit superbam carnem, quod carneo corpore ipse non esset. … Fallax itaque ille mediator, quo per secreta iudicia tua superbia meretur inludi, unum cum hominibus habet, id est peccatum, aliud uideri uult habere cum Deo, ut, quia carnis mortalitate non tegitur, pro inmortali se ostentet."* (CSEL 33, 277–278). *„Superbia meretur indui"* helyett a kritikai apparátus szerint több kéziratban is szereplő *„superbia meretur inludi"*-t választottuk.

[1016] Ld. uo. X,43,68: *„In quantum enim homo, in tantum mediator, in quantum autem Verbum, non medius, quia* aequalis Deo (vö. Fil 2,6) *et* Deus apud Deum (vö. Jn 1,1) *et simul unus Deus."* (CSEL 33, 278); uo. X,43,69: *„Potuimus putare Verbum tuum remotum esse a coniunctione hominis et desperare de nobis, nisi* caro fieret et habitaret in nobis (vö. Jn 1,14)*."* (CSEL 33, 279).

[1017] Ld. uo. X,43,68: *„… quoniam stipendium iustitiae uita et pax est, per iustitiam coniunctam Deo euacuaret mortem iustificatorum inpiorum, quam cum illis uoluit habere communem. Hic demonstratus est antiquis sanctis, ut ita ipsi per fidem futurae passionis eius, sicut nos per fidem praeteritae, salui fierent"* (CSEL 33, 278).

[1018] Ld. uo. X,43,69: *„… unus ille* in mortuis liber (vö. Zsolt 87/88,6)*,* potestatem *habens* ponendi *animam* suam et potestatem *habens* iterum sumendi eam (vö. Jn 10,18)*, pro nobis tibi uictor et uictima, et ideo uictor, quia uictima, pro nobis tibi sacerdos et sacrificium, et ideo sacerdos, quia sacrificium, faciens tibi nos de seruis filios de te nascendo, nobis seruiendo."* (CSEL 33, 279). *„Tibi seruiendo"* helyett a kritikai apparátus szerint több kéziratban is szereplő *„nobis seruiendo"*-t választottuk.

életünkbe és értünk élt, mi is érte élve (vö. 2Kor 5,15) és az Ő példáját követve eljuthatunk az isteni élet fokára és hasonlókká lehetünk hozzá (vö. 1Jn 3,2).[1019]

[1019] Ld. uo. X,43,69–70 (CSEL 33, 279–280).

VI. FEJEZET: SZENT ÁGOSTON EXEGETIKAI SZEMLÉLETE ÉS GYAKORLATA *VALLOMÁSAI*NAK XI–XIII. KÖNYVÉBEN

1. A „Kezdet” mint az idő és az örökkévalóság határa

A XI. könyvre a múlt, illetve az emlékezet hátrahagyásával Ágostonnak sikerül elérnie a jelent.[1020] Ezen a ponton a „vallomások” fogalma új jelentéssel bővül, ami az aktuális tudásszint felmérésére, illetve a hit megvallására vonatkozik: alázattal megvallja Isten előtt, hogy mi az, amit a kegyelem világosságánál már értelmileg felismert, és mi az, amire tudatlansága miatt még sötétség borul.[1021] Szerzőnk ebben a vállalkozásában – ellensúlyozva az emberi megismeréshez és tudományokhoz (*doctrinae*) való korábbi, téves hozzáállását – a *Szentírás* tekintélyére támaszkodik. Ugyanakkor, mivel kinyilatkoztatás is jeleken keresztül jut el hozzá, a dolgok mélyebb és hiteles feltárásához szükséges az Egyházban már megismert igazságokra mint viszonyítási pontokra, hogy el ne tévedjen, és meg ne tévesszen másokat. Ez az a biztos közeg, amelyben mind a szó szerinti és filozofikus, mind az átvitt értelmű, lelki értelmezések megtalálják helyüket és egyensúlyukat. Így képes a hippói püspök önmagát és többi létezőt igazi, természetfeletti távlatba helyezve értelmezni létét a világban.

1.1. A Szentháromság viszonya a teremtéshez

1.1.1. Az exegetikai rész célja és egységesítő elve

Önmaga jelen helyzetének és távlatainak keresésében tehát a X. könyv központi, közvetítő funkciót töltött be, ami után Ágoston áttér a *Szentírás* alázatos, mégis mélyértelmű nyelvezetével, illetve annak önálló értelmezésével történő hitvallásra (*confessio*), ami a XIII. könyv végeztével a *hexaémeron* irodalmi keretei között kap teljes kifejeződést.[1022] Így ez a jövőbe tekintő exegetikai rész Isten igéjére alapozottan a

[1020] Vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 250.

[1021] Vö. *Confessiones*, XI,2,2: *„Et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam, primordia illuminationis tuae et reliquias tenebrarum mearum, quousque deuoretur a fortitudine infirmitas.”* (CSEL 33, 281).

[1022] Ld. uo. XI,2,3: *„Confitear tibi quidquid inuenero in libris tuis et audiam uocem laudis et te bibam et considerem mirabilia de lege tua ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram* (vö. Ter 1,1)*, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae ciuitatis tuae* (vö. Jel 21,2.10)*.”* (CSEL 33, 282). A mennyei Jeruzsálemre tett utalás alapján Pierre Courcelle – tévesen – azt feltételezte, hogy Ágoston az egész

személyes önkifejeződés szilárd és egyben objektív pontjává válik, amely felülmúlja a korábbi reflexiókat.[1023]

Az alapvető kérdés, amit hippói püspök megvizsgál, Isten és a világ viszonyára vonatkozik, ami legközvetlenebb módon az isteni tekintéllyel bíró teremtéselbeszélésben tárul fel. Számára minden dolognak Isten a kiindulási pontja, ezért a vele való viszonyra akarja alapozni – közvetlen isteni eredete alapján különösképpen is – a *Szentírás* feltárását is. Ahogyan pedig az ember belső világának mélyebb megértésében eligazodási pontot jelent a Szentháromság, akinek képe kivehető szerzőnk számára a lelki fakultásokból, úgy a világmindenség és az üdvtörténet szemléletében, illetve ezeknek az *Első teremtéselbeszélés* útján történő magyarázatában is. Ennek fényében a XI. könyv Isten örökkévalóságát az idő viszonylatában tárgyalva az Atyára, a XII. könyv a teremtetlen Igének és Bölcsességnek a teremtéssel való kapcsolatában a Fiúra, végül a XIII. könyv az Egyház megszületésével és kibontakozásával a Szentlélekre irányul.[1024]

Miként a *Vallomások* korábbi részei, úgy ez a szakasz sem öncéllal született, hanem a felebaráti szeretetre irányul, amennyiben olvasása révén mások is gyarapodhatnak.[1025] Tehát az itt közölt fejtegetéssel együtt elmondható, hogy általánosságban ez az exegézis *Vallomások*ban közölt célja: tiszta örömet akar szerezni önmagának és másoknak, ami az igazságban gyökerezik. Ezért Isten segítségét kéri, hogy ne vakmerően és hamisan, hanem tiszta szándékkal ítélje meg az egyes bibliai szövegek jelentését.[1026] Megvallja azt is, hogy a *Szentírás* végső értelme maga Jézus Krisztus, akire már Mózes figyelme is irányult (vö. Jn 5,46).[1027] Ő az igazi Közvetítő és Tanító, aki az igazság alapján a nyelvi különbségeken és akadályokon túl igazi, lélekben gyökerező egységet tud teremteni a szentíró és az olvasó között. Mivel Őt élőszóban megkérdezni és meghallgatni nem

Szentírás exegézisét tűzte itt ki célul (vö. COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Édition E. De Boccard, Paris, 1968[2], 23–25; O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 261).

[1023] Vö. VON ALBRECHT, M., *Geschichte der römischen Literatur*, Francke Verlag, Bern, 1992, 1326; magyar fordítása: VON ALBRECHT, M., *A római irodalom története I–II.* (ford. TAR, I.), Balassi Kiadó, Budapest 2003–2004.

[1024] Vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 251.

[1025] Vö. *Confessiones*, XI,2,3: *„… misericordia tua exaudiat desiderium meum, quoniam non mihi soli aestuat, sed usui uult esse fraternae caritati…"* (CSEL 33, 281).

[1026] Ld. uo. XI,2,3: *„Circumcide ab omni temeritate omnique mendacio interiora et exteriora, labia mea. Sint castae deliciae meae Scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis."* (CSEL 33, 281). A vakmerőség a befelé, a hazugság kifelé irányuló megtévesztés (vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 259).

[1027] Vö. *Confessiones*, XI,2,4 (CSEL 33, 282–283).

tudjuk, a *Szentírás* szolgál közvetítő közegként Isten gondolatai számára, amit az ember a megértés kegyelmével képes lelkében megismerni.[1028]

1.1.2. Isten örökkévalósága

Ágoston „az ég és föld" teremtése (vö. Ter 1,1) kapcsán mindenekelőtt a *természetes kinyilatkoztatás*ból is kinyerhető felismerésekről beszél: a változó világ teremtés eredménye, amely viszonylagos létét, jóságát, szépségét az egy örök Isten abszolút létéből (*esse*), jóságából (*bonum*) és szépségéből (*pulchrum*) részesedve nyerte.[1029] A teremtéshez Istennek tehát semmilyen önmagán kívüli adottságra, feltételre (*materia*) és közvetítőre (*artifex*) nem volt szüksége, ami determinálhatta volna teremtői akaratában és aktusában, vagyis a teremtés semmiből való létrehozást jelent. Ezzel Ágoston teljesen elszakad a platóni felfogástól, ami az ideák és a világ közé egy külön közvetítőt állít: maga Isten az értelmi szerzője és alkotója a létezőknek. Mivel anyagtalanul teremtett, semmilyen fizikai meghatározáshoz, tehát sem térhez, sem pedig időhöz nem kötődött a „kezdet": *„…szólt, és meglettek…"* (vö. Zsolt 32/33,9).[1030] Ez a teremtő szó pedig, ami minden dolog kezdetén el nem múlóan ott áll, és el nem enyészik, mint a fizikai hang, az isteni Ige, aki maradandó hatást ér el műveiben, és szellemi alapon minden engedelmeskedik neki. Szellemileg mindent öröktől benne mondott ki az Atya, nincs benne csökkenés vagy gyarapodás, így az Ige örök: Fiában az Atya öröktől kimondott mindent.[1031] A Fiú az evangéliumban teste útján (*per carnem*) szólt az emberhez, mégis megőrizte örök, teremtő természetével való azonosságát abban, hogy belülről akarja az embert alakítani, a tévelygésekből magához visszavezetni. Ezáltal Ő lesz az egyetlen Tanító (*bonus et solus magister* – vö. Mt 19,16; 23,8), aki a változó teremtményein keresztül (*per creaturam mutabilem*) is irányt mutat.[1032]

[1028] Ld. uo. XI,3,5 (CSEL 33, 283–284).

[1029] Ld. uo. XI,4,6 (CSEL 33, 284). A létezés kategoriális tulajdonságait meghaladó alaptulajdonságait, az ún. *transcendentaliái* az egység (*unum*), jóság (*bonum*), igazság (*verum*), szépség (*pulchrum*) (vö. ROKAY, Z., art. *transzcendentalia*, in *MKL*, vol. 14, szerk. DIÓS, I.–VICZIÁN, J., SzIT, Budapest 2009, 311). Ezeket bár a középkori skolasztikus teológia tisztázta le, a nyugati bölcseletben különböző hangsúlybeli eltolódásokkal visszamennek Parmenidészre († Kr. e. V. sz.), Platónra (hangsúlyosan a jóságról ld. PLATO, *Respublica*, VI,508a–e, in *Platonis Opera*, vol. 4) és Arisztotelészre (hangsúlyosan az egységről ld. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IV,2,1003a–b; X,1–2,1052a–1054a, szerk. JAEGER, W., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1957, 60–61.194–200; magyar fordítása: ARISZTOTELÉSZ, *Metafizika* (ford. BENE, L.–LAUTNER, P.–STEIGER, K.), Atlantisz, Budapest 2024), valamint magára Ágostonra.

[1030] Vö. *Confessiones*, XI,5,7 (CSEL 33, 284–285).

[1031] Ld. uo. XI,5,7 (CSEL 33, 284–285).

[1032] Ld. uo. XI,8,10 (CSEL 33, 287–288); *De magistro*, 13,45–14,46 (CCSL 29, 201–203).

1.1.3. Az idő természete

Az Igéhez hasonlóan, „amiben" teremt Isten, az akarat sem teremtmény, hanem az isteni Lényeghez változatlanul hozzátartozik, méghozzá olyannyira, hogy az isteni akarást (*velle*) egy ponton magával a Szentlélekkel azonosítja.[1033] Azonban bár a teremtésre vonatkozó akarat örök, maguk a teremtmények még sincsenek öröktől fogva, és nincsenek is egyszerre jelen, hanem ugyanazon isteni akarat szerint az idő szabta viszonylagosságban jelennek meg és bontakoznak.[1034] Ágoston Isten örökkévalóságával szembeállítottan beszél az időről, amelyet azzal az abszurd kérdésfelvetéssel keretez: „Mit csinált Isten az ég és a föld teremtése (vö. Ter 1,1) *előtt*?"[1035]

Az időnek változékonyságából fakadó viszonylagosságát, és az isteni létmódtól való elmaradását,[1036] sőt idegenségét, az idő hármas felosztásával szemlélteti: a múlt (*praeteritum*) *már nem* létezik, a jövő (*futurum*) *még nem* létezik, a kettőjük metszéspontján húzódó jelen (*praesens*) pedig *szinte semmi*.[1037] Ez a „szinte semmi" (*paene nihil*) a későbbiekben a még alaktalan, és ezért idő nélküli ősanyag jellemzéseként jelenik meg a XII. könyvben.[1038] Ezzel szemben áll Isten örökkévalósága, amely elmúlást és keletkezést nem ismerő örök jelen, amiben a későbbiekben az „egek egével" jelzett hozzá legszorosabban kapcsolódó teremtmények részesednek.[1039] Maga az idő is tehát viszonylagos, mert csak a teremtéssel összefüggésben létezik, amelyben a testek mozgásával kapcsolatban tapasztaljuk és mérjük, de mégsem azonos a mozgással

---

[1033] Vö. *Confessiones*, XIII,11,12 (CSEL 33, 352–353).

