

Soós Amália

A külső és a belső beszéd problémája Augustinus filozófiájában

A beszéd (*logosz, verbum*), a diskurzus meghatározásának, értelmezésének, a megismerésben betöltött szerepének az augustinusi filozófiában három fő irányvonalát lehet elkülöníteni, értelemszerűen nem függetlenül attól, hogy a filozófus mennyire távolodik el – időben és eszmeiségben – a fiatalkorát és neveltetését meghatározó retorikai-dialektikai képzés szellemétől. A középkori és késő antik filozófia egyik mai neves kutatója, Claude Panaccio a belső diskurzusról írt nagy hatású monográfiájában egész fejezetet szentel a probléma vizsgálatának. A következőkben az ő koncepciója, klasszifikációja alapján fogjuk röviden ismertetni és helyenként értelmezni az augustinusi életmű témánk szempontjából legfontosabb szövegeit, és nem utolsósorban utalni fogunk olyan máig vitatott kérdésekre, mint a platonizmus-újplatonizmus, valamint a kereszténység összeegyeztetésének lehetősége az augustinusi gondolkodásban.¹

Augustinus gondolkodásában a külső diskurzus és a belső dialógus, a külső és a belső beszéd jelentőségének változásaiban fel lehet mutatni egy olyan fejlődési görbét, amely fel tudja tárni a külső diskurzusról egyre inkább a belső dialógusra és mentális beszédre irányuló fokozatos hangsúlyeltolódásokat. Ennek a filozófiai és teológiai jelentőséggel egyaránt bíró fokozatos elmozdulásnak az első szakasza Panaccio meglátása szerint az Augustinus megkeresztelkedése előtti évekre tehető, s a 395 előtt írt munkáihoz köthető. Ebből az időszakból származik a témánk szempontjából jelentős *De dialectica*, amely egyes források szerint (J. Pinborg, B. D. Jackson kutatásai) 387-ben íródott, és egy elveszett sztoikus forrás inspirálta – Panaccio² egy esetleges Varron-értekezésről beszél. Ebben az időszakban még teljesen hiányzik Augustinusnál a belső beszéd bármilyen gondolata. A *verbum* – a szó – itt még csak a hangzó szót jelenti: minden, ami beszéd, per definitionem hangzás, mondja a *De dialectica* 5. fejezetében. Továbbá a *verbum*, a szó jelként van meghatározva, s értelemszerűen a beszéd jelrendszerként; a *verbum* valamely dolognak a jele, amelyet a hallgató megérthet, és a beszélő artikulál, kifejez (*prolatum*). A *verbum*, ahogyan itt a beszédre vonatkozik, a *verberare* igéből származó névalak, és a hangzás közegére, a levegőre is utal. A legáltalánosabban elfogadott magyarázatok szerint ez a meghatározás Ágostonnak a retorikai-dialektikus hagyománnyal való szoros kapcsolatát idézi, a latin irodalmi-retorikai hagyományon való neveltetését, amelynek élete első részében egész értelmiségi munkáját szentelte (s amely hagyományt, úgy gondoljuk, élete végéig nem tudott teljesen levetkőzni: gondolhatunk itt a nagy dogmatikai értekezések vagy a *Vallomások* struktúrájára,

Soós Amália (1982) – filozófus, PhD, tudományos munkatárs, BBTE Magyar Filozófiai Intézet, Premodern és Román Filozófia Intézet, Kolozsvár, soosamalia@yahoo.com

¹ Mai napig vitatott ugyanis, hogy az augustinusi művek esetében milyen megfeleltetés lehetséges a keresztény és újplatonikus tanok és források között, illetve, főként a kései munkáira való tekintettel, hogy mennyire tekinthető a bennük kifejezésre jutó újplatonizmus másodlagosnak, eszközszerűnek a keresztény tanítás terjesztésében.

² Claude Panaccio: *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris 1999. 109.

felépítésére egyaránt; mindegyik kései művében tetten érhető helyenként az elsajátított retorikai eszközök nagyon is célszerű, tudatos használata).

Ennek a hagyománynak a figyelembevételével és a hangzás kérdésének centrumba állításával érthető meg, hogy Ágoston az írott szóra sem tartja alkalmasnak a *verbum* megnevezést, az írott szó csak mint másodlagos, „a jel jele” jöhet itt számításba. A *verbum* rangjára csak a kimondott, hangosan kifejezett, artikulált – s ezáltal egy jól meghatározott struktúrába illeszkedő – beszéd emelkedik, a jelentéses szó hangos kimondása.³ Nem arról van itt szó – ahogyan azt Eugen Munteanu, a *De dialectica* román nyelvű fordítója is megállapította – hogy Augustinusnak ne lett volna elképzelése a természetes jelrendszerek komplexitásáról vagy az emberi interakciót szabályozó egyéb, a beszéden kívüli jelrendszerek kommunikációs fontosságáról, de minden között a beszédnek elsődleges fontosságot tulajdonított a kutatás szempontjából.⁴ Ebben a szellemen nyilvánkozott a *De doctrina christiana* egyes paragrafusaiban is, ahol a beszéd mint ki-tüntetett jelrendszer episztemológiai/gnoszeológiai szerepét már az érzet- és gondolati tartalmak⁵ kifejezéséhez kötötte és ezáltal magyarázta: „Verba enim prorsus inter homines obtinuerunt principatum significandi quaecumque animo concipiuntur, si ea quisque prodere velit.”⁶

A *De dialectica*val ellentétben a későbbi, 389-ből származó *De magistro* c. értekezés már másfajta szándékkal közelít a beszéd problematikájához, de alapvetően megtartja az előbbi műben alkalmazott meghatározást: mindent, ami hangos kimondás által jut kifejezésre, és jelentésesen van artikulálva, *verbának*, beszédnek nevezünk (*De magistro*, IV, 9). Az írott szavak itt is másodlagos szerepet kapnak, mint *signa verborum*, és Ágoston újplatonista ihletésű gondolatmenetében ez nem is meglepő: a jel, avagy másolat mindig másrendű ahhoz képest, aminek a jele/képmása.

