

Az önmegismerő én és a formális személy fogalma  
Ágostonnál és Boethiusnál

SIKLÓSI ISTVÁN\*

(*Kivonat*) Jelen tanulmányban annak alátámasztását kísérem meg, hogy a keresztény szerzők közül Boethius és Ágoston a formálisnak tekinthető személy (*persona*) fogalmát nem alkalmazza azon 'belső én, vagy ember' megnevezésére, ami öntudattal, önmegismeréssel rendelkezik, és amit önmagunknak tekinthetünk, hanem az ember fogalmával írja le. Ezen állítással igazolható, hogy nem keverednek az ember mivoltának leírására használt terminusok, kifejezések, névmások az egyes művekben, hanem viszonylagos struktúra figyelhető meg. A vizsgálat e mellett rávilágít arra, hogy Ágoston több értelemben beszél belső énről, csakúgy mint Boethius, sőt a céljuk is közös: az ember természetének megvilágításával felmutatni az Istennel való hasonlóságot.

*Kulcsszavak:* Ágoston, Boethius, személy, én, ember, emberi természet, önmegismerő én, öntudatos én

*A tanulmány vázlatja:*

- I. Az én és a személy megnevezésének problémája
- II. A formális személyfogalom Boethiusnál
- III. Az önmegismerés és a formalitás Boethiusnál
- IV. A személy fogalma, a 'belső én' képzete és az emberi természet Ágostonnál
- V. Az emberi természet Boethiusnál

\*

I.

Az embereket és köztük a filozófusok régóta érdekli a személy, az én, önmagunk mivolta és ennek kifejezhetősége. Az antikvitás során számtalan formában használták és fejtették ki, hogy mit gondolnak a személy, az én, önmagunk megnevezésére alkalmazott fogalmakról. Az antik szerzők gyakran 'maszk', 'álarc', 'szereplő' 'személyiségjegy' értelmében használták a személy (*persona*) kifejezést. Több szerző úgy véli, hogy a szó eredeti jelentése a színpadi maszkokat takarta, de a szó a későbbi időkben több speciális jelentést vett fel, amik között említhető a jogi személy fogalma, egy egyedi létező megnevezése, vagy a trinitológiai értelemben használt fogalom a Szentháromság egyes személyeinek megjelölése, vagy elkülönítése.<sup>1</sup> Modern megközelítésben a személy olyan autonóm, cselekvő egyed, aki saját mentális, emocionális belső énnel rendelkezik, és szerves része egy szociális-társadalmi hálóknak. Ez a személy olyan pszichofizikai egység, mely a személyiségét alkotó saját 'világgal' rendelkezik.

Egyes modern kutatók szerint a személy modern fogalma a keresztény szerzőktől származik,<sup>2</sup> míg mások szerint a nem-keresztény szerzők az ember (*anthróposz*) kifejezést használták annak megnevezésére, amit a keresztények személy névvel illettek,<sup>3</sup> más vélemény szerint a személy fogalma a nem-keresztény szerzőknél éppúgy kimutatható, mint a keresztényeknél. (Turcescu, 2005: 4) A kutatók sokszínű álláspontja nem csupán a kutatási módszer, vagy a vizsgált kor szerzőinek eltérő megközelítéséből adódik, hanem a személy fogalmára vonatkozó terminusok sokféleségéből is.

\* Siklósi István az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájában Antik filozófia programon abszolválta hallgató.

<sup>1</sup> J. Koterski és A. O. Rorty úgy véli, hogy a személy kifejezés a színészek által viselt maszkokat jelentette. (Koterski, 2004: 210, Rorty, 1990: 21) A személy fogalmának egyes jelentéseit jelen tanulmányban nincs mód megvizsgálni, a következőkben az egyedi, egyes létező megnevezésére szolgáló személyfogalmat használok.

<sup>2</sup> Például M. Mauss és J. Koterski szerint. (Mauss, 1985: 19, Koterski, 2004: 208) A két szerző megközelítése azonban eltér, mert Mauss szerint a 'morális személy metafizikai entitása', míg Koterski szerint a 'személy ontológiai kategóriája' származik a keresztény gondolkodóktól.