[1034] Ld. uo. XI,8,10: *„Utcumque uideo, sed quomodo id eloquar nescio, nisi quia omne, quod esse incipit et esse desinit, tunc esse incipit et tunc desinit, quando debuisse incipere uel desinere in aeterna ratione cognoscitur, ubi nec incipit aliquid nec desinit."* (CSEL 33, 287).

[1035] Ld. uo. XI,10,12: *„Nonne ecce pleni sunt uetustatis suae qui nobis dicunt: "Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram? ... ""* (CSEL 33, 289); uo. XI,30,40: *„Et stabo atque solidabor in te in forma mea, ueritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: "Quid faciebat Deus, antequam faceret caelum et terram?"..."* (CSEL 33, 309).

[1036] Ld. uo. XI,13,16: *„Nec tu tempore tempora praecedis: alioquin non omnia tempora praecederes. Sed praecedis omnia praeterita celsitudine semper praesentis aeternitatis et superas omnia futura, quia illa futura sunt, et cum uenerint, praeterita erunt;* tu autem idem ipse es, et anni tui non deficiunt (vö. Zsolt 101/102,28; Zsid 1,12)*."* (CSEL 33, 291).

[1037] Ld. uo. XI,14,17 (CSEL 33, 292); ARISTOTELES, *Physica*, IV,10,217b–218a; 11,219b–220a, szerk. ROSS, W.D., SCBO, Clarendon Press, Oxford 1936; magyar fordítása: ARISZTOTELÉSZ, *A természet* (ford. BOGNÁR, L.), L'Harmattan, Budapest 2010. *„A két koncepció különbsége azonban mégsem annyira radikális, mint első pillantásra hihetnénk: Ágoston időteóriája előfeltételezi a világ temporális változásainak realitását, Arisztotelész pedig a fizikai mozgást az idő szubsztrátumának, alapjának tartja, amiből csak akkor lesz idő, ha a lélek "számlálhatja" a mozgást. Ágoston elmélete eszerint egy olyan lehetőséget bont ki, amely Arisztotelész időteóriájában eleve benne rejlik."* BENE, L., *Bevezetés és szerkezeti vázlat Arisztotelész Fizikájának IV. 10-14. fejezetéhez*, in *Vulgo* 1 (1999/1), 83–87, 84.

[1038] Vö. *Confessiones*, XII,7,7–8,8 (CSEL 33, 314–315); uo. XII,12,15 (CSEL 33, 319–320)

[1039] Ld. uo. XII,9,9: *„...creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae..."* (CSEL 33, 316)

(*motus*),[1040] Isten örökkévalóságával szemben a dolgok változásának és eltérésének arányából meríti mértékét, amely leggyakrabban az emberi léptéket követi.[1041] Emiatt Isten lényegileg fölötte áll, sőt valamiképpen a lélek ereje alá is tartozik (*distensio animi*), mert ha nem is ő ad neki létet, hiszen a teremtésben adott valóság, de hármas dimenziójának ő ad lelkében konzisztenciát, vagyis emlékezünk a múltra, tapasztaljuk a jelent, és elővételezzük a jövőt.[1042]

A léleknek tehát egységesítő szerepe van, hiszen arra törekszik, hogy a múlt, a jelen és a jövő ismeretét szintetizálja, és így ezeket összefüggésükben átlássa. Ágoston ugyanakkor az idő vonatkozásában is tapasztalja a bűnök és zavaros változások miatti szétszóródást (*distentio*), amin csak Isten segítségével tud felülemelkedni, hogy belső életét rendben átlássa, és Istentől kapott hivatását kövesse (*intentio*).[1043] Azt is belátja, hogy az időbeliségnek a megismerésben megmutatkozó természetes korlátait a legösszeszedettebb ember sem képes úgy meghaladni, hogy megismerése hasonló legyen Istenéhez.[1044] Amíg ugyanis emberi lélek változásban és a részletek fokozatosságában ismer, addig Isten változatlanul átlátva mélységében az egészet.

1.2. A szellemi és anyagi teremtés a „kezdetben”

1.2.1. Ágoston fejtegetése

Miután az idő teremtményi közegének szentelte Ágoston a XI. könyv jelentős részét, áttér azután a XII. könyvben az ég és föld képében megjelenő anyagi közeg

---

[1040] Ld. uo. XI,23,29–25,31 (CSEL 33, 300–302); ARISTOTELES, *Physica*, IV,10,218b–11,219b. Az idő a nyugalomnak is mértéke (ld. uo. IV,12,221b).

[1041] Vö. *Confessiones*, XI,15,18–16,21: *„Et tamen, Domine, sentimus interualla temporum et comparamus sibimet et dicimus alia longiora et alia breuiora.”* (CSEL 33, 292–295); ARISTOTELES, *Physica*, IV,12,220a–220b.

[1042] Vö. *Confessiones*, XI,26,33: *„Inde mihi uisum est nihil esse aliud tempus quam distentionem: sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi.”* (CSEL 33, 304); uo. XI,27,34: *„Praeteriens enim tendebatur in aliquod spatium temporis, quo metiri posset, quoniam praesens nullum habet spatium.”* (CSEL 33, 304); uo. XI,27,36: *„In te, anime meus, tempora metior. … Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior.”* (CSEL 33, 306); uo. XI,28,37–38 (CSEL 33, 307–308). Arisztotelész is felveti a lélek és az idő kapcsolatát természettudományos alapon: amennyiben ugyanis az idő számosságban nyilvánul meg, szükségessé válik, hogy valaki számoljon, ami a világban nem lehet más, mint az értelmes lélek (vö. ARISTOTELES, *Physica*, IV,14,223a).

[1043] Vö. *Confessiones*, XI,29,39: *„… et a ueteribus diebus colligar sequens unum,* praeterita oblitus*, non in ea quae futura et transitura sunt, sed* in ea quae ante sunt *non distentus, sed* extentus*, non secundum distentionem,* sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae uocationis (vö. Fil 3,13–14)*…”* (CSEL 33, 314–315).

[1044] Ld. uo. XI,31,41 (CSEL 33, 309–310).

kérdésére, ahol a *Teremtés könyvé*nek első verseihez kapcsolódóan az exegézis mind konkrét, gyakorlati, mind pedig általános, elméleti kérdések is komolyabban a tárgyalásra kerülnek. Amit a teremtményi időbeliség kapcsán az emberi lélek megismerő képességének korlátairól általánosságban mondott, azt érvényesnek tekinti a *Szentírás* helyes megértésével kapcsolatban is.[1045] Ezt a nehézkességet a gyakorlatban jól szemlélteti a XII. könyv különféle értelmezéseket szintetizálni próbáló egyenetlen vonalvezetése, ami ellentétben áll nemcsak a XIII. könyv allegorikus értelmezésével, hanem annak magabiztosságot tükröző gördülékenységével.

A konkrét exegézis során Ágoston a XII. könyv nagy részében a Ter 1,1–2 fogalmi elemeinek lehetséges értelmezéseinek hitelességével, illetve önmagukban és egymással való összeegyeztethetőségéről beszél. Így ő maga alapvetően az eget a Zsolt 113B/115,16-ra hivatkozva kettős égnek tekinti,[1046] vagyis megkülönböztet egy tisztán szellemi, láthatatlan eget a fizikai, látható égtől, amiről a teremtéstörténet külön beszél (*firmamentum* – vö. Ter 1,6), és amit így anyagi természete alapján a Ter 1,1 „föld" fogalma alá is be lehet sorolni. Ezt a „földet" a Ter 1,2 leírása alapján kezdetben alaktalan ősanyagként határozza meg szerzőnk, ami mindenféle érzéki és szellemi meghatározottságot nélkülözött.[1047] Tehát ez a testek anyagi alapjaként nem szellemi módon jelent meg, mint az élet vagy az igazság, de nem is érzéki módon, mert a testi érzékek számára még nem volt hozzáférhető. Metafizikai értelemben léte már volt, de tiszta lehetőségként (*potentia pura*) „szinte semminek" (*paene nihil*) számított, ami alatt már semmi sem lehetett, és a formai változás, alakulás és mozgás hiánya miatt még időtlen volt.[1048] Ez tehát már nem a semmi (*nihil*), ami idegen lenne Istentől, és ez a megvalósulás előtti állapot előre mutat a formát nyert teremtmény Istentől való akarati elfordulásával szemben.[1049] Ebből az is következik, hogy metafizikailag csak a nem-létező, etikailag pedig csak az Istentől elforduló akarat azok, amelyek nem Istentől származnak, és így látható, anyagi és a láthatatlan, szellemi teremtés közös eredőjében a

[1045] Ld. uo. XII,1,1 (CSEL 33, 310–311).

[1046] Ld. uo. XII,2,2 (CSEL 33, 311); *Liber Psalmorum*, 113 (115),16: *„Caelum cæli Domino: terram autem dedit filiis hominum."*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 548.

[1047] Vö. *Confessiones*, XII,3,3–5,5 (CSEL 33, 311–312). A szellemi „égnek" és az anyagi „földnek" ez a megkülönbözetése a Ter 1,1-ben, valamint a teremtés lépcsőzetessége (káosz–kozmosz) a Ter 1,2 alapján platonikus, illetve órigenészi eredetre vallanak (vö. HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése* 103–108).

[1048] Ld. uo. XII,7,7: *„… unde fecisti* caelum et terram*, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esses."* (CSEL 33, 314); XII,8,8 (CSEL 33, 314–315).

[1049] Ld. uo. XII,11,11: *„… omnes naturas atque substantias, quae non sunt quod tu es et tamen sunt, tu fecisti: et hoc solum a te non est, quod non est; motusque uoluntatis a te, qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum es…"* (CSEL 33, 317).

metafizika és az etika összekapcsolódik. A kellő ütemben ugyanis Isten akaratának engedelmeskedve ebből az ősanyagból jött létre a fizikai világ. Az „ég" fogalma alatt Ágoston sajátosan a szintén semmiből teremtett tiszta, szellemi formákként megvalósuló lelki valóságokat, illetve világot érti, amit a szentek otthonaként, a mennyei Jeruzsálemmel (vö. Zsid 12,22–24; Jel 21) azonosít.[1050] Ez szintén időtlen, de nem az idő „előtt", illetve „alatt" áll, mint az ősanyag, hanem inkább az „idő fölött", mert Isten tökéletes szemlélésében rögzültek ezek a formák, így azok nem változnak.[1051] A szent angyalok ugyanis akaratukkal úgy irányulnak az Örök Létre, hogy saját létüket az úgy általjárja, mint tűz a vasat.[1052] Tehát a hangsúlyozottan nem időjelzésként vagy fizikai határként szereplő „Kezdetben" az örök Bölcsességet kell érteni,[1053] akiben Isten megteremtette a létben hozzá legközelebbi és tőle legtávolabbi valóságokat, amelyekben pedig teremtett bölcsessége (vö. Sir 1,4) eltérő módon nyilvánult meg.[1054] A hippói püspök tehát a teremtett bölcsesség által is megkülönbözteti a szellemi eget és a látható világot, mivel előbbi az, ami tökéletesen tükrözi Isten akaratát, vagyis tökéletes rendben engedelmeskednek neki, miközben az ősanyag *még* annyira alaktalan és rendezetlen, hogy az idő sem tud rajta nyomot hagyni. Az *„eget és a földet"* szélső pontokként értelmezve retorikai alakzatként (*merizmus*) közre tudnak fogni minden köztes teremtményt, és így kifejezik a szellemi és testi teremtmények összességét (*universa creatura*).[1055] Ez pedig exegetikailag azt eredményezi, hogy a Tyconius által is képviselt *recapitulatio* szabálya értelmében az *Első teremtéselbeszélés* további része a Ter 1,1 kibontásának, részletezésének tekinthető.[1056]

[1050] Ld. uo. XII,11,12–11,13 (CSEL 33, 317–318); uo. XII,15,19 (CSEL 33, 322.

[1051] Ld. uo. XII,9,9: *„…creatura est aliqua intellectualis, quamquam nequaquam tibi, Trinitati, coaeterna, particeps tamen aeternitatis tuae…"* (CSEL 33, 316)

[1052] Ld. uo. XII,15,21 (CSEL 33, 323–324). Órigenész a tűztől átizzított vas képét Krisztus (*praeexistens*) emberi lelkének az örök Igéhez való tökéletes odafordulására, és vele való egységére alkalmazta (vö. ORIGENES, *De principiis*, II,6,6 (SC 252, 320–323)).