Ami azonban megváltozott a korábbi *De dialectica*hoz képest, az a diskurzus tétje, a keresztény perspektíva megerősödése: a beszéd kérdése itt nem annyira a dialektika, retorika és grammatika tudományos besorolásával, egymáshoz való viszonyulásukkal kapcsolatos, mint inkább a megismeréssel, mi több, az igazság megismerésével és a tanítás lehetőségével összefüggésben. Megelőlegezzük itt Augustinus konklúzióját, amelynek szó szerinti megfogalmazása

³ Az eredeti megfogalmazásban a következőképpen áll: „Verbum est uniuscuiusque rei signum, quod ab audiente possit intellegi, a loquente prolatum. Res est quidquid vel sentitur vel intellegitur vel latet. Signum est quod et se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Loqui est articulata voce signum dare. Articulatam autem dico quae comprehendere litteris potest. Haec omnia quae definita sunt, utrum recte definita sint et utrum hactenus verba definitionis aliis definitionibus persequenda fuerint, ille indicabit locus, quo definiendi disciplina tractatur. Nunc quod instat accipe intentus. Omne verbum sonat. Cum enim est in scripto, non verbum sed verbi signum est; quippe inspectis a legente litteris occurrit animo, quid voce prorumpat. Quid enim aliud litterae scriptae quam se ipsas oculis, praeter se voces animo ostendunt. Et paulo ante diximus signum esse quod se ipsum sensui et praeter se aliquid animo ostendit. Quae legimus igitur non verba sunt sed signa verborum.” – S. Aurelii Augustini: *De dialectica*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina. Patrologiae Latinae elenchus*. (= PL). 32. Szerk. Jacques-Paul Migne. <http://www.augustinus.it/latino/dialectica/index2.htm>.

⁴ Vő. Augustin: *De dialectica*. Második, jav. kiadás. Ford., bev., jegyz. Eugen Munteanu. Humanitas, Buk. 2003. 16.

⁵ Augustinus az érzékelés természetéről a platonikus-arisztotelianus szellemen gondolkodik, ugyanis több helyen is azt mondja, hogy az érzékelés nem a testé, hanem a testen keresztül a lélek mozgása: „Sentire non est corporis, sed animae per corpus.” A megfogalmazás a *De musica*-ból való, de *A Szentháromságáról* írott értekezésben is többször előfordul a gondolat. – Vő. Frederick Copleston: *Istoria filosofiei*. II. Bev. Anton Adămuț, ford. Mihaela Pop, Andreea Rădulescu. Buk. 2009. 55.

⁶ S. Aurelii Augustini: *De doctrina christiana libri quatuor*. = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. 34. II. 3. 4. http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm. Kurzíválás általi kiemelés tőlem.

lábjegyzetben olvasható, és amely így foglalható össze: a tanulás, az igazsághoz való eljutás sem a beszéd, sem más jelrendszerek által nem lehetséges. Az igazság megismerése ugyanis csak az illumináció által, befele fordulással, introspektív úton, a *belső tanító* által érhető el.⁷ Ami az érzékelés általi megismerést és a mindennapi gyakorlati életet illeti, Augustinus elismeri a jeleknek valamilyen figyelemfelkeltő és eligazító szerepét, ám mindez, egyrészt a teológiai dogmatika, másrészt a platonizmus felől nézve is, csak egy alacsonyabb szintje a megismerésnek: az igazság megismerésének tárgya mindig a transzcendens idea vagy Isten.

A beszéd még a világ dolgainak megismerésében sem *tanít* semmire bennünket, viszont fontos szerepe van abban, hogy a már tudott dolgokat, a lélekben meglévő igazságot emlékezetünkbe idézze, más szóval, hogy elindítsa, generálja a visszaemlékezést. Ez a gondolatmenet is Augustinus jellegzetes újplatonizmusára vall, amelyet egész életművében igyekezett szervesen egybeforrasztani a keresztény tanítás alaptételeivel: a tudást Isten oltotta az ember lelkébe, tehát preegzisztens bármely tanulási folyamathoz képest, és kellő odafigyeléssel, állandó munkával, megfelelő életmóddal az ember közelebb kerülhet az igazság megismeréséhez. A beszéd éppen ebben a keresésben, önképzésben lehet az ember segítségére, de a tanulásban, a megismerésben betöltött szerepe nem több az instrumentális használaténál. Ezek alapján, egyetértve Panaccio értékelésével, elmondhatjuk, hogy Augustinus felismeri a beszéd dialektikáját, és nem jut el a nyelvi nihilizmushoz, pontosan azért, hogy kidolgozza a beszéd szubjektív dimenziójának ontológiáját, és az ismeretelmélet az etikával hozza összefüggésbe (ugyanis a kérdés innentől kezdve úgy tevődik fel, hogy mi lehet a beszéd, avagy a diskurzus szerepe a *vita beata* érdekében).

A *De magistro* talán az egyik leginkább figyelemre méltó augustinusi dialógus. Mind a formai, mind a tartalmi szempontokat figyelembe véve átmenetet jelez a fiatalkori filozófiai-dialektikai és a kései teológiai-morálfilozófiai tézisek között. Első felében, amelynek tartalmi