<sup>3</sup> Például T. Enberg-Pedersen álláspontja szerint. (Enberg-Pedersen, 1990: 109-110)

Richard Sorabji önmagunk (*self*) testetlen fogalmának feltárását végezte el és 16 kategóriába sorolta az antikvitás személyfogalmait. (Sorabji, 2006: 32, 34-46) Christopher Gill viszont egy strukturált énkép vizsgálatát vitte véghez a szubjektív-individuális és objektív-résztevő fogalompár felhasználásával sematikusán értelmezve a személy, az én fogalmának egyes megközelítéseit. (Gill, 2006: xx-xxi) Lucan Turcescu véleménye szerint mind a modern, mind pedig az antik személyfogalom meghatározása problémát jelent, mert a fogalom túl sok aspektusa keveredik egymással, így az antik szerzőknél a lélek, a személy, és a modern személyiség-képzetnek megfeleltethető 'belső én' gondolata vegyül egymásba. (Turcescu, 2005: 8)

Álláspontom szerint a személy fogalma speciális jelentéssel bíró terminus volt az ötödik századi keresztény szerzők számára, amelynek révén a személy fogalma nem keveredett a lélek, vagy a belső én, az öntudatos, vagy önreflexív én képzetével, ugyanis a 'belső én' leírása során nem tettek említést a személy megnevezéséről. Ez látható Boethius és Ágoston műveiben, amennyiben mindkét szerző több jelentésben beszélt olyan személyről, ami egy formális személyfogalom alá sorolható, és szintén több értelemben fogalmazták meg, írták le az önmegismerésre képes, az öntudattal rendelkező, vagy a belső én, ember gondolatát. Az én, a személy különböző képzetét, így a 'belső ént' is gyakran fejezték ki névmások, visszaható névmások alkalmazásával, mely kifejezésekkel azt az egyedi embert nevezték meg, amit személynek, egyes embernek nevezhetünk. Jelen tanulmányban céloim csupán a személy formális meghatározása által megjelölt személyfogalom alkalmazási körének elhatárolása azon gondolatmenetektől, melyben a 'belső én' öntudatos én képzeete kerül kifejtésre.

## II.

Boethius egy bevezető fejezet után a természet (*natura*) és a személy (*persona*) fogalmának meghatározásával nyitja meg az *Eutükhész ellen* írt értekezését. Boethius többféle természet-meghatározást sorol fel, és azt a definíciót fogadja el, hogy „a természet az egyes dolgokat megformáló fajalkotó különbség (*natura est unum quamqem rem informans specifica differentia*)” (OSV 1.111-112 [57-58]),<sup>4</sup> melyet értekezésének későbbi részében úgy idézi fel, hogy „a természet valamely szubsztancia megkülönböztető sajátossága (*natura est cuiuslibet substantiae specificata proprietatis*)”. (OSV 4.270-271 [6-7]) Boethius szerint a természet nem más, mint a létezők egyes nemeinek és fajainak megkülönböztetésére és jellemzésére szolgáló fajalkotó különbség, amely azonos a dolgok fajtájára jellemző sajátossággal (*proprietatis*).

A létezők egyes nemei és fajai különböznek egymástól, lehetnek testiek, vagy testetlenek. A testi létezők lehetnek élők, vagy élettelenek, az élők lehetnek érzékelésre képesek és képtelenek, az érzékelésre képesek lehetnek értelmesek és értelem nélküliek. A testetlen szubsztanciák pedig lehetnek hatásoknak kitett, változékony és lehetnek hatásoktól mentes, változatlan szubsztanciák, valamint lehetnek értelmesek és értelem nélküliek. Boethius szerint a létezők közül csupán azok tekinthetők személynek, amiket az értelem fajalkotó különbsége, fajtára jellemző sajátossága különíti el a többi szubsztanciától. Sem az élettelen, sem az érzékelésre képtelen, sem pedig az értelem nélküli szubsztanciákat nem nevezzük személynek, mert senki nem mondaná személynek, sem a követ, sem a fát, sem az állatokat, csupán Isten, az angyalok, és az emberek nevezhetőek személynek, mert szubsztanciájukat az értelmes természet határozza meg. (OSV 2.130-167 [13-52]) A személy Boethius meghatározása szerint: „az értelmes természet individuális szubsztanciája (*naturae rationabilis individua substantia*)”. (OSV 3.171-172 [4-5]) Ez a formális definíció csupán annyit állít, hogy a személy egy értelmes fajalkotó különbség fennállása egy individuális szubsztanciában. (Marenbon, 2003: 72) Mit jelent itt az értelmes fajalkotó sajátosság?