[1053] Vö. *Confessiones*, XII,7,7: *„… in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo."* (CSEL 33, 314). Ez a felfogás Órigenész hatását mutatja (vö. HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése* 98–102). Ezt támasztja alá, hogy később Ágoston a nagy alexandriai exegéta mintájára külön is végigjárja a *„principium"* különböző értelmezési lehetőségeit, következetesen elutasítva a fizikai, időbeli értelmezéseket (vö. *Confessiones*, XII,28,39–29,40 (CSEL 33, 339–342)). Vö. ORIGENES, *Commentarium in Ioannem*, I,16,90–18,108 (SC 120), szerk. BLANC, C., Cerf, Paris 1966, 106–119; magyar fordítása: ÓRIGENÉSZ, *Kommentár János evangéliumához* (ford. SOMOS, R.), Kairosz, Budapest 2017.

[1054] Vö. *Confessiones*, XII,15,20 (CSEL 33, 322–323). A teremtett és teremtetlen bölcsesség viszonyára korábban Szent Atanáz alexandriai püspök is rávilágított a Péld 8,22 kapcsán az ariánusokkal folytatott vitájában (vö. ATHANASIUS ALEXANDRINUS, *Orationes adversus Arianos*, II,78–82 (SC 599), szerk. KANNENGIESSER, CH.–DÎNCĂ, L., Cerf, Paris 2019, 260–275).

[1055] Vö. *Confessiones*, XII,17,24 (CSEL 33, 322–323). Ezt a nézetet már korai kommentárjában is képviseli (vö. *De Genesi contra Manichaeos*, I,5,9 (CSEL 91, 75–76); HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése* 108–109).

[1056] Vö. TYCONIUS, *Liber Regularum*, Reg. VI (SC 488, 310–323).

1.2.2. Az eltérő értelmezések

Ágostonnak az írásmódjából az is kiderül, hogy saját értelmezése hitelességének védelmében lelkében folyamatosan vitában áll az igazsággal ellentmondókkal, akikkel szemben a *Bibliá*ból kiinduló logikus következtetések többszöri megismétlésével (*recapitulatio*) igyekszik érvelni.[1057] Az Ige mélységére hivatkozva ugyanis szerzőnk nyitottnak mutatkozik a szentírási szakaszok többféle lehetséges értelmezésére, ha a kinyilatkoztatott igazságok tágabb összefüggésben megállják a helyüket. Az Ige ellenségei így elsősorban azok, akik gőgös hozzáállásukban le akarják szűkíteni a szöveg tartalmát a saját kizárólagos értelmezésükre.[1058] Ez mutatkozik meg abban a visszaélésben, amikor a Szentlélek közlő tevékenységét korlátozva a szentíró egyedi szándékára (*sensus auctoris*) hivatkoznak, és így kifogást emelnek más lehetséges értelmezések hitelességével szemben. Tehát modern megfogalmazásban Isten a sugalmazás során nemcsak a kifejezőeszközök, hanem a közölni szándékolt dolgok terén is alkalmazkodott az emberi szerző körülményeihez. Ezt példázhatja Ágoston abban a felvetésben, hogy a zsidók földies gondolkodása miatt Mózes *csak* az anyagi valóságra vonatkozóan beszélt az égről és a földről (vö. Ter 1,1).[1059] Attól függetlenül, hogy a hippói püspök más elméletekkel együtt ez utóbbit is elfogadhatónak tekinti, a kijelentés teljes és kizárólagos értelmezéseként mégsem hajlandó elismerni.

1.3. Az eltérő értelmezések megítélése és egységesítése

1.3.1. Az alapvető kritériumok: az igazság és a szeretet

Az igazság keresésének útján mindenképpen felül kell tudni emelkedni különféle értelmezésekből fakadó vitákon. Ennek érdekében a kutatói véleményeket alá kell vetni az exegézis céljaként is értelmezett szeretet alapszabályának. Miként a *Szentírás*, úgy az annak megértésére irányuló emberi igyekezet is a teljes ember épülésében találja meg

[1057] Vö. *Confessiones*, XII,15,18 (CSEL 33, 292–293). Tehát valamiképpen találkozik a tyconiusi exegetikai és az ágostoni retorikai *recapitulatio*.
[1058] Ld. uo. XII,14,17 (CSEL 33, 320–321).
[1059] Ld. uo. XII,17,24 (CSEL 33, 325–326). Szent Ambrus is Nagy Szent Vazul nyomán ezt a véleményt képviselte (vö. HEIDL, GY., *Szent Ágoston megtérése* 110–111). Itt máskülönben az első versekben előforduló különféle kifejezések eltérő – anyagra vagy szellemre, illetve kezdeti vagy végső állapotra vonatkozó – értelmezési lehetőségeiről van szó (ld. uo. XII,17,25–26 (CSEL 33, 326–327); uo. XII,20,29–21,30 (CSEL 33, 329–331).

értelmét. Szerzőnk itt is a szeretet kettős parancsára, mint az egész kinyilatkoztatás szívére hivatkozik, valamint a 1Tim 1,5-re, amire a *DDCh* I. könyvének végén az isteni erények kapcsán is hivatkozott.[1060] A különféle értelmezéseket az igazság és a szeretet egységesíti, miközben törekszünk megközelíteni a szentíró szándékát, hiszen az általa képviselt jelentést tekintélyileg igaznak ismerjük el. A szöveg sugalmazottsága alapján nem feltételezzük róla, hogy téves dolgot közölt volna írásával, így szándékához igazodni biztonságot jelent. Mégsem jelent problémát Ágoston szerint, ha a kutató őszinte keresése során olyan igazság és oly módon tárul fel, aminek közlése nem biztos, hogy az emberi szerzőnek eredetileg szándékában állott. Ugyanis az eredeti szándék és az olvasó értelmezése csakis az Igazságban találkozhat, éppen ezért az újabb *recapitulatio*-jában nyilvánvaló igazságokat közöl az anaforikus *„verum est”* bevezetéssel.[1061] Ezeket az igazságokat belső, lelki látással (*interior oculus*) felismerheti a szöveg mögött az olvasó, mégpedig úgy, hogy az egyes olvasatokban különböző mértékben találnak visszhangra és megerősítésre.[1062] Talán nem véletlen, hogy a platonikus ihletésű szellemi látás (*oculus mentis*) szükségességére a *DDCh*-ban a szó szerinti jelentéshez való túlzó ragaszkodás kapcsán hívta fel szerzőnk a figyelmet.[1063] A fontos az, hogy az egyes részleges értelmezések általánosan kötelező, lényegi igazságokban konvergálnak, például abban, hogy nincs semmi, amit nem Isten teremtett volna, még akkor sem, ha a szöveg valaminek a konkrét keletkezését nem említi.[1064]

1.3.2. A *sensus auctoris*-érv felfüggesztése

A hippói püspök ezek alapján tehát az exegézissel kapcsolatos nézeteltéréseknek (*dissensiones*) két eltérő formájáról beszél: az első valaminek az igazságát, a másik a közlő szándékát érinti.[1065] Ezzel a sorrenddel szerzőnk rangbeli sorrendet is megállapított, hiszen a másodiknak benne kell lennie az elsőben, aminek alá is rendelődik. Az első

[1060] Ld. uo. XII,18,27 (CSEL 33, 327–328); *De doctrina christiana*, I,39,43–40,44 (CCSL 32, 31–32).
[1061] Vö. *Confessiones*, XII,19,28 (CSEL 33, 328–329).
[1062] Ld. uo. XII,20,29: *„Ex his omnibus ueris, de quibus non dubitant, quorum interiori oculo talia uidere donasti et qui Moysen, famulum tuum, in spiritu ueritatis locutum esse immobiliter credunt…”* (CSEL 33, 329).
[1063] Vö. *De doctrina christiana*, III,5,9 (CCSL 32, 83); PLATO, *Respublica*, VII,540a, in *Platonis Opera*, vol. 4.
[1064] Vö. *Confessiones*, XII,22,31 (CSEL 33, 331–333).
[1065] Ld. uo. XII,23,32: „*… duo uideo dissensionum genera oboriri posse, cum aliquid a nuntiis ueracibus per signa enuntiatur, unum, si de ueritate rerum, alterum, si de ipsius qui enuntiat uoluntate dissensio est.”* (CSEL 33, 333).

ugyanis magára az igazságra, a második a szentíró tekintélyére vonatkozik, aminek viszont az igazságon kell nyugodnia. Továbbá, mivel több igaz magyarázat is fölmerülhet egy-egy szakasz kapcsán, megkérdőjelezhető, hogy pontosan azt ragadta-e meg az olvasó, amire az író eredetileg gondolt. A *Szentírás* mélységeiből előtörő igazságokhoz ugyanis közvetlenebb hozzáférésünk van, mint az író lelkéhez. Előbbi megítélése ugyanis objektívnak, utóbbié pedig szubjektívnak tekinthető. Ezért a hippói püspök az igazi tudományosság nevében hatályon kívül helyezi az önmagában az emberi szerző szándékára való hivatkozást, hiszen az igazság tartományán belül bármire gondolhatott az írás során.[1066]

Az igazi tudással ellenkezik az a vakmerőség (*temeritas*), amivel az olvasó egyetlen értelmezést szentesít a szerző szándékára hivatkozva, de az a gőg is (*superbia*), ami önző módon a saját értelmezésnek ilyen úton történő érvényesítésére és kiterjesztésére irányul más, egyébként igaz felismerések háttérbe szorítása árán is.[1067] Az ilyen ember ugyanis jobban szereti a saját véleményét az igazságnál, amire így tökéletlenül törekszik, és emiatt soha nem birtokolhat úgy, mint ahogyan abban tetszeleg. A kisajátítás tehát hazugságot eredményez, mert elválaszt a közös jótól, Istentől, aki maga az Igazság.[1068] Az igazság elérésének feltétele ezzel szemben az alázat és a szeretet, amely hajlandó benne mint a közös élvezet tárgyában, másokkal is osztozni és közösségre lépni.

1.3.3. A *Szentírás* közlésének közvetlensége és mélysége

A kinyilatkoztatás igazsága a szeretetben tárul fel: ahol nincs szeretet, ott az igazság is hiányt szenved. Az exegézis során a közös nevezőnek, a végső Igazságnak megtalálásához szeretetre van szükség, és a sok lehetséges igaz megállapítás között általa léphetünk kapcsolatba a szentíróval: eszerint minden szentírónak a szeretet kettős parancsa szerint kellett gondolkodnia.[1069] Ágoston a felebaráti szeretet mércéjével ítéli meg az emberi szerzőket: nem feltételezi róluk, hogy kevesebb ajándékot kaptak Istentől, mint amit a maga számára kívánt volna az ő helyzetükben. Ez az ajándék pedig végső

[1066] Ld. uo. XII,24,33 (CSEL 33, 333–334).
[1067] Ld. uo. XII,25,34 (CSEL 33, 334–335). A vakmerőséggel kapcsolatban ld. korábban uo. XI,2,3 (CSEL 33, 281).
[1068] Ld. uo. XII,25,34: *„… ueritas tua nec mea est nec illius aut illius, sed omnium nostrum, quos ad eius communionem publice uocas, terribiliter admonens nos, ut eam nolimus habere priuatam, ne priuemur ea. Nam quisquis id, quod tu omnibus ad fruendum proponis, sibi proprie uindicat et suum uult esse quod omnium est, a communi propellitur ad sua, hoc est a ueritate ad mendacium."* (CSEL 33, 335).
[1069] Ld. uo. XII,25,35 (CSEL 33, 335–336).

soron a szentírók önzetlen szeretete, amely nélkül nem írtak volna mások okulására. Ugyanebben a szeretetben arra kellett törekedniük, hogy a leírtak révén ne korlátozzák, hanem inkább elősegítsék a bennük foglalt igazságok mélyebb megértését, mindazok szívében, akik azt a későbbiekben olvassák. Emberileg tehát elsősorban arra ügyeltek, hogy a betű szerinti értelemből kiindulva ne hiányozzék semmi ahhoz, ami az Isten Lelke által leggazdagabban közölt igazságok felismeréséhez szükséges.[1070] Ágoston szerint magának a *Bibliá*nak a sokszor tömör megfogalmazása nagyobb hatásfokot ér el az igazság közlésében, ugyanakkor nemcsak igaz ismereteket közöl, hanem azoknak az alázat révén történő gyümölcsöző befogadásra is meg akar tanítani.[1071] Aki járatosabb már a *Szentírás*ban, az nem keresi kevélyen rajta kívül az igazságot, mert a benne fellelhető Igazság átfog minden teret és időt.[1072]

Végső soron ez az Igazság hozza egységbe az exegézis során felmerülő különböző igaz megállapításokat, ehhez viszont elengedhetetlen, hogy a kutató a szeretet alapszabályával viszonyuljon a bibliai közlésekhez.[1073] Ágoston a Ter 1,1-ben szereplő „kezdet" különféle értelmezései kapcsán például *megvallja*, hogy az anyagias magyarázatokon kívül a többit elfogadhatónak tartja. Az exegetikai fejtegetést mintegy lezárva – hasonlóan a *DDCh* könyveinek befejezéséhez – azzal konstatálja a rövid bibliai szakasz szerteágazó fejtegetését, hogy a *„kezdet"* magyarázatával és a szeretet parancsának jegyében megadta a bátorítást egyszerűbb olvasóinak is ahhoz, hogy foglalkozzanak Isten igéjével.