⁷ Az egyik legfontosabb paragrafus: „*Cum vero de iis agitur quae mente conspicimus, id est intellectu atque ratione, ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur et fruatur: sed tunc quoque noster auditor, si et ipse illa secreto ac simplici oculo videt, novit quod dico sua contemplatione, non verbis meis. Ergo ne hunc quidem doceo vera dicens, vera intuemur; docetur enim non verbis meis, sed ipsis rebus, Deo intus pendente, manifestis: itaque de his etiam interrogatus respondere posset. Quid autem absurdius quam eum putare locutione mea doceri, qui posset, antequam loquerer, ea ipsa interrogatus exponere? Nam quod saepe contingit, ut interrogatus aliquid neget, atque ad id fatendum aliis interrogationibus urgeatur, fit hoc imbecillitate cernentis, qui de re tota illum lucem consulere non potest: quod ut partibus faciat, admonetur, cum de iisdem istis partibus interrogatur, quibus illa summa constat, quam totam cernere non valebat. Quo si verbis perducitur eius qui interrogat, non tamen docentibus verbis, sed eo modo inquirentibus, quo modo est ille a quo quaeritur, intus discere idoneus; velut si abs te quaerem hoc ipsum quod agitur, utrumnam verbis doceri nihil possit, et absurdum tibi primo videretur non valenti totum conspiciere: sic ergo quaerere oportuit, ut tuae sese vires habent ad audiendum illum intus magistrum, ut dicerem: »Ea quae me loquente vera esse confiteris, et certus es, et te illa nosse confirmas, unde didicisti?« responderes fortasse quod ego docuissem. Tum ego subnecterem: »Quid si me hominem volentem vidisse dicerem, itane te certum verba mea redderent, quemadmodum si audires sapientes homines stultis esse meliores?« Negares profecto et responderes, illud te non credere, aut etiamsi crederes ignorare, hoc autem certissime scire. Ex hoc iam nimirum intellegeres, neque in illo quod me affirmante ignorares, neque in hoc quod optime scires, aliquid te didicisse verbis meis; quandoquidem etiam interrogatus de singulis, et illud ignotum, et hoc tibi notum esse iurares. Tum vero totum illud quod negaveras fatereris, cum haec ex quibus constat, clara et certa esse cognosceres; omnia scilicet quae loquimur, aut ignorare auditorem utrum vera sint, aut falsa esse non ignorare, aut scire vera esse. Horum trium in primo aut credere, aut opinari, aut dubitare; in secundo adversari atque renuere; in tertio attestari: nusquam igitur discere. Quia et ille qui post verba nostra rem nescit, et qui se falsa novit audisse, et qui posset interrogatus eadem respondere quae dicta sunt, nihil verbis meis didicisse convincitur.» – S. Aurelii Augustini: *De magistro liber unus* = Uő: *Opera Omnia – editio latina*. PL. 32. <http://www.augustinus.it/latino/maestro/index.htm>. (Kurziválás általi kiemelés tőlem – S.A.)*

vonatkozásaira itt nem áll módunkban részletesen kitérni, egy szemiotikai szempontú elemzést találunk a nyelv természetét és a szemiozis működését illetően. Eugen Munteanu, Augustinus életművének egyik legismertebb román kutatója szerint ez volt a késő antikvitás addigi legkomplexebb szemiotikai szövege,⁸ amely építkezett többek között a *Kratülosz* c. Platón-dialógusban és *A szofistában* kifejezést nyerő (a nevek és a beszéd kapcsolatát problematizáló) felvetésekből, továbbá az arisztotelészi nyelvfilozófia-logika alapvető fogalmaiból (a *Hermeneutika*, a *Kategóriák* és az *Analitikák* bizonyos meglátásai alapján, amelyekben Arisztotelész a logoszról és a kategóriákról szóló tanítását részben szemiotikai, részben ontológiai nézőpontból fogalmazta meg), nem utolsósorban hasznosította a sztoikus filozófia jelöléssel kapcsolatos teljes fogalomtárát is. Ebben a szövegben Augustinus a jelekre és a jelölés folyamatára vonatkozó sztoikus meghatározások teljes spektrumát szóba hozza, különbséget téve *verbum/signum* (szó/nyelvi jel), *sonus/vox* (hang), *significatio* (szignifikátum), *dictio, dicibile* és *res* között.⁹ Mi több, a szkeptizmus tanai is befolyásolták, és Eugen Munteanu értelmezése szerint Augustinus bizonyos mértékig osztotta is gnoszeológiai szempontból a jelek haszontalanságába vetett hitüket.¹⁰ De ezt az elgondolását csak a dialógus második felében kifejezést nyerő álláspont felől lehet értelmezni, amelynek konklúziója szerint a tanulás, az igazság megismerése nem a jelek által lehetséges, hanem az ezekhez képest preegzisztens, a lélekben rejlő igazságnak köszönhetően. Amint az a szöveg formai felépítésében is érzékelhető (az első rész a platóni dialogikus formában, az utolsó pedig a teológiai értekezések számára alkalmasabbnak vélt, az arisztotelészi szövegekre jellemző *oratio continua* formájában íródott,¹¹ a tartalmi aspektusok is arra utalnak, hogy az értekezés első felében hangsúlyosabb a filozófiai-dialektikai tradíció hatása, míg a második részben egyértelműen előtérbe kerülnek a keresztény teológia tartalmi vonatkozásai.

Tanulmányunk témája szempontjából itt csak a második részben megfogalmazott tartalmi aspektusokra térünk ki, mert a belső tanító és a belső dialógus kérdése az előző műveiben megfogalmazódó állásponthez képest olyan elmozdulást képvisel, amelyben már evidenssé válik a külső diskurzustól az egyre inkább a belső dialógusra, belső beszéd hangsúlyozására összpontosító megközelítés felé való elmozdulás. A belső tanító középpontba helyezésével Augustinus egy olyan hagyományt teremtetett, amelyhez a középkor legnagyobb gondolkodóinak is viszonyulni kellett. Aquinói Tamás a *Quaestiones disputatae de veritate* c. értekezésében ugyancsak a tanulás, a megismerés eredetét, a jelek értékét, a nyelv kommunikációs funkcióját és interszubsztív természetét vizsgálva fő autoritásként hivatkozik Ágoston ezen szövegére, és konklúzióin mit sem változtatva csupán annyit ad hozzá, hogy arisztotelészi szellemében rendszerezettebb, világosabb formára hozza azokat. A kérdésfelvetés szempontjából újdonságként lehet kezelni azt, hogy Tamás igyekszik a bölcsességre való törekvést és a tanítást elhelyezni a *vita activa* és a *vita contemplativa* között, meglátása szerint ugyanis mindkettőhöz, bár a gyakorlati élethez nagyobb mértékben, hozzátartozik. Az ágostoni

⁸ Sfintul Augustin: *De magistro / Despre învățator*. Kétnyelvű kiadás. Ford., bev., jegyz. Eugen Munteanu. Iași 1995. 29.