Boethius azt írja, hogy azok a szubsztanciák nem tekinthetők személynek, „amik megfosztottak az értelemről és a megértéstől (*quae intellectu et racinome desertitur*)”. (OSV 2.149-150 [33-34]) Boethius nem mond semmit arról, hogy 1. mit kellene értenünk az értelem és megértés kifejezés alatt, 2. és hogy ezen tényezők funkciója, képességei, esetleg gyakorlati használatuk is közrejátszik-e a személy személylété válásában. Boethius csupán annyit állapít meg, hogy az állatok azért nem tekinthetők személynek, mert „szótlatlanul és értelem nélkül, egyedül érzékeik használatával tengetik életüket (*muta ac sine ratione vitam solis sensibus degunt*)”. (OSV 2.151-152 [35-36]) Boethius ezzel azt állítja, hogy az állatok azért nem képesek a verbális, értelmes kommunikációra, mert nem rendelkeznek értelemmel. Ahhoz sajnos nem segít hozzá, hogy tisztán lássuk, mi teszi személyé a személyt. Boethius több információval szolgál arra vonatkozólag, hogy mi teszi a személy individuális szubsztanciáját individuálissá.

Az *Eutükhész ellen* írt értekezésében azt mondja, hogy a sajátosságok és a fajalkotó különbségek teszik individuálissá azt a szubsztanciát, ami a járulékos tulajdonságok hordozója. (OSV 3.117-120 [53-55]) A

<sup>4</sup> Az 'OS' rövidítés az *Opuscula Sacra*t jelöli, a 'C' pedig a *Consolatio Philosophiae*-t, míg az utána álló római szám az *Opuscula Sacra* értekezésének számára, míg a *Consolatio* esetében a könyvek számára utal, ezt követi a Moreschini-féle kiadás fejezetszáma – kivéve az értekezések azon részét, aminek nincs fejezetszáma – és sorszám, majd a Stewart-féle kiadás sorszámát követve szögletes zárójelben.

járulékos tulajdonságok nem járulnak hozzá a szubsztancia individualizálásához, csupán jellemzik azt a szubsztanciát, ami hordozza őket. Boethius a *Szentháromságról* írt értekezésében ezzel szemben úgy vélekedik, hogy a szám szerint elkülöníthető egyes embereket a járulékos tulajdonságaik különböztetik meg egymástól, amilyen az a hely (*locus*), amit – a testi szubsztanciák esetében – a szubsztancia betölt. (OSI 1.57-63 [24-31])

A sajátosság (*proprietas*) több értelemben is állítható egy szubsztanciáról, lehet esszenciális, amin belül vagy csupán egy fajt, vagy több fajt is megillette, vagy lehet járulékos, ami temporálisan, vagy atemporálisan is állítható egy dologról. (Isag. IV.1.) A létezők, korábban említett boethiusi felosztása Porphüriosztól származik,<sup>5</sup> csakúgy, mint Boethius sajátosságokra vonatkozó megközelítése, amely szerint az esszenciálisan állatható sajátosság azonosnak tekinthető a fajalkotó különbségként felfogott természettel. Porphüriosz szerint a sajátosságok kombinációja képes egy egyedi ember beazonosítására, pontos leírására. (Isag II.15.) Boethius is úgy gondolta, hogy az egyedre jellemző, legsajátosabban értett, temporális, vagy atemporális, és a fajalkotó különbségként funkcionáló sajátosságok, valamint az individuális szubsztancia járulékos tulajdonságai együtt sikeres leírást adhatnak egy bizonyos individuális szubsztanciáról.<sup>6</sup>