1.3.4. A *sensus auctoris* kiterjesztése és alárendelése az Igazságnak

A XII. könyv záró részében, ugyanakkor még a későbbiekre nézve fontos hermeneutikai szempontra hívja fel a figyelmet Ágoston: amikor *a kinyilatkoztató Isten kegyelméből* és *Szentlélekkel eltelve* a szentírók az írás megbízatásának eleget tettek, akkor az egyszerű kifejezésforma ellenére az igazság és a lelki haszon szempontjából legkiemelkedőbb értelmet tartották szemük előtt.[1074] Tehát az emberi szerzőt az igazság

[1070] Ld. uo. XII,26,36 (CSEL 33, 336–337).
[1071] Ld. uo. XII,27,37 (CSEL 33, 337–338).
[1072] Ld. uo. XII,28,38 (CSEL 33, 338–339).
[1073] Ld. uo. XII,30,41: *„In hac diuersitate sententiarum uerarum concordiam pariat ipsa ueritas, et Deus noster misereatur nostri, ut legitime lege utamur, praecepti fine, pura caritate."* (CSEL 33, 342).
[1074] Ld. uo. XII,30,41: *„… eundemque famulum tuum, scripturae huius dispensatorem, Spiritu tuo plenum, ita honoremus, ut hoc eum te reuelante, cum haec scriberet, attendisse credamus, quod in eis maxime et luce ueritatis et fruge utilitatis excellit."* (CSEL 33, 342).

és annak őszinte keresői iránti szeretet motiválta, hogy ki-ki lelki képességei alapján gyarapodjon benne. Ágoston tehát nem akarja a modern szövegkritikához hasonlóan leszűkíteni, hogy emberi tapasztalatai alapján mire gondolhatott a szentíró és mire nem, hanem a leíratót Szentlélekben inkább ki akarja terjeszteni az Igazság horizontjára, amivel – *ad absurdum* – a legelvontabb értelmezést is bizalommal szerzői szándéknak vehetjük. Így a modern – „analitikus" – felfogáshoz képest közvetlenebb, az igazság Teljességének fényében történő – „szintetikus" – sugalmazást, és valamiféle krisztológiai jellegű, a Lélek és a szentíró szándékában mutatkozó *kölcsönös állíthatóság*ot képviseli Ágoston: amit látott a Szentlélek, azt láthatta lelkében az emberi szerző is.[1075] Ahogyan a világ benne volt a *„Kezdetben"*, úgy a szentíró is Isten kegyelme folytán az Igazságban. A szöveg és annak értelme viszonylatában pedig a hippói püspök azt mondja, hogy sokak értelméhez igazíthat Isten valamit az igazságban, viszont egy kutató lélek sem állíthatja, hogy az igazság az ő értelmezéséhez igazodik; emiatt nem is cselekedhet úgy, hogy magához igazít kijelentéseket.

Tehát mind az emberi szerző, mind az olvasó szava fölött tekintélyként ott magasodik az egységre vívő Igazság, ami és aki a lélek tápláléka.[1076] Amennyiben pedig a *Szentírás* ennek az Igazságban való növelésnek kiváltságos eszköze, az azt közvetítő hitet legjobban megragadó és kifejező magyarázat tekinthető a leghitelesebbnek. Az emberi szerzővel együtt tehát az olvasónak is benne kell lennie, élnie a tiszta hit révén az Igazságban, ami elvezet annak szemléletére. A zavart a lélekben hordozott hamisság okozza, ami gátat vett a végső soron és alapvetően isteni közlés érvényesülésének. Az igaz értelem felfedezéséhez a kutatónak is a mennyei haza felé kell törekednie, ahol a tökéletes szemlélet békében megvalósul a földi zarándoklás ziláltságát követően.[1077]

[1075] Ld. uo. XII,31,42: *„Et si quid tertium et si quid quartum et si quid omnino aliud uerum quispiam in his uerbis uidet, cur non illa omnia uidisse credatur, per quem Deus unus sacras litteras uera et diuersa uisuris multorum sensibus temperauit? … Sensit ille omnino in his uerbis atque cogitauit, cum ea scriberet, quidquid hic ueri potuimus inuenire et quidquid nos non potuimus aut nondum potuimus et tamen in eis inueniri potest."* (CSEL 33, 343). Ágoston a *communicatio idiomatum* tételének fontos képviselője Nyugaton az V–VII. sz.-i krisztológiai vitákat megelőzően (vö. *Epistula CLXIX*, 2,8 (CSEL 44, 611–622, 617)). Eszerint a Fiú-Logosz örök személye a megtestesüléskor úgy egyesítette isteni természetével a felvett emberit, hogy a változatlanul megmaradó két természet személyi egysége (*unio hypostatica*) következtében sajátos jellemzőik és kifejtett működésük kölcsönösen átfedésbe kerülnek egymással; vagyis amit az egyik természet nem birtokolt, a másik révén birtokolta, és fordítva. A tan eredetében visszanyúlik Órigenészre (vö. ORIGENES, *De principiis*, II,6,3 (SC 252, 314–317)).

[1076] Vö. *Confessiones*, XII,32,43 (CSEL 33, 343–344).

[1077] Ld. uo. XII,16,23 (CSEL 33, 324–325).

2. Az *Első teremtéselbeszélés* allegorikus értelmezése

A különböző értelmezések érvénye kapcsán előzőleg mondottak fényében, és miként a XII. könyv végén előkészítette, Ágoston a XIII. könyvben újbóli nekifutásra személyes hitvallásaként (*confessio*) az *Első teremtéselbeszélés* egy eredeti, allegorikus magyarázatát közöli.[1078] Ez nem más, mint az üdvtörténet egész folyamatának átelmélkedése a teremtés rövid, de átfogó és kerek, nyelvi elemeiben pedig gazdag leírása alapján. Szerzőnk értelmében ez a lelki értelmezés felelt meg leginkább a Szentléleknek mind a történelemben, mind pedig a kinyilatkoztatás folyamatában játszott átfogó és egységesítő szerepének, amely az Egyház életében teljesedik be.[1079] A magyarázat egyetemes érvényét, időtlenségét és tartalmi elemeinek dinamizmusát a leginkább azzal jelzi a szerző, hogy elhagyja a teremtés napjainak említését az egyes tartalmak tárgyalása során.

2.1. A teremtés belső dinamizmusa

2.1.1. A szellemi magasabbrendűsége

Mielőtt a hippói püspök belekezdene az exegézisbe, alázattal megvallja elégtelenségét, és egyúttal Istenre is rábízza magát és vállalkozását.[1080] Miként azt a teremtéssel kapcsolatban később is hangsúlyozza, nem Istennek van szüksége ránk, hanem nekünk Őrá, akiből létünk forrásozik, és akiben célba ér. Ezt az érdemtelenséget kiterjeszti a teremtés egészére: a lét jóságánál fogva jónak alkotott minden létező még jobbá lehet.[1081] A lét hierarchiáján belül megkülönbözteti eredetében a szellemit az anyagitól, kibontakozásában az alaktalant az alakot nyerttől.

Mivel a szellemi felülmúlja az anyagit, Ágoston – úgy tűnik – előnyben részesíti az allegorikus, átvitt értelmet a pusztán tényszerű leírással szemben: az „anyag" mintha így magasabb rendű, „szellemi formát" nyerne. A hippói püspök tehát feljogosítva érzi magát, hogy szellemileg értelmezze a teremtéselbeszélés elemeit. A szellemi teremtmény alaktalanságát a „sötét örvény" (*abyssus*) fejezik ki, amire az isteni Ige „világosságként"

[1078] Ld. uo. XIII,12,13: *„Procede in confessione, fides mea…"* (CSEL 33, 353–354).
[1079] Vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 343.
[1080] Vö. *Confessiones*, XIII,1,1 (CSEL 33, 344–345).
[1081] Ld. uo. XIII,2,2 (CSEL 33, 345–346).

rávilágít, hogy értelmes létezőként maga is világosság legyen. Tehát a szellemi teremtmény Teremtőtől való elfordulásában (*aversio*) és az Őhozzá való visszafordulásban (*conversio*) bontakozik ki az üdvösségtörténet, amelynek célja és megvalósulása az örök Világosság boldog életet jelentő szemléletében áll a Lélek nyugalmat adó jelenlétében.[1082] Ennek a folyamatnak indítéka Isten részéről nem a szükség (*non ex indigentia*), hanem saját jóságának teljessége (*ex plenitudine bonitatis*) és a teremtmények léte és tökéletesedése feletti öröm (*gaudium*), akik így részesedhetnek az Ő saját hiánytalan, boldog életéből.[1083]

2.1.2. Teremtés a Szentlélek vonzásában

Ez az élet a Szentháromság közösségében áll fenn öröktől fogva, aki rejtetten megjelenik a Ter, 1,1–2 verseiben mint Atyaisten (*Deus*), mint az Ő „kezdet" szóban (*in principio*) megmutatkozó Bölcsessége, végül mint az Ő vizek fölött lebegő Lelke (*spiritus Dei*).[1084] Ehhez a lebegéshez szerzőnk a fizikai-térbeli meghatározást meghaladó szellemi tartalmat csatol, ami nem más, mint a tudományokat meghaladó szeretet (*amor*) felemelő ereje. Az értelmes teremtmények saját tehetetlenségükben elmerülnének az érzelmekben (*affectus*), szenvedélyekben (*amores*) és a tisztátalanságban (*immunditia*), ha Isten szentsége (*sanctitas*) fel nem emelné őket.[1085] Az angyalok és az emberek bukás (*defluxus*) utáni állapotát kifejező sötét mélységgel szemben ellenpólust teremt a Lélek változatlan világossága, amelyben mint mennyei Városban (*caelestis civitas*) engedelmességben megtalálhatja nyugalmát a szellemi teremtmények sokasága.[1086]

Az igazi boldog élet tehát csak Istennel való szeretetközösségben valósulhat meg. Ezt a szeretetet, ami szellemi súlypontot képez, és vonzza felfelé, nyugalmi állapota felé a szellemi teremtményeket, személyként fejezi ki a vizek felett lebegő Szentlélek. Ágoston itt fizikai megfigyelésekre támaszkodik, annak alátámasztásában, hogy egy „súly" (*pondus*), vagyis test felfelé is törekedhet, ahol nyugalmi állapotba kerül.[1087]

[1082] Ld. uo. XIII,2,3–3,4 (CSEL 33, 346–347).
[1083] Ld. uo. XIII,4,5 (CSEL 33, 347–348).
[1084] Ld. uo. XIII,5,6 (CSEL 33, 348–349).
[1085] Ld. uo. XIII,6,7–7,8 (CSEL 33, 349–350).
[1086] Ld. uo. XIII,8,9 (CSEL 33, 350–351).
[1087] Ld. uo. XIII,9,10: *„Pondus meum amor meus…"* (CSEL 33, 351–352); uo. V,4,7: *„…dubitare stultum est, quin utique melior sit quam mensor caeli et numerator siderum et pensor elementorum et neglegens tui, qui* omnia in mensura et numero et pondere disposuisti (vö. Bölcs 11,21)*"* (CSEL 33, 351–352) A Bölcs 11,21-ben Ágoston egy Szentháromságra történő utalást lát, ami alapján a „súlyt" a szeretettel, illetve magával a Szentlélekkel azonosítja (vö. *Liber Sapientiae*, 11,21: *„Sed et sine his uno spiritu poterant occidi*

Ahogyan a súly egy testi létező természetes törekvését fejezi ki, úgy a lélek súlya a természetfeletti hivatást, amely csak Istenben találja meg beteljesedését, aki változatlan világosság a változó dolgok felett. Szerzőnk a szent angyalok eredetére nézve is feltételezi az odafordulás szükségességét, ami az ember számára a megtérés anyagi és időbeli keretei között kell, hogy kibontakozzon.[1088] Az ember természetfeletti hivatása visszatükröződik lelkének eredetében, ami a létezés (*esse*), a megismerés (*nosse*) és az akarás (*velle*) elválaszthatatlan egységében egyúttal utal Isten szentháromságos valóságára is.[1089] Miként a szellemi teremtmények Istenre irányítottsága és Isten közösségi valósága megnyilvánul már a teremtés kezdeteinél, úgy kifejezésre jut minden egyes hívőnek a Szentháromság nevére történő keresztelésénél is, amikor új életet nyer Krisztusban.[1090]

A hippói püspök így a Ter 1,1 alapján beszél az Egyház eredetéről is, melynek a „mennyel" és a „földdel" jelzett szellemi és testi tagjai (*homines spiritales et carnales*) a „Kezdetben", vagyis Krisztusban léteznek, akinek tanítása által alakot kapott (*forma doctrinae* – vö. Ter 1,2a).[1091] Mivel azonban az ember nem maradt meg szilárdan az Igében, a bűn következtében sötét mélységbe jutott (vö. Ter 1,2b), a Szentlélek irgalma folytán viszont a bűnbánat által visszatérhet a világosságba (vö. Ter 1,3), így világosságként hasonlóvá válhat Krisztushoz (vö. Ef 5,8).

2.2. A teremtés mozzanatainak lelki magyarázata

2.2.1. A *Szentírás* mint vízválasztó

Az üdvtörténet megvalósulásának folyamatát bontja ki szerzőnk előbb a káoszelemek, később pedig a teremtés mozzanatainak értelmezésével, amelynél

---

persecutionem passi ab ipsis factis suis, et dispersi per spiritum virtutis tuae: sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.", in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 611; LA BONNARDIÈRE, A.M., *Biblia Augustiniana. A.T. Le livre de la Sagesse*, Études augustiniennes, Paris 1970, 90-98; BEIERWALTES, W., *Augustins Interpretation von Sapientia 11,21*, in *Revue des Études Augustiniennes* 15 (1969/1-2), 51–61, 58–61). Ugyanakkor semleges alakként a „súly" a hamis szeretetet és az Istentől elvonó nehézkességet is jelenti (vö. *Confessiones*, X,4,5: *„… et orare pro me, cum audierint, quantum retarder pondere meo?"* (CSEL 33, 229)).