⁹ Uo. 30.

¹⁰ Uo. 31.

¹¹ Nem érdektelen azonban megemlíteni, hogy a dialektikus hagyomány és a dialogikus forma védelmében Augustinus még akkor is nyilatkozott, amikor, kései alkotói korszakában, ő maga már nem dialógus formában írta szövegeit. Főként a donatistákkal – akik a teológiai igazságok kifejezésére abszolút méltatlannak tartották a dialogikus kifejezésformát, következésképpen bármilyen alkalmazását elítélendőnek vélték – folytatott vitáiban lehet ennek a nyomait fellelni.

terminológia itt kiegészül az arisztotelészi terminológiával,¹² Tamás ugyanis úgy fogalmaz, hogy a közönséges megismerésben az ismeret nemcsak passzív, hanem aktív lehetőségként is preegzisztens (az *intellectus possibilis* és az *intellectus agens* fogalmaira támaszkodva), ezért az ember semmit sem ismerhet meg önmaga (ereje) által: „Scientia preaeexistit in adiscente in potentia non pure pasiva, sed activa; alias homo non posset per seipsum acquirere scientiam.”¹³

Eckhart Mester az arisztotelészi értelmezést megengedő és bizonyos mértékig az arisztoteléiánus logika jegyeit is sejtető aspektusokkal szemben a *De magistro* platonikus vonásait hangsúlyozza, és ezáltal a tanítást úgy értelmezi, hogy az a lélekben előzetesen meglévő tudás előhívása, *életre keltése*.¹⁴

Figyelemre méltó, hogy noha Ágoston itt a belső emberről, a belső tanítóról beszél, az, ahogyan a beszédet meghatározza, még kizárja a tiszta mentális szó, az értelmi beszéd elgondolását. Ezért véli Panaccio úgy, hogy ebben a szövegben csak mintegy előre van jelezve (a teológiai szempontok tartalmi következményeként) néhány a későbbi belső beszéd vonásai közül. Amiről itt szó van, azt a középkori gondolkodás későbbi és igen nagy karriert befutó *imaginatio vocis* vagy *verbum imaginabile* kifejezései tolmácsolják: a kimondásra szánt és/vagy kimondható szavak mentális reprezentációjáról. Ágoston az ima (a belső párbeszéd) kapcsán beszél e fogalmakról: a csendben, magunkban elmondott ima a szavak hangok nélküli el- vagy inkább végiggondolása (ami szintén diszkurzív művelet, szintén időbeli, *locutio*, és bizonyos konkrét nyelvhez kötött), vagyis csupán emlékezetünkbe idézése a már megtanult verbális jeleknek és tartalmaknak.

Amint arra a kutatások felhívják a figyelmet (gondolhatunk itt Alain de Libera, C. Panaccio, Lucia Wald vagy É. Bréhier munkáira), a meghatározás szintjén itt még csak a hangoknak a gondolkodásban megragadott/mozgatott képzetéről van szó, nem pedig a későbbiekben kifejtett, főképpen *A Szentháromságról* és *Vallomások* c. műveiben kifejezést nyerő és egyre sokrétűbben kidolgozott belső beszédről, amely már olyan általánossági fokozat, hogy nem tartozik egyetlen nyelvhez sem. Talán ezért is játszhatott a *De magistro* olyan fontos szerepet a későbbi realizmus-nominalizmus vita alakulásában, ugyanis ha a dialógus konklúzióit vesszük figyelembe, egyértelműen az esszencialista álláspont korai kifejezésével állunk szemben, ugyanakkor a belső logosz, a belső diskurzus itt használt meghatározása még az arisztoteléiánus hagyományhoz köthető, abban az értelemben, hogy még a logikai formák, a mérlegelés, a diszkurzív gondolkodás térénuma, ezért strukturált részeiben artikulálható.¹⁵

A definícióban azonban már a kezdetektől utalás esik a szavak jelentésének problémájára, amelynek természete az intelligibilis tartalom, és amely ezáltal megkülönböztetendő a dologtól, a külső létezőtől, amelyre a szavak vonatkoznak. A *De dialecticában* már megjelenik a *dicibile* terminus, ez alatt a szó azon részét kell értenünk, amit, az augustinusi szöveg parafrázisával élve, inkább az elme, mint a fül fog fel. Tulajdonképpen már itt az értelemről beszél, azon mentális/logikai tartalomról, amit a dialektikus és főleg a sztoikus hagyomány¹⁶ alapján világosan el

¹² Augustinus és Tamás elképzeléseinek részletesebb összehasonlításához lásd Sfantul Augustin: *De magistro / Despre învățator*. 200–224.

¹³ Uo. 21.

¹⁴ Uo. 20.

¹⁵ A kései korszak verbummeghatározására ez már nem érvényes. – Lásd Claude Panaccio: *i. m.* 117–118.