[1088] Ld. uo. XIII,10,11 (CSEL 33, 352).

[1089] Ld. uo. XIII,11,12 (CSEL 33, 352–353); Későbbi reflexiójában Ágoston igenevek helyett főnévvel jelöli a szellemi fakultásokat (*memoria*, *intelligentia*, *voluntas*), és a létezést (*esse*) az Atya személye kapcsán lecseréli az emlékezetre (*memoria*), mivel a létezést a Háromban közös, egy isteni lényegre vonatkoztatja (*una vita, una mens, una essentia*) (vö. *De Trinitate*, X,11,17–18 (CCSL 50, 329–331). Erről a pszichológiai megközelítésről beszámol 415-ben Evodiushoz, püspök-barátjához († 324 körül) írt levelében (vö. *Epistula CLXIX*, 2,6 (CSEL 44, 615–616)).

[1090] Vö. *Confessiones*, XIII,12,13 (CSEL 33, 353–354).

[1091] Vö. FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions* 35.

előszeretettel alkalmazza a *„Szentírást a Szentírással”* való értelmezés módszerét. Így a „mélység” (*abyssus*) előbb Isten ítéletét (vö. Zsolt 35/36,7), utóbb pedig az *„örvény örvényt hív elő”* zsoltárvers alapján (vö. Zsolt 41/42,8) a magasabb és alacsonyabb lelki szinten álló „lelki” és „testi”, illetve a Szentlélekben vezető és vezetett keresztényeket jelöli.[1092] Ők ugyanis a földön változások közepette hitben és reményben járnak, és ebben az állapotban lelki világosságuk alapján egyedül Isten tudja megkülönböztetni őket, ahogyan Ő megalkotta a nappalt és az éjszakát (vö. Ter 1,4–5).[1093]

A látható ég boltozatát (*firmamentum*) a *Szentírás*sal azonosítja Ágoston, mint ami tekintélyként magasodik a föld fölé, és takarja be az embereket (vö. Ter 1,6–8).[1094] A felhővel (*nubilum*) borított, illetve változó áttetszőségű égbolt pedig az értelem feltárásának nehézségeire emlékezteti a szerzőt, amely pedagógiai eszközként megtöri az ember gőgös hozzáállását a tartalomhoz.[1095] Ennek megfelelően nincs szükségük azoknak a *Szentírás*ra, akik a felső vizekhez hasonlóan mentesültek a földi romlástól, hiszen az idők betűi nélkül szemlélik a változatlan Isten arcát. Bár *„az Úr igéje örökké megmarad”* (vö. Iz 40,8), és Isten megismerése meg nem szűnhet a boldog életben sem,[1096] a *Biblia* iránymutatására itt a földön addig van szükség, amíg az ég a könyvhöz hasonlóan fel nem göngyölődik (vö. Iz 34,4).[1097] Ezzel pedig a hippói püspök megerősíti, amit a *DDCh*-ban az isteni erények elsajátítása kapcsán a bibliai könyvek átmeneti és némileg viszonylagos szükségességéről mondott.[1098]

2.2.2. A letisztult vágyak gyümölcsei: tudás és szolgálat

Szerzőnk folytatva az allegorikus értelmezést az összegyűjtött keserű vizek (*amaricans societas maris*) tengerét a zavaros és gyakran gonosz emberi vágyakkal azonosítja, amelyeknek gátat szab a szárazföldként belőlük kiemelkedő és Istenre

[1092] Vö. *Confessiones*, XIII,12,13–13,14 (CSEL 33, 353–356); *Liber Psalmorum*, 35 (36),7: *„Iustitia tua sicut montes Dei: iudicia tua abyssus multa.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 504; *Liber Psalmorum*, 41 (42),8: *„Abyssus abyssum invocat, in voce cataractarum tuarum.”*, in *Biblia Sacra Vulgatae editionis*, 508.
[1093] Vö. *Confessiones*, XIII,14,15 (CSEL 33, 356–357).
[1094] Ld. uo. XIII,15,16 (CSEL 33, 357). Szerzőnk már korai magyarázatában is tulajdonít a látható égboltnak közvetítő szerepet, amint a szellemi valóságok szépségét anyagilag tükrözi (vö. *De Genesi contra Manichaeos*, I,11,17: *„Cum enim sit caelum corpus pulcherrimum, omnis invisibilis creatura excedit etiam pulchritudinem caeli…”* (CSEL 91, 83)).
[1095] Vö. *Confessiones*, XIII,15,17–15,18 (CSEL 33, 357–359).
[1096] Ld. uo. XIII,16,19 (CSEL 33, 359).
[1097] Ld. uo. XIII,15,16 (CSEL 33, 357).
[1098] Vö. *De doctrina christiana*, I,39,43 (CCSL 32, 31).

szomjazó talapzat (vö. Ter 1,9–10).[1099] Ehhez az ember részéről szükséges, hogy távolítsa el a gonosz gondolatokat (vö. Iz 1,16), és a parancsolatokat megtartva tartsa távol magát a vétkek keserűségétől.[1100] A letisztult vágyakat fejezik ki a belőlük előtörő édesvizű forrás (*dulcis fons*), ami megöntözi és termékennyé teszi a földet, ami így nemcsak jelentéktelen füveket, hanem fákat is sarjaszt, amelyeknek árnyéka enyhet ad a szenvedőknek, gyümölcsei pedig az irgalmasság cselekedetei (vö. Ter 1,11–12).[1101] Bő termést úgy hozhat az ember, ha kitépi a fösvénység konkolyait (vö. Mt 13,7), ahogyan a jó Mester a gazdag ifjútól kérte (vö. Mt 19,21–22).[1102]

A földön termő gyümölcsöktől Ágoston azután – eléggé körülményes úton – eljut az égitestek magyarázatáig (vö. Ter 1,14–18): a földön végbevitt jócselekedetekből világosság fakad a földön (*temporaria lux* – vö. Mt 5,14–16), ami rokon a *Szentírás*on átragyogó élet Igéjének (*Verbum vitae superius*) világosságával (vö. Jn 8,12), aminek boldogító szemlélete felé az igaz lelkeknek törekedniük kell.[1103] Ennek a hitvalló életből fakad egyfelől egy természetfeletti tudás, amivel el tudják választani Istenhez hasonlóan a szellemiket az érzékiektől, mint a nappalt az éjszakától (vö. Ter 1,4), a régieket az újtól (vö. 2Kor 5,17), másfelől pedig szolgálat, mivel tanúságtételük által láthatóvá teszik a nekik juttatott kegyelmeket, melyekkel elvezethetnek másokat a változó időkön át az örök életre.[1104]

A tanúságtétel tehát a hitben Isten felé törekvő élet jócselekedeteivel kezdődik és a beszédben teljesedik be, ami magát Krisztust, az Igét hirdeti. Így jelölheti a „nagyobbik világító” (*luminare maius*) a bölcsesség beszédét (*sermo sapientiae*), a „kisebbik világító” (*luminare minus*) a tudomány beszédét (*sermo scientiae*) *„ugyanabban a Lélekben”*, a „csillagok” (*stellae*) pedig a többi lelki adományt (vö. 1Kor 12,8–10).[1105] A Lélek kiáradása és működése révén maguk a hívek is „világítókká” válnak, miként azt Ágoston a pünkösdi történések nyomán az apostolok világraszóló küldetésével igazolja.[1106] A hippói püspök ugyanakkor szembeállítja a tudományok Holdhoz (*luna*) hasonló változékonyságát az örök Bölcsesség változatlanságával, és egyúttal felhívja a figyelmet arra, amit a *DDCh*-ban már több soron is leszögezett, nevezetesen azt, hogy önmagában

[1099] Vö. *Confessiones*, XIII,17,20 (CSEL 33, 359–360).
[1100] Ld. uo. XIII,19,24 (CSEL 33, 363–364).
[1101] Ld. uo. XIII,17,21 (CSEL 33, 360).
[1102] Ld. uo. XIII,19,24 (CSEL 33, 363–364).
[1103] Ld. uo. XIII,18,22 (CSEL 33, 361–362).
[1104] Ld. uo.; XIII,19,24–25 (CSEL 33, 363–365).
[1105] Ld. uo. XIII,18,23 (CSEL 33, 362–363).
[1106] Ld. uo. XIII,19,25 (CSEL 33, 364–365).

minden tudomány céltalan és meddő.[1107] Az örök Bölcsesség művein keresztül történő kutatása annak Napéhoz (*sol*) hasonló közvetlen szemléletre hívatott az embert fölkészíteni, amiből következik, hogy az ember nem elégedhet meg a „Hold és a csillagok" által nyújtott fénnyel.

2.2.3. A beavatás szentségei

Az *Első teremtéselbeszélés* képi magyarázatát folytatva Ágoston áttér a különböző állatok értelmezésére (vö. Ter 1,20–25). A vízi lényeket (*reptilia*) a beavatás szentségeinek szentek révén a népek között – a világ vízzel kifejezett ellenállása ellenére – történő terjedésével azonosítja, nagy halakat (*coeti*) a szentségek között (*inter haec*) végbemenő nagy csodákat, míg a madarakat (*volatilia*) az Ige hirdetőivel és gyors terjedésével a *Szentírás* „boltozatához" közel.[1108] A két szélső pont, az „ég" madaraival és a „vizek" élőlényeikkel kapcsolatban állnak egymással: a hit igazságai ugyanis szilárdak, de érzékelhető megvalósulásuk a földön sokféle módon és szorongatottságban történik.[1109]

A testileg és érzékileg megragadható csodajelekre és titokzatos beszédekre a bűn miatt az érzékek keserű tengerébe merülő népek miatt volt szükség.[1110] A szárazföldi állatok így a keresztségben megújult, az érzékiektől elszakadó, hitből élő embert fejezik ki, aki már nem rendkívüli szavak és jelek után epekedik (vö. 1Kor 1,22). A szentségi újjászületés után ugyanakkor a hívőnek továbbra is szüksége van bizonyosságként *„a mélységből felemelkedett Halra"*, vagyis a halálból feltámadt Úrra, aki az eucharisztikus lakomában táplálja az új életet.[1111] Érdekes módon a hal (*piscis*) képének értelmezésénél szerzőnk keresztény hagyományelemre asszociál.[1112] A „szárazföldön élve" a hívőnek

---

[1107] Ld. uo. XIII,18,23: *„*Sermo *autem* scientiae*, qua continentur omnia sacramenta* (vö. 1Kor 13,2)*, quae uariantur temporibus tamquam luna, et ceterae notitiae donorum, quae deinceps tamquam stellae commemorata sunt, quantum differunt ab illo candore sapientiae, quo gaudet praedictus dies, tantum in principio noctis sunt."* (CSEL 33, 362); XIII,19,25 (CSEL 33, 364–365); *De doctrina christiana*, II,7,9–11 (CCSL 32, 36–38).

[1108] Vö. *Confessiones*, XIII,20,26: *„Repserunt enim sacramenta tua, Deus, per opera sanctorum tuorum inter medios fluctus temptationum saeculi ad imbuendas gentes nomine tuo in baptismo tuo. Et inter haec facta sunt magnalia mirabilia tamquam coeti grandes et uoces nuntiorum tuorum uolantes super terram iuxta firmamentum libri tui praeposito illo sibi ad auctoritatem, sub quo uolitarent, quocumque irent."* (CSEL 33, 365); uo. XIII,27,42. (CSEL 33, 380).

[1109] Ld. uo. XIII,20,26–27 (CSEL 33, 365–366).

[1110] Ld. uo. XIII,20,28 (CSEL 33, 366).

[1111] Ld. uo. XIII,21,29 (CSEL 33, 366–367).

[1112] Ágoston a hallal a korai egyház szimbólumrendszerére támaszkodik, vagyis egyrészt a Krisztusba vetett hitet kifejező, görögül halat jelentő ΙΧΘΥΣ akrosztichonra: Ι(ησοῦς) Χ(ριστός) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτήρ); másrészt az Eucharisztia vételére tett rejtett utalásra, mely leginkább Aberkiosz II. sz.-i hierapoliszi

továbbra is a megtisztulás útján kell járnia, és óvakodnia kell a kevélységtől, az érzékiségtől és hamis tudománytól, amely bűnös szenvedélyek állatok különböző csoportjainak képében (*bestiae*, *pecora*, *serpentes* – vö. Ter 1,24) mutatkoznak meg.[1113] Ha az önmegtagadás evangéliumi útját követi, akkor ezek az „állatok" megszelídülten jóvá lesznek, és így a krisztusi lelkület az ő példaadó életmódja révén is „faja szerint" meg tud sokszorozódni másokban (vö. Ter 1,25).[1114]

2.2.4. A krisztusi nagykorúság

Az ember teremtése kapcsán (vö. Ter 1,26a) Ágoston a lélekben újjáteremtett és Krisztusban nagykorúságra jutott emberre hivatkozik, aki az Igazságot szemlélve már nem szorul rá „fajtársai" irány- és példamutatására, hanem közvetlenül a többesszámú beszéd mögött meghúzódó Szentháromság egy Isten akaratához igazodik.[1115] Az Istentől az embernek juttatott hatalomgyakorlás képességét (vö. Ter 1,26b) is lelkileg értelmezi a szerző, ami a Teremtőjének képmására megújult ember (vö. Kol 3,10) Lélek szerinti ítélkezésében nyilvánul meg (vö. 1Kor 2,15). Fontos kitétele Ágostonnak, hogy nem az „égboltozaton" ragyogó szellemi igazságok és nem is a *Szentírás* felett ítélkeznek, de a lelki és testi emberek megkülönböztetése és a kívülállók fölött sem, hiszen a cselekedeteik gyümölcse (vö. Mt 7,20) és végső sorsuk csak Isten előtt ismeretes.[1116] Ezzel szemben a korábbi képi párhuzamoknak megfelelően a szentségek helyes ünneplésére és a kinyilatkoztatásnak a *Szentírás* tekintélye alá rendelt jeleire és beszédeire van rálátása.[1117] Az érzékek számára hozzáférhető igehirdetésre Ágoston szerint a világ külső zavarossága (*abyssus saeculi*) és az ember belső vaksága (*caecitas carnis*) miatt van szükség, melyek az ősbűn és a bűn terjedésének tudhatók be. Ezen kívül

---

püspöknek a maga, valamint egy bizonyos Pektoriosznak szülei számára készíttetett sírfeliratából ismert (vö. SIMONETTI, M.–PRINZIVALLI, E., *Storia della Letteratura Cristiana Antica* 77–78).

[1113] Vö. *Confessiones*, XIII,21,30 (CSEL 33, 368–369).

[1114] Ld. uo. XIII,21,31 (CSEL 33, 369).

[1115] Ld. uo. XIII,22,32 (CSEL 33, 369–371).

[1116] Ld. uo. XIII,23,33 (CSEL 33, 371–372).

[1117] Ld. uo. XIII,23,34: *„Iudicat enim et approbat, quod recte, improbat autem, quod perperam inuenerit, siue in ea solemnitate sacramentorum, quibus initiantur quos peruestigat in aquis multis misericordia tua, siue in ea, qua ille piscis exhibetur, quem leuatum de profundo terra pia comedit, siue in uerborum signis uocibusque subiectis auctoritati libri tui tamquam sub firmamento uolitantibus, interpretando, exponendo, disserendo, disputando, benedicendo atque inuocando te, ore erumpentibus atque sonantibus signis, ut respondeat populus: Amen."* (CSEL 33, 372–373); FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions* 35.

ítélkezik a lelki ember az erkölcsi cselekedetek és vallásos gyakorlatok fölött, általában pedig ott, ahol saját és mások életében hatalma van a fejlődésre és a javításra.[1118]

2.2.5. Az áldás és eledel lelki értelme

Az élőlények szaporodásra vonatkozó megáldása (*benedictio*) is további kérdést vet fel (vö. Ter 1,22.28): mi az értelme a teremtmények közötti megkülönböztetésnek e tekintetben?[1119] A hippói püspök meggyőződése szerint ennek a szövegben mutatkozó eltérésnek is lelki értelme van: egyrészt hermeneutikai, másrészt ontológiai. A szövegértelmezésre vonatkozóan megállapítja, hogy a Szentlélek többféle értelmet adhat az érzékek számára egyediként jelentkező dolgoknak, de egyazon dolgot is nyelvileg többféle módon meg lehet ragadni. Így az vízi állatok utódai (*fetus aquarum*) az evangéliumi szeretet kifejezési formáinak sokaságát, az emberi magzatok (*fetus hominum*) pedig az erre épülő igaz értelmezések pluralitását fejezi ki.[1120] Isten szaporodásra vonatkozó parancsolata tehát azt jelenti, hogy a számtalan kifejezési forma révén (*innumerabilibus locutionum modis*) reprodukálja, vagyis teremtse elő az igaz értelmezések különböző nemeit (*verarum intellegentiarum genera*).[1121] Ezzel szerzőnk „Isten áldásával" ismételten megerősíti a szó szerinti és képes értelmezések egyidejű létjogosultságát. Az „áldásnak" emiatt ontológiai vonatkozásban is alapvetően kétféle értelmezése lehetséges: szó szerint véve különbségtétel nélkül vonatkozhat minden maggal szaporodó (*de seminibus*) élőlényre; átvitt értelemben pedig – az „ég" és a „föld" szavak analógiájára – az ember utódai a szellemi, a vízi lényeké pedig az anyagi természetű valóságokra, valamint az épülésükre szolgáló testi-lelki javakra utalhat, melyeknek befogadóik lehetnek.[1122] A szaporodásra vonatkozó áldás tehát lelki tekintetben a sajátos képességeknek mind a szövegértelmezés, mind pedig a keresztény élet terén való pozitív kibontakoztatására képesít.

Az ember megáldásához kapcsolódik a táplálék adása (vö. Ter 1,29). A föld gyümölcseiről már korábban megállapította, hogy azok az irgalmasság cselekedetei, amelyek felüdítik az ínséget szenvedőket. Ezzel szemben áll a gyümölcstelenség, amely

[1118] Vö. *Confessiones*, XIII,23,34: *„De his enim iudicare nunc dicitur, in quibus et potestatem corrigendi habet."* (CSEL 33, 373).
[1119] Ld. uo. XIII,24,35 (CSEL 33, 373–374).
[1120] Ld. uo. XIII,24,36 (CSEL 33, 374–375).
[1121] Vö. FUHRER, T., *Allegorical Reading and Writing in Augustine's Confessions* 35–36.
[1122] Vö. *Confessiones*, XIII,24,37 (CSEL 33, 375–376).

mások cserbenhagyásában mutatkozik meg (vö. 2Tim 4,16).[1123] A *DDCh*-ban már felvázolt szeretet rendje (*ordo amoris*) alapján előnyt élveznek a segítségnyújtás terén a hit tanítói és hirdetői, mint Pál apostol, akik „madarakként" viszik el az isteni áldást a föld határáig, és termékennyé teszik a földet.[1124] A táplálék a testi segítségnyújtás esetében is lelki természetűvé válik a hívek megújuló és gyümölcsöző szeretete fölött érzett örömben (*laetitia*).[1125]

Ennek folyományaképpen Ágoston különbséget tesz az adomány (*datum*) és annak gyümölcse (*fructus*) között (vö. Fil 4,17). Míg ugyanis előbbi testi természetű dolog vagy szolgálat, utóbbi a mögötte meghúzódó helyes és jó szándék, ami valódi célja és jutalma felé irányítja, és ezzel szívbéli felüdülést és élvezetet kínál először a befogadónak, azután az ajándékozónak.[1126] Mivel a halak nem részesülnek a föld javaiból, ezek a magának való és hitetlen (*idiotae atque infideles*) embereket jelenítik meg, akikben tudatlanságuk következtében még nem megy végbe ezen a magasabb szinten az adás és elfogadás, mivel nem lelkiekben gyökerezik cselekvésük, és emiatt nem is nyújtanak adományaikkal együtt igazi, lelki örömöt.[1127] Tehát amennyiben a tudatlanság (*ignorantia*) adott esetben csökkentheti a rossz tett beszámíthatóságát, úgy a jótett sem éri el igazi célját az ösztönösség szintjén, hitbeli tudás és lelki gyökerek nélkül.

2.2.6. A teremtés jóságának felismerése

Az ajándék tökéletes befogadásához kapcsolódik a teremtés jóságának helyes felismerése. Ágoston mindenekelőtt a teremtés egységéből és rendezettségéből származó szépséghez kapcsolja az isteni kijelentést, ami fokozottan jónak ítéli azt (*valde bona* – vö. Ter 1,31), visszautalva arra, hogy annak egyes elemeit korábban is már jónak mondta Isten.[1128] A látás aktusa és a kijelentés ismétlődése kapcsán szerzőnk hangsúlyozza, hogy Isten idő feletti, a *Szentírás* leírása pedig az emberi megismerés fokozatosságát tükrözi. Ilyenformán Isten előtt nincs újdonság és rácsodálkozás, mert együtt látja örök terve

[1123] Ld. uo. XIII,25,38 (CSEL 33, 376–377).
[1124] Ld. uo.; *De doctrina christiana*, I,26,27–29,30 (CCSL 32, 21–23).
[1125] Vö. *Confessiones*, XIII,26,39–40 (CSEL 33, 377–379).
[1126] Ld. uo. XIII,26,41 (CSEL 33, 379–380). Ágoston a hollók és a cáreftai özvegyasszony Illésnek juttatott táplálékával szemlélteti a különbséget, illetve a próféta megsegítéséért járó jutalmat (vö. 1Kir 17, 6.9–16; Mt 10,41–42).
[1127] Ld. uo. XIII,27,42: *„Inde quippe animus pascitur, unde laetatur."* (CSEL 33, 380).
[1128] Ld. uo. XIII,28,43 (CSEL 33, 380–381).

alapján, amit csak alkotott és alkot.[1129] Ezzel Ágoston ismételten rá kíván cáfolni a manicheusok kozmológiai tévedéseire, akik a teremtés kapcsán hibákról, kényszerűségről, Isten utólagos munkájáról és vele ellentétes szellemi valóság működéséről beszéltek.[1130] Velük szembe állítja azokat, akik a Szentlélek által szemlélik a teremtés műveit: Isten lát általuk is, így általa ismerik meg azokat, és Istent élvezik (*frui*) bennük.[1131] Ezért azokat nemcsak testük, hanem lelkük javára is használják (*uti*). Az emberi megismerés tehát egybe tud fonódni Isten szeretetével és el is tud szakadni tőle. Ebből adódhat az emberek három csoportja: azok, akik rossznak látják a jót; akik tapasztalják ugyan a jó dolgokat, de Istentől elszigetelten élvezik azokat; és végül a jó lelkek, akik a teremtményekben Istent élvezik.[1132] Ők azok, akik úgy kezdik el tetszésüket találni a jó dolgokban, ahogyan Istennek is öröktől öröme telik bennük, és tanúsítják, hogy minden létező a maga nemében ontológiailag jó.[1133]

A látáshoz kapcsolódóan Ágoston hálaadással újra felsorolja (*enumeratio*) a teremtés elemeit, amely az értelme révén a többi teremtmény fölé emelkedő emberrel zárul.[1134] Ágoston itt röviden szó szerinti értelemben beszél az ember kétneműségéről (vö. Ter 1,27), akik bár egyazon méltóságban osztoznak, mégis testi valóságuk alapján különböznek, és alárendeltségi viszonyban állnak egymással (vö. Ef 5,22–24). Lélektanilag a férfi a nagyobb felelősséggel járó értelmi megfontolást (*ratio–intellectus*), a nő a tettrekészséget (*actio*) fejezi ki.[1135] Ezt követően szerzőnk röviden ismét áttekinti (*recapitulatio*) a teremtés eredetét, amelyet mindenfajta előzetes anyagi feltétel nélkül és nem is önmagából, hanem *„ex nihilo”* teremtett Isten.[1136] Ehhez kapcsolja annak mélyebb

---

[1129] Ld. uo. XIII,29,44: *„Et tamen illa temporaliter dicit, uerbo autem meo tempus non accidit, quia aequali mecum aeternitate consistit.”* (CSEL 33, 381).
[1130] Ld. uo. XIII,30,45 (CSEL 33, 382).
[1131] Ld. uo. XIII,31,46 (CSEL 33, 382–383).
[1132] Ld. uo.; *De doctrina christiana*, I,3,3 (CCSL 32, 8).
[1133] Ld. uo. XIII,31,46: *„… aliud autem, ut, cum aliquid uidet homo quia bonum est, Deus in illo uideat, quia bonum est, ut scilicet ille ametur in eo, quod fecit, qui non amaretur nisi per spiritum, quem dedit*, quoniam caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis (vö. Róm 5,5), *per quem uidemus, quia bonum est, quidquid aliquo modo est: ab illo enim est, qui non aliquo modo est, sed [quod] est, est* (vö. Kiv 3,14)*.”* (CSEL 33, 383).
[1134] Ld. uo. XIII,32,47 (CSEL 33, 383–385). Ágoston ennél a felsorolásnál nyolcszor használja anaforikusan a *„videmus”* igét.
[1135] Ld. uo. XIII, 32,47: *„… et quemadmodum in eius anima aliud est, quod consulendo dominatur, aliud, quod subditur ut obtemperet, sic uiro factam esse etiam corporaliter feminam, quae haberet quidem in mente rationalis intellegentiae parem naturam, sexu tamen corporis ita masculino sexui subiceretur, quemadmodum subicitur appetitus actionis ad concipiendam de ratione mentis recte agendi sollertiam.”* (CSEL 33, 384); *De Genesi contra Manichaeos*, I,25,43: *„Ita fiat etiam homo ad imaginem et similitudinem Dei, masculus et femina, id est intellectus et actio, quorum copulatione spiritalis fetus terram impleat, id est carnem subiciat, et caetera quae iam in hominis perfectione superius dicta sunt.”* (CSEL 91, 113).
[1136] Vö. *Confessiones*, XIII,33,48 (CSEL 33, 385).

értelmét,[1137] amely az Igében gyökerezik, és fokozatosan az időben tárul fel, melyet a teremtés egyes korábban már tárgyalt elemei már jeleznek az emberiség, illetve az Egyház vonatkozásában. Ez a folyamat a megújulást követően egyedül Istennek szolgáló – angyali életet élő – lelkekben teljesedik be, akik már nem szorulnak rá külső tekintély vezetésére, de akik tekintélyként hasznára vannak a többieknek. Ezt a kiváló értelmet a Lélekben láthatja az ember mind a *Szentírás*on, mind a való életen keresztül.