¹⁶ Hogy csak egyet említsünk a legfontosabb források közül: a sztoikus gondolkodásban meghonosodott, a külső dolog–nyelvi jelölő–értelmi tartalom (fogalom) vagy *lekton* (a nem teljes *lekton* szójelentéseket takar, pl. névszó vagy ige, a teljes *lekton* nyelvtani-logikai formája a kijelentés, mondat, szillogizmus) hármas distinkcióját és a (külső) logosz

lehet különíteni a külső dologtól, amelyre a szó vonatkozik. (Vitatható, hogy Ágoston itt csak a sztoikusok által használt *lekton* terminust hasznosítja-e, vagy emellett a *logosz prophorikosz* és *logosz endiathetosz* különbségéről lezajlott vita¹⁷ is inspirálta elképzelését.) A *dicibile*-t a lélekben találjuk, tehát az értelem valami mentálisként van meghatározva. Viszont a *De dialecticának* az a része, amelynek terv szerint az értelem, a *dicibile* természetével kellett volna foglalkoznia, nem íródott meg, Augustinus befejezetlenül hagyta ezt a művét, ezért tisztázatlan a fogalom pontosabb értelmezése. Amennyiben viszont az elméleti, belső intellektuális folyamatra utal, már előre jelzi a későbbi belső beszéd kérdéskörét és a nagy traktátusokban megjelenő lélektani klasszifikációkat.¹⁸

Az ágostoni beszédkoncepciók második állomását a *verbum in corde* jelenti, a lélekben hordott szó, amely anélkül fejeződik *ki*, hogy bármit is lényegéből és egységéből elveszítene. Ennek a kifejezésnek a használatát a *De doctrina christianában* találjuk: egy teológiai jellegű hasonlattal állunk szemben, amely által a szerzőnek az a célja, hogy tisztázza a Fiú megtestesülésének lényegét és értelmét. Az eszmefuttatás röviden így hangzik: amikor valamit kimondunk, a bennünk, a lelkünkben lévő szó hanggá lesz, és beszédnek (*locutio*-nak) nevezzük. De a beszéd aktusa által gondolkodásunk nem válik azonossá a kibocsátott hanggal. Teljes és azonos marad önmagával, nem történik más, mint hogy kölcsönveszi a hang formáját, ezáltal viszont benne semmi nem változik meg. Ugyanígy van, mondja Ágoston, az isteni Ige esetében is: Istenben semmi nem változott, nem hasonlott meg azáltal, hogy testet öltött, *megtestesült* az emberek között.¹⁹

Az analógia a gondolkodás, az értelemi aktus immateriális természete és az isteni természet anyagtalansága között lát hasonlóságot, illetve aközött, ahogyan mindkettő materializálódhat anélkül, hogy ezáltal megoszlaná vagy megváltozna, de nem terjed ezen aspektuson túlra. (Nem

prophorikosz–(belső) logosz endiathetosz szembeállítását illetően megkerülhetetlen forrás Sextus Empiricusnak az *Adversus mathematicos* c. műve. Ebben mutat rá, hogy a sztoikus gondolkodók álláspontjának megfelelően a jelölő valódi jelöltje nem maga a dolog, hanem az értelmi reprezentációja, a *lekton*. A *lekton* a sztoikus elgondolásban testetlen (szemben a hanggal és a beszéd tárgyával, amelyek materiális létezők) és objektív, tehát nem valamely a tudatban végbemenő testi, szubjektív gondolkodási folyamat része. Nem gondolat, de mint objektív tartalom csak annyiban létezik, amennyiben a gondolkodás létrehozza, érzékletesebben szólva megjeleníti, megtestesíti. Megjegyzendő még, hogy ez a sztoikus elképzelés, ámbár a predikáció kérdéseit állítja a középpontba, nemcsak egy grammatikai-logikai sémát képvisel, hanem értelmezhető egy gnoszeológiai, ugyanakkor ontológiai elképzelésként is, amennyiben a *lekton* tiszta és objektív szellemi léttel ruházza fel. A *lekton*nak a nyelvtani-szintaktikai kérdések szempontjából való megragadásáról lásd Dobos Csilla: *A vonzat fogalmának kialakulásáról*. Publicationes Universitatis Miskolcensis. Sectio Philosophica. Tomus X. Fasciculus 3. (2005). 27–49. https://matarka.hu/koz/ISSN_1219-543X/tomus_10_fas_3_2005/ISSN_1219-543X_tomus_10_fas_3_2005_027-048.pdf. (Megtekintve: 2020.10.11.)

¹⁷ Ennek a vitának filozófiai képviselői, valamilyen módon mind a sztoikus filozófusokhoz kapcsolódva, azt próbálták eldönteni, hogy mi a különbség ember és állat között a külső és belső logosz fogalom páros szempontjából. A nagy kérdés az volt, hogy vajon az állatok rendelkeznek-e a *logosz endiathetosz* valamilyen képességével, illetve ha nem is, miért tagadják a sztoikusok a *logosz prophorikosz* meglétét az állatok esetében. A fogalom páros legrégebbi használatáról Alexandriai Philón szövegei tanúskodnak, de az említett vitának résztvevői voltak olyan más ismert gondolkodók is, mint Porphüriosz és Sextus Empiricus is. – Vö. Claude Panaccio: *i. m.* 53–57.

¹⁸ Vö. uo. 111.

¹⁹ „Quomodo venit, nisi quod *Verbum caro factum est et habitavit in nobis*? Sicuti cum loquimur, ut id quod animo gerimus in audientis animum per aures carneas illabatur, fit sonus verbum quod corde gestamus, et locutio vocatur. Nec tamen in eumdem sonum cogitatio nostra convertitur, sed apud se manens integra, formam vocis qua se insinuet auribus, sine aliqua labe suae mutationis assumit. Ita Verbum Dei non commutatum, caro tamen factum est ut habitaret in nobis.” – S. Aurelii Augustini: *De doctrina christiana libri quatuor*. I. 13.12. http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm.