2.3. A Vallomások *lezárása: az örök nyugalom elérése*

A teremtés rendje és értelmessége a hetedik nappal jelzett nyugalom és béke várásának és elérésének alapja a jó, de múlékony világon túl, amely az örök életbe torkollik. Miként a későbbiekben – valószínűleg éppen a *Vallomások* nyomán – az Isten városáról írt munkáját, a mű befejező szakaszába ennek az „örök szombatnak" hívásával lép be.[1138] A teremtés végén az örökkévalóság beálltát jelzi, hogy az *Első teremtéselbeszélés* nem beszél estéről a szombattal kapcsolatban.[1139] Továbbá a létmódjában változatlan Isten megpihenése, a mi változásban levő életünk megnyugvását fejezi ki: ahogyan Ő munkálkodik általunk, úgy fog tartósan lakást venni és megnyugodni bennünk (vö. Jn 14,20; Jel 3,20).[1140] Isten ugyanis „kezdettől" készen látta teremtményeit jóságukban, a mi testi és lelki szemeink előtt viszont fokozatosan nyilvánulnak meg művei, és késedelmesen működünk együtt az isteni jósággal, amely kíséri őket.[1141]

Isten ajándékából, vagyis a Szentlélekből, mégis vele együtt munkálkodhatunk, magunk és mások számára „gyümölcsöt" hozhatunk a szeretetben, majd a mulandó dolgokat hátrahagyva befogad minket nyugalmába, vagyis Önmagába.[1142] Ágoston a

---

[1137] Ld. uo. XIII, 34,49: *„Inspeximus etiam…"* (CSEL 33, 385–386); O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 414.

[1138] Vö. *Confessiones*, XIII,35,50 (CSEL 33, 386); *De civitate Dei*, XXII,30 (CCSL 48, 866); O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 418.

[1139] Vö. *Confessiones*, XIII, 36,51 (CSEL 33, 387).

[1140] Ld. uo. I,1,1 (CSEL 33, 1); XIII,37,52: *„Etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos. Tu autem, Domine, semper operaris et semper requiescis."* (CSEL 33, 387).

[1141] Ld. uo. XIII,38,53: *„… priore autem tempore ad male faciendum mouebamur deserentes te: tu uero, Deus une bone, numquam cessasti bene facere."* (CSEL 33, 387). James J. O'Donnell szerint ez utalás a *Vallomások* első kilenc könyvében leírt lelki útra, amikor Isten Ágoston tévelygéseinek idején is működött (vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 420).

[1142] Vö. *Confessiones*, XIII, 38,53: *„Et sunt quaedam bona opera nostra ex munere quidem tuo, sed non sempiterna; post illa nos requieturos in tua grandi sanctificatione speramus. Tu autem bonum nullo indigens bono semper quietus es, quoniam tua quies tu ipse es."* (CSEL 33, 387). J.J. O'Donnell szerint Ágoston ilyen Isten által végbevitt jócselekedetként tekint a *Vallomások* utolsó három könyvére (vö. O'DONNELL, J.J., *Commentary. Books 8–13*, in AUGUSTINE, *Confessions*, vol. 3, 420).

földi élet mulandósága (*non sempiterna*) alapján némiképp elválasztja a végbevitt jócselekedeteket az ember végső megszentelésétől (*sanctificatio*), így a gyümölcs csak hordozójában maradhat fenn. Ez az élet az emberi igyekezet és a végső jutalom között abból a filozófiai felismerésből fakadhat, hogy Isten tökéletességében nem szorul rá semmire, még arra sem, amit az ember révén megvalósít. Ugyanakkor, ahogyan az embert magáénak tekinti és átveszi, bár nincs rá szüksége, úgy azt is, ami az emberben és az ember által a szeretetben megvalósult.[1143] Ennek a misztériumnak megértését – mélysége miatt – csak Istentől várhatjuk ugyanabban a Lélekben, akit foglalóként megadott nekünk (vö. 2Kor 5,5; Ef 1,14), hogy bekapcsoljon minket szeretete művébe (vö. Róm 5,5).[1144] A hippói püspök elmélete és példája alapján pedig azt mondhatjuk, hogy a Szentírás gazdagságának feltárása és közvetítése ennek a bekapcsolódásnak méltó kifejeződése.

[1143] Vö. *Gaudium et spes. Lelkipásztori konstitúciója az Egyházról a mai világban*, 39: *„A halál végső legyőzése után Isten fiai föltámadnak Krisztusban, és amit elvetettek gyöngeségben és romlandóságban, magára ölti a romolhatatlanságot; s miközben csak a szeretet marad meg és annak cselekedetei, megszabadul a hiábavalóság szolgaságából az egész teremtés, melyet Isten az emberért teremtett.”*, in *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*, szerk. DIÓS, I., SzIT, Budapest 2000, 605–739, 681.
[1144] Vö. *Confessiones*, XIII,38,53 (CSEL 33, 387–388).

BEFEJEZÉS

Az értekezés egészére visszatekintve és az elmondottakat összegezve záróakkordként arra a körülményre, illetve szempontra kívánom felhívni a figyelmet, ami segíthet egységben szemlélni Szent Ágostonnak a bibliai hermeneutika elméleti megalapozására elsősorban a *De doctrina christiana*-ban, a *Confessiones*-ben pedig a szövegértelmezés hitelt érdemlő gyakorlatában tett erőfeszítéseit. Ez a motívum pedig nem más, mint Krisztus közvetítő szerepe, amiről Ágoston különösen a *Vallomások*ban előszeretettel beszél: Krisztus áthidalja az ontológiai szakadékot, ami a teremtő Isten és a teremtmény ember között (*mediator Dei et hominum* – vö. 1Tim 2,5) tátong,[1145] továbbá azt az ellentétet, ami a magasabb rendű szellemi és az annak alárendelt anyagi világ között (vö. Jn 6,63; 2Kor 4,18) feszül. A szelleminek és az anyaginak ez a Krisztusban megvalósuló új kapcsolata pedig a keresztény kinyilatkoztatás lényegéhez tartozik, ez pedig tükröződik magában a *Szentírás*ban is. Meglátásom szerint a hippói püspök Krisztus közvetítő, békítő és egységesítő szerepének szószólója az ismeretelmélet és a bibliai hermeneutika területén.

Ennek a közvetítésnek feltétele, hogy az ember – méltóságából fakadóan és azt igazolva – testi és lelki adottságaival Isten üzenetének alkalmas befogadója és közvetítője, amint azt Ágoston a *DDCh Prooemium*ában világosan leszögezi.[1146] Ebből következik, hogy a két pont közötti kapcsolat és egység alapja mindenekelőtt az isteni kinyilatkoztatás tekintélyén nyugvó keresztény hitbeli és erkölcsi tanítás (*doctrina christiana*), amit szerzőnk a *DDCh* I. könyvében közöl. A Krisztusban megjelenő Igazság (vö. Jn 14,6) és az általa felmutatott Szeretet (vö. Mt 22,37–39; Jn 15,13) válik a *Szentírás* értelmezésének kulcsává.[1147]

Ágoston ezután és ennek fényében osztja csak fel és különbözteti meg tudományos módszertanával a bibliai jeleket, illetve azok értelmi szintjeit, mivel nem áll szándékában azokat pusztán önmagukban, elszigetelten értelmezni. Az analitika, vagyis a szöveg elemeinek vizsgálata mögött tehát végig meghúzódik egyfajta szintetikus, illetve „szinoptikus” látásmód, ami a különböző értelmi szintek és olvasatok egységesítésére irányul. Erre láthattunk példát már a különböző, héber és görög szövegen alapuló

[1145] Vö. *Confessiones*, VII,18,24 (CSEL 33, 163); uo. X,42,67–43,68 (CSEL 33, 277–278); uo. XI,2,4 (CSEL 33, 282–283); uo. XI,29,39 (CSEL 33, 308).
[1146] Vö. *De doctrina christiana*, Prooemium, 4–7 (CCSL 32, 2–5).
[1147] Ld. uo. I,35,39–36,40 (CCSL 32, 28–29).

fordítások összeegyeztetésénél is, ahol nem akarta mindenestül elvetni az egyik változatot a másik ellenében, hanem az értelmezésük során inkább értelmileg közelítette azokat egymáshoz.[1148] Ebből fakad az is, hogy egyszerre szorgalmazza a bibliai szövegnek mind közvetlen tartalmának világos megértését, amire az eredeti értelemben álló jelek (*signa propria*) tárgyalásánál hívja fel a figyelmet a *DDCh* II. és III. könyvének első részében, mind pedig a szó szerinti értelmen alapuló lehető legátfogóbb és legmélyebb, igazságban megalapozott és mindenekelőtt a szeretet birodalmának (*regnum caritatis*) építésére irányuló és értelmes keretek között tartott értelmezését,[1149] amihez az átvitt értelmű jelek (*signa translata*) tárgyalásánál ad eligazítást olvasóinak az említett könyvek második felében. A *„proprium"* jelzőt a jelekkel kapcsolatban ezért is fordítottam *„sajátos"* helyett *„eredeti jelentésében állónak"*, mert jobban kifejezi azt, hogy az alapjelentés nem válik lényegileg a többi lehetséges értelmezéstől.

Végső soron ezt a szemléletet domborítja ki Ágoston a *Vallomások*ban, amikor elutasítja a szerzői szándékra (*sensus auctoris*) történő azt a fajta hivatkozást, ami egyetlen olvasatot – legyen az szó szerinti vagy allegorikus – hajlandó elismerni hitelesnek, és minden más, egyébként Igazságban megalapozott értelmezés érvényét tagadja.[1150] Ez ugyanis szerzőnk szerint leszűkíti a Szentlélek működési terét az emberi konvenciók kereteire a közlés összetett folyamata során, aminek veszélyeire egyébként a *DDCh*-ban is felhívja a figyelmet a botrányosnak ható kijelentések értelmezésével kapcsolatban.[1151] Továbbá, ez a hozzáállás Ágoston szemében merésznek és gőgösnek bizonyul, ami ellenkezik az igazi tudományosság szellemével, hiszen fontosabbá válik a kutató véleménye, illetve személye, mint maga az igazság, amit viszont senki nem sajátíthat ki magának.[1152] Ennek az ismeretelméleti zsákutcának az elkerülése érdekében a hippói püspök elsősorban a *Szentírás elsődleges* Szerzőjének, vagyis a sugalmazó Szentléleknek szándékát (*sensus Auctoris*), valamint a kinyilatkoztatás végső tartalmát, az emberek üdvösségéért megtestesült Igét tekinti mérvadónak, aki azért jött, hogy alázatosan szolgáljon másoknak (vö. Mt 20,28). Ennek a szolgálatnak kell tükröződnie az exegézisben is, és ez az a végső egységesítő elv, amivel szerzőnk a *Vallomások* utolsó könyveiben összekapcsolja az *Első teremtéselbeszélés* első verseinek szó szerinti magyarázatát ezeknek és a további verseknek allegorikus értelmezésével.

[1148] Ld. uo. II,12,17 (CCSL 32, 43–44).
[1149] Ld. uo. III,10,16–11,17 (CCSL 32, 87–88).
[1150] Vö. *Confessiones*, XII,14,17 (CSEL 33, 320–321).
[1151] Vö. *De doctrina christiana*, III,12,19–14,22 (CCSL 32, 89–91).
[1152] Vö. *Confessiones*, XII,25,34 (CSEL 33, 334–335).

Bár Ágoston kifejezetten nem beszél az allegorézisre hajló alexandriai és a szó szerinti értelemhez ragaszkodó antiokhiai „iskolák" közti ellentétről, nem hagyja figyelmen kívül a feszültséget jelentő problémákat, és (az értelem és az építő szeretet útján) igyekszik összhangot teremteni nézeteik között és kibékíteni őket. Ennek jegyében a hippói püspök az antiokhiaik igényére válaszolva és a tudományos hitel védelmében is ragaszkodik a bibliai szövegek történetileg és kulturálisan legmegbízhatóbb jelentéséhez. Ugyanakkor már ezeknek a keresztény életre való alkalmazhatósága érdekében felveti a képes, lelki értelmezés szükségességét és lehetőségét. Ebben megerősítik a magában a *Bibliá*ban is felfedezhető szóképek és képes beszédek (*tropicae et figuratae locutiones*), valamint a már az *Újszövetség*ben is képviselt elmélet és tetten érhető gyakorlat, különösképpen az ószövetségi közlések tipologizáló és allegorizáló értelmezésére vonatkozóan. Ezt a szabályt szentenciaként Pál apostol fogalmazta meg: *„A betű öl, a Lélek pedig éltet"* (2Kor 3,6), aminek gyakorlati jelentőségét Ágoston még megtérése előtt Szent Ambrus püspöktől tanulta meg.[1153] Következésképpen szerzőnk teret kíván engedni az átvitt értelmű és allegorizáló értelmezéseknek, sőt Tyconius szabályainak későbbi recenziójával ki is szélesíti ezt a horizontot a prófétai szövegekre.[1154] Ugyanakkor az alexandriaiakkal ellentétben az efféle eljárást és ennek gyümölcseit mégsem tekinti önmagában a szövegértelmezés csúcsának, hanem egynek tekinti a többféle legitim – akár szó szerinti, akár figuratív, illetve teológiai és morális – olvasat között. A különböző magyarázatokra való fogékonyságot sem köti a keresztény beavatottság és a szellemi háttér eltérő szintjeihez, hiszen könnyen előfordulhat, hogy egy allegorikus értelmezés jobban megérinti az egyszerűbb embereket, mint a szöveg betűjére alapuló filozofikus okfejtés. Ezekben a különböző exegetikai hagyományokat érintő megfontolásokban mindvégig a tudományokkal kapcsolatos, a *DDCh* I. könyvében lefektetett teleológiai szemléletnek kell érvényesülnie, nevezetesen annak, hogy a tudományos kutatás nem válhat öncélúvá, hanem annak ki kell hatnia és kölcsönhatásba kell kerülnie az emberi élettel.

Ágoston megtérését követően természetfeletti távlaton képzeli el az emberi életet, és az Isten élvezetében (*fruitio Dei*) megvalósuló boldog élet megtapasztalása és elérése alá rendel minden teremtményi adottságot.[1155] Így kerül sor több alkalommal a klasszikus tudományok és egyéb alkotások kiértékelésére, melyeket a teljes isteni

[1153] Ld. uo. VI,4,6 (CSEL 33, 119); *De doctrina christiana*, III,5,9 (CCSL 32, 82–83).
[1154] Ld. uo. III,30,42–37,55 (CCSL 32, 102–115).
[1155] Vö. *De doctrina christiana*, I,22,20 (CCSL 32, 16–17).

kinyilatkoztatásban közölt keresztény tanítás és élet szolgálatába állít. Saját és édesanyja, Mónika példáján keresztül mutatja be a világi ismeretek és előnyök viszonylagosságát, szembeállítva azokat az Egyházban kapott tudással és kegyelemmel, valamint az Istennél beteljesült örök élettel. A megismerés és felépülés igazi helye tehát az Egyház, amelyet minden egyéb alapítás és intézmény (*institutiones*) támogathat, követhet, de nem pótolhat,[1156] az Igazság tanítója (*magister* – vö. Mt 23,8) és az igazi Orvos (*medicus*) pedig Krisztus,[1157] aki egyedül képes kegyelmével az embert belülről az Igazságról meggyőzni, gyenge és bűnre hajló akaratát pedig a legfőbb Jóra irányítva a szeretet útján megerősíteni, valamint szentté és tökéletessé tenni (vö. 1Pt 5,10).

[1156] Ld. uo. I,16,15–18,17 (CCSL 32, 15); II,25,38–39,58 (CCSL 32, 60–72).
[1157] Vö. *Confessiones*, X,28,39 (CSEL 33, 255–256); uo. XI,8,10 (CSEL 33, 287–288); *De doctrina christiana*, I,14,13 (CCSL 32, 13–14)

SUMMARY

THE THEORETICAL FOUNDATIONS OF BIBLICAL EXEGESIS IN SAINT AUGUSTINE'S WORK 'ON CHRISTIAN DOCTRINE' AND ITS REFLECTION IN 'THE CONFESSIONS'

Author: Mátyás Richter
Consultant: László Perendy PhD

Saint Augustine's (Aurelius Augustinus, 354–430) comprehensive hermeneutical work *'On Christian Doctrine'* (*De Doctrina Christiana* – hereinafter referred to as *DDCh*) stands out in cultural-historical terms amongst the countless writings of this great Western Church Father, although he has written several other works that surpass this opus in terms of length and the loftiness or uniqueness of their subject matter. One such work – the one that fits best the described characteristics and is the best known and most frequently cited among a broader literary audience – is the *Confessions*. In this dissertation, I have set out generally to examine the relationship between the latter work and the aforementioned *DDCh*, in particular, from the perspectives of epistemology and hermeneutics.

This connection between the two works can be based on two main points of contact. One relates to the time and circumstances of their composition: Augustine began writing both works roughly at the same time, in the final years of the 4th century, and so the two works may have influenced one another not only in terms of content but also regarding to their making as well. The other point of connection consists of elements of content relating to the epistemology and biblical exegesis. Indeed, in view of the coincidence in the writing of the two works, Augustine's turning point in the theology of grace – which is generally dated to the beginning of his episcopal ministry, and more specifically to around 396 – may have represented an important factor in respect of the theory and practice of exegesis.

These two points of connection also helped me to narrow down this extremely broad field of research. It is important to note here, first and foremost, that the writing of the *DDCh* was interrupted for some 30 years before the completion of Book IV, meaning that Book IV, which deals with the presentation of truths (*de modo proferendi*) uncovered

through textual interpretation, falls entirely outside the period covered by the section directly concerned with hermeneutics (*de modo inveniendi*) and the phase during which the *Confessions* were being written. Therefore, I have refrained from a detailed discussion of Book IV of the *DDCh*; however, I have made the concession of including the final section of Book III, which was also written posteriorly at the end of the 420s, as part of his analysis. The main reason for this inclusion is to render visible in its entirety Augustine's theory of biblical interpretation in this work of his. Then, there is the inevitable fact that in this additional part of Book III the Bishop of Hippo deals primarily with the hermeneutical rules contained in the *'Liber regularum'* written not long before by Tyconius (died c. 390), who was associated with the Donatists in North Africa. In my view, the issue that Augustine wished to analyse the work of a non-Catholic author – and thus to enter into a kind of dialogue with him – may have contributed to the circumstances that led to the interruption of his initial work in the late 390s. It follows, therefore, that the *Confessions* – written around the same time as the first part of the *DDCh* – is also examined fundamentally from the perspective of biblical exegesis and the epistemology associated with it.

Accordingly, the structure and arrangement of the content of this dissertation are largely determined by the completely different genres and natures of the two works, which are therefore discussed in a fundamentally linear sequence: the introductions, which have a similar structure, are followed by a discussion of their individual books and larger units of content. Then, I seeked to relate this arrangement to the mutually dependent and complementary functions of theoria and praxis, based on the differing fundamental orientations of the two works, although in this respect we find a degree of overlap in both works. Thus, whilst the *DDCh* addresses the themes of classical *paideia*, cognition and hermeneutics through a scientific methodology, the *Confessions* explores these themes through personal experience, reflection and a continuous, multi-layered interpretation of the *First Creation Narrative* (Gen 1,1–2,4). As regards the dynamic relationship between the linear exposition of the two works, I have mainly drawn attention to the thematic parallels and overlaps by means of cross-references. Overall, this approach offers the opportunity for a more thorough analysis of literary sources, perhaps at the expense of a thematically more argumentative and dynamic discussion.

Hence, the subject of research is essentially Augustine's theory (*theoria*) of the interpretation of Scripture, which begins by laying down the foundations of faith and morality (*res*) in the Book I of the *DDCh*. These two sources with the rule of faith (*regula*

fidei) and the twofold commandment of love (*gemina caritas* – vö. Mt 22,37–39) from a teleological point of view provide reliable points of reference for the exegesis. This is followed by the theory of signs (*signa*) in the Books II–III, the aim of which is to ensure that the reader of the Bible has the most balanced relationship with them, both literal and figurative, and which concerns ultimately the identification of various signs and the exploration of their meanings as comprehensively as possible within their respective interpretative frameworks.

In Book II, Augustine focuses primarily on the scientific nature of biblical exegesis: firstly, he situates the biblical signs within the universal system of signs, describing their general characteristics, then he defines the limits and scope of the pursuit of science at a supernatural level in an *excursus* and establishes the Bible as both a scientific source and an object of research laying down its canon. Finally, after having dealt with the direct linguistic problematics of the biblical text promoting simultaneously the use of original languages and that of the various, "official" and "unofficial" translations, in another *excursus* the Bishop of Hippo classifies and evaluates the different scientific and pseudo-scientific doctrines and institution from a sheer Christian point of view and assigns them according to their proportional utility to the service of biblical interpretation. In this way, similarly to Saint Basil of Caesarea († 379) and Saint Gregory of Nazianzus († 390) Augustine shows openness to the cultural and scientific heritage of pagans with the due distinction and moderation.

In Book III, Augustine deepens the theory of signs within the system of Christian revelation. Discussing the ambiguous literal signs, once again, he takes as a starting point a common problem that frequently arose in the editions of the texts from that period. The ambiguity of certain statements stemmed, indeed, purely from an inadequate division of the text (*distinctio*) or, where this is lacking or uncertain, from its prosody and intonation (*pronuntiatio*), with the result that the reader fails to relate appropriately to things presented by the text. In brief, the method of solving such such difficulties is essentially based on a proper and accurate understanding of the text's immediate and broader – even theological – context, in which it may be useful occasionally to compare the text with the original or with other reliable editions.

The Bishop of Hippo seeks to apply these preliminary terms to the interpretation of ambiguous signs (*signa ambigua*), where the essential task is primarily to determine whether a given scriptural passage should be understood in its literal sense (*verba propria*) or as figurative, metaphorical or allegorical speech (*verba translata*). This may

ultimately be regarded as the *status quaestionis* of the entire book. Accordingly, within the second and much more extensive section of Book III, Augustine is concerned not so much with interpreting the various figurative expressions according to their types, but rather with the applicability of *allegoresis* to individual passages and with distinguishing between passages to be interpreted literally and those to be interpreted allegorically. Therefore, a distinction must be made between allegory as a rhetorical figure (*tropus*) consciously employed by the author himself, and *allegoresis* as a method of interpretation by the reader. Therefore, Augustine sets out 'paths' (*viae*) which may provide guidance on striking a balance by giving due consideration to the literal meaning and correctly applying figurative interpretations: the former is based on the historicity of divine revelation, the latter is rooted in the biblical and ecclesiastical tradition. These both thus are connected in the doctrine of the Church regarding the faith and morals: the statements written in the Bible or assumptions deduced from it by the reader, if their truth is *sufficiently* proven by these *a priori* foundations and the logic, can be equally accepted without causing any harm in the souls and trouble in the Church, which are the requirements of authentic love. Considering all this, the critical review and adoption of Tyconius's rules in the concluding section of Book III can be seen as both a validation and a broadening of Augustine's approach, particularly in the direction of figurative interpretations. In this way, the Bishop of Hippo seems to be closer to the Alexandrian and respectively Origenian exegetical tradition, however, in favour of the Antiochene tradition, he places greater emphasis on the literal sense and rejects the actual distinction between different layers of meaning. Behind analytics – that is, the examination of the elements of a text – there is therefore a kind of synthetic or 'synoptic' perspective that aims at unifying the various levels of meaning and interpretations.

In the second part of the dissertation, I turn to an examination of how the theory of knowledge and that of signs (*theoria*) unfolds through the Augustine's personal spiritual development, as presented in the Books I–IX of the chronologically contemporaneous *Confessions*, which process is sealed by the exegetical practice (*praxis*) of the Books X–XIII in the last part of this prestigious work. In this way, I aimed at demonstrating how the theoretical considerations and the practice of the *Confessions* reflect and go beyond the theory of the *DDCh*.

Accordingly, it is the above-mentioned unifying perspective that Augustine emphasises in the *Confessions* when he rejects that kind of appeal to the intention of the human author of the biblical text (*sensus auctoris*) which is willing to recognise only a

single interpretation – be it literal or allegorical – as authentic, while denying the validity of any other interpretation, even if they are well-founded in the Truth. According to the Bishop of Hippo, this restricts the scope of the Holy Spirit's action to the confines of human conventions during the complex process of communication. Furthermore, in Augustine's view, this attitude proves to be bold and arrogant, which runs counter to the spirit of true science, since the researcher's opinion and person come to be regarded as more important than the truth itself, which, however, no one can lay claim to as their own. In order to avoid this epistemological impasse, the Bishop of Hippo regards as authoritative, first and foremost, the intention of the primary Author of Scripture (*sensus Auctoris*) – that is, the Holy Spirit who inspired it – as well as the ultimate content of revelation: the Word made flesh for the salvation of humankind, who came to serve others humbly. This service must also be reflected in the exegesis, and it is this ultimate unifying principle by which Augustine, in the final books of the *Confessions*, links the literal exposition of the first verses of the *First Creation Narrative* with the allegorical interpretation of these and the subsequent verses.

Following his conversion, Augustine came to view human life from a supernatural perspective and subordinated all created things and all human knowledge to the experience and attainment of a happy life realised in the fruition of God (*fruitio Dei*). Thus, also in the *Confessions*, he examined the human knowledge and evaluated the classical sciences and other works in the light of divine revelation. Through the example of himself and his mother, Saint Monica (died in 387) he illustrates the relativity of worldly knowledge and benefits, contrasting them with the knowledge and grace received in the Church, as well as with eternal life fulfilled in God. The true place of knowledge and healing is therefore the Church, which every other foundation and institution (*institutiones*) may support and follow, but cannot replace; and Christ is the Teacher of the Truth (*magister* – cf. Mt 23,8) and the true Physician (*medicus*), who alone is able to convince man in his soul of the Truth, to strengthen his weak and sin-prone will by directing it towards the Supreme Good through the path of love, and to make him holy and perfect (cf. 1Pt 5,10).

NYILATKOZAT

Alulírott, Richter Mátyás felelősen kijelentem, hogy a jelen doktori disszertációt önálló kutatásaim alapján, önállóan írtam, a feltüntetett és hivatkozott források és szakirodalom alapján, amelyeket az érvényben lévő előírások értelmében idézek. Disszertációm nem tartalmaz plágiumot.

Budapest, 2026. szeptember 3.

aláírás