arról van szó, hogy az emberi értelem és az isteni természet egyenrangúak volnának, hanem inkább arról, ha a szentháromságtan pszichológiai analógiáira is gondolunk, hogy az emberi gondolkodás ezen önazonossága egyfajta *imago dei*. A *verbum in corde*, amennyiben a *locutio*val szembehelyezett és amennyiben a hangsúly az egységére tevődik, már arra enged következtetni, hogy itt nem a diszkurzív gondolkodásról esik szó, hanem egy alapvetőbb, egyszerűbb, közvetlenebb s ahhoz képest elsődleges színtről, amely egyáltalán lehetővé teszi az emberi és isteni közti említett analógiát. Amint arra Panaccio is felhívja a figyelmet, a szóhasználatnak itt inkább egezetikai háttere van, ugyanis a szöveg helye a János Evangéliumának Logosz-fogalmára használja a latin *Verbum* kifejezést (*Az Ige testté lőn, és közöttünk lakozék*), következésképpen a *verbum in corde* gondolatmenete nem valamilyen filozófiai előzményekből, hanem a keresztény hittételek magyarázatából levezetett elgondolás.²⁰

Augustinus gondolatmenete hasonló itt elődei – Antiochiai Theophilosz, Juszinosz, Tertullianus és milánói Ambrus – gondolatmenetével: az isteni ige emberi gondolkodással való összehasonlításának célja az, hogy bebizonyítsa, egy szellemi lény testet ölthet, kitárulkozhat anélkül, hogy bármit is veszítene saját belső egységes lényegéből. A *verbum in corde* gondolata egyéb későbbi műveiben is előfordul (főként a *Sermones*-ben és más prédikációkban),²¹ ugyanazon értelemben használva: egy olyan *verbum*, amely megelőzi a nyelviséget. Ez a belső beszéd nem kötődik egyik vagy másik konkrét nyelvhez,²² és csak akkor kell intézményes formára hoznunk, ha kommunikálni akarjuk kifele. A belső, mentális beszéd éppen azáltal különbözik a külsőtől, hogy a psziché azon jelensége, amelyben az ember legközelebb áll teremtőjéhez, mi több, hasonló is hozzá. A belső beszéd, szemben a külső, hangzó szóval, nem fragmentált, nem feltételez beszédhangok, sem szótagok közti különbségeket, ez a tiszta egység és azonosság. A nyelvek sokfélesége csak az exteriorizálási szándéknak és a kifejezésnek köszönhető, a nyelviséget megelőző gondolkodás és tudás azonban fogalmi vagy akár fogalom előtti. A kimondott szó és – tegyük hozzá – a külső diskurzus az érzékelés összetevői (az érzékszervek és a közeg) által anyagiságot implikálnak, ezáltal pedig a belső (értelmi) diskurzushoz képest másodrendűvé válnak, nem lényegi, hanem csak instrumentális használatra redukáltak.

A szóban forgó kérdés vonatkozásában harmadik és egyben végső álláspontját főként a *Szentháromságról* írott értekezés és a *Vallomások* egyes részei képviselik. Arról a komplex és szisztematikus szándékkal végzett pszichológiai elemzésről beszélünk itt, amelynek célja, hogy a Szentháromság mintájára az emberben meglévő hármasságokat feltárja, illetve, hogy ezek által érthetőbbé tegye a három isteni személy egységes természetét, egylényegűségét. Ez az elemzés, amelyhez Augustinus a *homoousios* krisztológiai tantétel védelmében és az ortodox keresztény álláspont példázásának szándékával folyamodik, azért bonyolult és sokrétű, mert olyan fogalmakat köt össze, mint az emberi értelem, az érzékelés, a memória, az intenció, az akarat és a szeretet: az emberi léleknek a tapasztalati-értelmi racionális megismeréssel kapcsolatos teljes spektrumát fel akarja tárni, ám nem ismeretelméleti céllal, hanem

²⁰ „On peut en conclure que ce ne sont pas l'énigmatique source stoïcienne du *De dialectica* ni d'ailleurs sa culture philosophique générale qui inspirèrent à Augustin son thème caractéristique du *verbum in corde*, mais les lectures proprement chrétiennes qu'il a dû faire dans les années 390.” – Claude Panaccio: *i. m.* 112.

²¹ Ez a második szakaszra jellemző fogalomhasználat és gondolatmenet Panaccio szerint kb. a 417-ig íródott szövegekben fejeződik ki. – Uo. 112–113.

²² „Augustin, à ma connaissance, est le premier à se montrer aussi net sur ce point.” – Uo. 113.

az említett teológiai megfontolásból.²³ Az értekezés második felében (főképpen a VIII., X. és XV. könyvekben) a korábbi *verbum* belső *képként* nyer meghatározást (*phantasiaként* – ha valamilyen az érzékelés által megtapasztalt dolog emlékképe, vagyis ha érzetképre vonatkozik, és *phantasmaként*, ha a képzelet által létrehozott). Ez a képesség már evidensebb módon áll szemben a diszkurzivitással, mint az előző szakaszban említett *verbum in corde*.

Annak ellenére, hogy – arisztotelianus szellemben értelmezve a fogalmakat – a *phantasia* és a *phantasma* még kapcsolatban állnak a megismerés alacsonyabb szintjeivel,²⁴ az érzékiség fokozatosságával, mint mentális reprezentációk nem diszkurzív logikában működnek. Viszont ha ennél a megállapításnál megállt volna az érvelés, nem tudott volna többet mondani, mint a *De magistrónak* az illumináció általi visszaemlékezés-tanában. Augustinus itt azonban továbbmegy, és eljut a *cum amore noticia* megfogalmazásáig, amely már világosan utal az igazság megismerésének egyetlen lehetséges útjára és az ebből következő gyakorlati-etikai következményekre.

Ágoston kiemeli ennek a folyamatnak a dinamikáját: egyrészt, a belső fogalom kifejeződik, az (ön)ismeret megszületik, másrészt pedig az ész maga a mozgató, a cselekvés szándéka. Az alábbi idézetben jól érzékelhető, ahogyan a *szó* és a *kép* egymás mellett szerepel, és ugyanarra az ismeretre vonatkozik: „... amikor az értelem ismeri és állítja magát, akkor a magáról kimondott szó olyan ismeret, amely vele mindenben egyenlő és azonos. Hiszen nem alacsonyabb lényegű dolgot ismert meg, mint a tárgyak esetében, és nem is magasabbat, mint Isten esetében. És mivel az ismeret hasonló ahhoz a dologhoz, amit megismertünk, vagyis ahhoz, aminek a képe, azért itt a hasonlóság teljes és tökéletes, hiszen az értelem az ismerő és a megismert. Ezért ez az ismeret kép is és szó is, és annyiban kifejező, amennyiben a megismerésben egyenlő lett a megismerővel. Így ami születik, egyenlő azzal, akitől születik.”²⁵

Az ismeret és a fogalom nem jöhet létre a vágy és a szeretet nélkül, vagyis a léleknek egy olyan önmozgásával van dolgunk, amely tárgyat illetően kettős ismeretet eredményez, ugyanakkor működését illetően is kettős indítatású: önmaga és a gondolt tárgy szimultán módon és elválaszthatatlanul jelenik meg benne. E mozgás indítóokát és célját Augustinus egyaránt a szeretetben véli felfedezni. Amint azt a IX. könyvben olvashatjuk, a szó itt az akaratot, a megismerés vágyát és ezáltal örömét is jelöli, úgy is mondhatnánk, a lélek önmagának adott parancsáról van szó, amely bármely gondolati aktus és nyelvi megnyilatkozás mozgatórugója. Nemcsak a kifejezés, hanem a megismerés aktusa is akarati aktus, az egyén részéről akarati erőfeszítést feltételez, amely nélkül semmilyen külső hatásra nem jöhet létre igaz ismeret: „amikor az értelem ismeri és szereti önmagát, akkor megjelenik benne

²³ Panaccio szerint ezt a módszert ihlethették Marius Victorinus hasonló eljárásai. – Lásd Claude Panaccio: *i. m.* 114. Úgy gondoljuk, a felvetés annál inkább megállja a helyét, minél inkább szem előtt tartjuk az ebben a dogmatikus értekezésben még mindig helyenként érzékelhető újplatonikus filozófiai háttérrel, amely többek között az eljárás motívációjában is megragadható: a metódus választásának kiindulópontja azon újplatonikus hierarchikus világkép, amely a teremtett világban egy olyan rendet feltételez, amelyben az alsóbb szintű teremtményekben is megragadhatók bizonyos aspektusok a teremtő perfekcióból. *A Szentháromságról* c. munka IX. könyvének 7. fejezetében ennek explicit megfogalmazásával is találkozunk: „Az időben keletkezett dolgok mind az örök igazság alapján lettek, és mi értelmünk szemével ebben az örök igazságban szemléljük azt a formát is, amely a mi létezésünk modellje, és amely szerint magunkban vagy a testekben helyes ítélet alapján valamit megvalósítunk. Azután a dolgoknak a létrejött ismeretét, mint szót hordozzuk magunkban, s mintegy gondolatban szüljük, s amikor így az megszületik, nem válik el tőlünk.” – Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról*. Ford. Gál Ferenc. Bp. 1985. 275.

²⁴ Vö. Arisztotelész: *Lélektanulmányok*. Ford. Steiger Kornél. Bp. é.n.

²⁵ Aurelius Augustinus: *i. m.* IX. 11. 279–280.

a szava. S mivel szereti az ismeretét, és ismeri a szeretetét, azért a szó is szeretetben fejeződik ki, a szeretet pedig szóban, s mindkettő benne van a szeretőben, illetve a kimondóban.²⁶

Claude Panaccio érzékletes szóhasználata szerint a belső szó ezáltal az emberi spiritualitás és megismerés egyfajta erotikájában²⁷ vesz részt, amint azt a *mens-notitia-amor* hármasság is érzékelteti. Az értelem szava éppen abban különbözik a többi mentális reprezentációtól, hogy a vágy kifejezője a morális rendben. Be kell látnunk, a belső szó itt megjelenő meghatározása a korábbi művekből még teljességgel hiányzik, még akkor is, ha platonizmusának köszönhetően utalások erre vonatkozólag már fel is fedezhetők azokban. Ebben a megfogalmazásban jut Augustinus a legmesszebbre: a szeretettel egyesült ismeret, a *cum amore notitia* lévén a fejlődési görbe utolsó, legkomplexebb, ugyanakkor a belső szót mint ismereti és önismereti dimenziót egyaránt és egyértelműen előtérbe helyező stádiuma.

Szintén erről beszél a XV. könyv alábbi paragrafusa is, amelyben a szerző szándéka az, hogy Isten ígéjét az értelmi szóval összehasonlítva megmutassa, az isteni ige hasonlatosságát a lélekben, a megismerés bonyolult mechanizmusának egységében kell keresni. Ezekben a fejezetekben a belső beszéd dinamikus egysége, kép és szó azonossága a gondolkodás, a logosz folyamatát általában jelenti, mint az a következő idézetből is kitűnik: „De azért, hogy a gondolatokat a szív szavának nevezzük, nem zárjuk ki, hogy vannak olyan meglátások, amelyek ismereteink felidézéséből keletkeznek, amennyiben azok igazak. Amikor ezek kívül, a test által mennek végbe, akkor más a beszéd, és más a látás, de amikor belül gondolkozunk, a kettő egy. Mint ahogy az érzékszervekben a látás és a hallás nagyon különböznek egymástól, a lélekben azonban nem más a látás, mint a hallás. A beszédet kifelé nem látni, hanem hallani lehet, mégis az evangélium azt állítja, hogy az Úr látta belső szavukat, azaz gondolatukat, nem pedig hallotta.”²⁸

A lélekben a megismerés egységes, nem elkülönült, akár az érzékszervek, hiszen a lélek az isteni képmás, a teljes azonosság és a teljes egység emberi léptékű kifejeződése. Ebben az egységben a képi módon megragadott végső igazság alapozza meg a fogalmat, a logikai-szintaktikai struktúrát és a további *locutiót*, bár aktuálisan csak akkor létezik, amikor gondolkodunk róla. A memóriában lokalizálható, de aktuálisan mindig az akarat és a szeretet összefüggéseiben ragadható meg. Továbbá, amint Ágoston mondja: „Ez a beszéd nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, vagyis a nemzetek nyelvéhez, mint amilyen a mi latin nyelvünk. Aki ezt megérti, mintegy tükörben és homályosan látja az Igének azt a képmását, amelyről írva van: *Kezdetben volt az Ige, az Ige Istennél volt, és Isten volt az Ige.*”²⁹ A közvetlenül ezt megelőző passzusban az is benne foglaltatik, ahogyan ezek a szintek, a szó/ismeret egyre inkább exteriorizált és verbalizált fokozatai egymásra épülnek: „Tehát bárki megértheti a szót, nemcsak mielőtt hangzik, hanem még mielőtt a hangok képei felvetődnének a gondolatban”³⁰ vagy más helyütt: „De hogyan lenne az szó, amit a gondolkodó látás nem formált ki? Hogyan lenne hasonló ahhoz a tudáshoz, amelyből születik, ha nem ölti magára annak formáját, és csak azért hívjuk szónak, mert felveheti a formát? Ez ugyanaz, mint ha ezt mondanánk: azért nevezzük szónak, mert lehet belőle szó. De mi az, hogy lehet belőle szó, és ezért már méltó a szó névre? Mi az az alakítható

²⁶ Uo. 278.

²⁷ „... une représentation mentale, donc, porteuse d’une charge mobilisatrice ou érotique.” – Claude Panaccio: *i. m.* 116. Hozzáteesszük, hogy a platóni isteni Erősz, a bölcsesség-szépség és az ideák szeretete, kontemplációja Augustinusnál az *Amor Dei* megfogalmazásban válik e keresztény színezetű etika alapkövetelményévé.

²⁸ Aurelius Augustinus: *i. m.* 455–456.

²⁹ Uo.

³⁰ Uo.

dolog, aminek még nincs alakja, hacsak nem az értelemnek valamilyen sajátsága, amit akaratunkkal így vagy úgy irányíthatunk [...]? Az igazi szó akkor jön létre, amikor az akaratunkkal mozgatott képesség arra irányul, amit tudunk és átvéve a dolog hasonlóságát, formát ölt. Akkor már úgy gondoljuk a dolgot, ahogy ismerjük, azaz hangzás nélkül, a hangzásra való gondolat nélkül, ezért nem tartozik egyetlen nyelvhez sem, hanem a szívben mondjuk ki.³¹

Ágoston ismerte a Platón-szövegek latin fordítását, ismerhette Antiochiai Theophilosz és Hippolütosz gnosztikusok elleni vitáját, Jusztinosz gondolatrendszerét, valamint Plótinosz felfogását is a logoszról. Az sem véletlen, hogy éppen *A Szentháromságról* utolsó könyvében találjuk az akadémikus szkepticizmus ismeretelméleti szempontú cáfolatát, amelyben Augustinusnak a megismerés lehetőségével kapcsolatos fő érve, szemben a szkeptikus filozófia tanításaival, éppen az öntudat:³² a saját gondolkodásunk meglétéről, ebből következtetve pedig élő mivoltunkról való bizonyosságunk. Az érzékelést illetően Augustinus azon az állásponton van, hogy meg lehet kérdőjelezni és el lehet utasítani a dolgok és az általunk érzékelt fenomenek közötti azonosság gondolatát, viszont nem lehet megkérdőjelezni saját érzeiteink szubjektív igazságát.³³ Abban, hogy *számomra* a dolog ilyennek vagy olyannak látszik, tűnik, nem kételkedhetem. Éppen az öntudat bizonyossága az, aminek létezésére építeni lehet a további cáfolatot, valamint a megismerés és tudás rendszerének továbbgondolását is. Következésképpen elmondhatjuk, hogy nemcsak a fentebb említett gondolkodók, hanem a szkeptikus filozófiai tételek is hatással lehettek a beszédre alkotott nézeteinek e kései formájára. *A verbum* kifejezéssel Ágoston éppen a görög *logosz* fogalmát ültette át latinra, ennek használatát a középkor az ő műveinek és nagy hatású recepciójuknak köszönhette.

A logosz dinamikusságára fektetett hangsúlyt magyarázhatjuk Ágoston újplatonizmusával, azonban a tiszta értelmi szó és az értelemben megjelenő szavak reprezentációja közötti különbségtétel Ágoston egyéni, eredeti hozzájárulása, amelyet a keresztény hit és a dogmatikus magyarázatokra való törekvései tudnak igazolni. Pályája elején a külső diskurzusnak, a szónoki beszédnek, a dialektikának mint *disciplina disputandina* központi fontosságot tulajdonított a beszéd kérdéskörének vizsgálatában; ezekben a szövegekben a diszkurzivitásnak még meghatározó szerepe van, ám ez a kései műveiben háttérbe szorul, helyét átadva az illuminációnak és a megtestesülésnek, valamint a morális értékelésnek. Mert az értelmi szó mint a megismerés alap kategóriája, a *cum amore notitia* nem jelekből áll, hanem minden jelhez képest elsődleges.

The Problem of External and Inner Speech in Augustine's Philosophy

Keywords: external speech, inner speech, rhetoric, dialectics, concept, image, inner truth

The aim of this paper is to sketch some of the philosophical and theological guidelines of Augustine's thinking on the problem of external and inner speech. By the examination of the key works for this topic, scholars identified different meanings of the speech, which seem to show an evolution from the external speech toward the concept of a more interiorized one. In our paper, we intend to discuss the explanation of this movement and to present the main characteristics of its degrees.

³¹ Uo. 469.

³² Uo. 460–463.

³³ Az augustinusi ismeretelméleti elgondolásokról, a szkepticizmussal szemben megfogalmazott érveiről lásd bővebben Copleston igen hasznosnak bizonyuló összefoglaló elemzését. Frederick Copleston: *i. m.* 50–65.