Boethius értelmesnek tekinti a személyt, azonban a személy individualitása kapcsán egyszer sem tesz említést az értelem használatából eredő egyedi eltérések hatásáról, csupán a személyt meghatározó értelem nivoltaként alkalmazza ezt a tényezőt. Az individuális szubsztanciára jellemző sajátosságok és járulékos tulajdonságainak együttese nem képes biztosítani az individuális szubsztancia temporális önazonosságát, csupán individualitását a szubsztanciáról csupán temporálisan állítható azon sajátosságok miatt, amilyen például az öszülés. (Arlig, 2009: 139-140) A Boethius által adott személy-meghatározás egy formális definíció, mely a személynek nevezhető szubsztanciák metafizikai struktúráját vázolja fel, köztük az emberét.

### III.

Boethius *A filozófia vigasztalása* című művében részletesebb képpel szolgál antropológiai elképzeléséről. Az ember Boethius megközelítésében érzékekkel, képzelettel, értelemmel és ésszel rendelkezik, az isteni gondviselés által kormányzott világban, szabad akarata révén választott módon, autonóm létezőként él. Léte viszont nem tekinthető abszolútnak, csupán esetlegesnek, mert változékony és hatásoknak kitett, vágyai, sóvárgása befolyásolják egyes döntéseiben. Az embernek hatalmában áll megválasztani azt, amivé lenni szeretne, az isteni gondviselés ebben nem gátolja, mert Isten az 'örök jelenből' szemléli a teremtett világ eseményeit, melyek isteni szempontból szükségszerűen történnek meg. Ezek az események az ember szemszögéből, még ha szükségszerűek is, nem egyszerűen, vagy abszolút módon szükségszerűek (*necessitas simplex*), csupán temporálisan, esetlegesen azok (*necessitas condicionis*), ezért az isteni gondviselés nem jelenti a teremtett világ működésének bármilyen értelemben vett determinációját. (CV 6.92-134 [94-139])

Boethius szerint egy dologról alkotott tudást nem a megismert tárgy milyensége határoz meg, hanem a megismerő képessége, mert „magát az embert is másképp veszik tudomásul az érzékszervek, másképp a képzelet, másképp az értelem, és megint másképp a megértés”. (CV 4.80-81 [82-84]) Az érzékszervek az anyagi dolgokat ismerik meg, a képzelet képzetek (*imaginaria*) révén állítja eléink az érzékelhető dolgokat, az értelem (*ratio*) a maga fogalmai szerint ismeri meg a dolgokat, míg a megértés, az ész (*mens*) osztatlanul, holisztikus egészként ragadja meg a dolgok formáját, mivoltát. (CV 4.91-97 [95-100])

Boethius azt írja, hogy „Ő [Isten] az emberi fajt minden földi lény fölé akarta emelni, [...] hiszen az emberi természet valóban olyan jellegű, hogy a világból csak akkor tud kiemelkedni, ha megismeri önmagát (*se cognoscit*), de az állatoknál is lejjebbre süllyed, ha magát ismerni megszűnik. Mert a többi élőlényben önmaguk nemismerése természetes, az ember esetében azonban ez fogyatékoságszámba megy.” (CII 5.73-87 [75-89])

Ebben a szövegrészben az ember önmegismerő képessége az értelem megismerése, az ember önnön ismeretét jelenti és nem az ész önreflexiója révén fellépő öntudatot. Boethius az érzékelés, illetve a megismerés képességeinek, eszközeinek fokozatos bemutatása által rámutat 1. az ember ontológiai státuszára, 2. istenhez való hasonlóságára. Boethius azt mondja, hogy az ember önmegismerésre való képessége által emelkedik az állatok fölé, azonban nem csak az állatok, hanem minden más létező fölé is, amely az állatok alatt áll. Itt is, csakúgy, mint a korábban említett *Eutükhész ellen* írt értekezésben a létezők

<sup>5</sup> Boethius a 'porphürioszi fa' néven elhíresült felosztással rokonítható módon osztotta fel a létezők nemét nemekre és fajokra. Porphüriosz felosztása *Isagogé* című művének második fejezetében olvasható (Isag. II.6.). Boethius latinra fordította és két kommentárt is írt Porphüriosz művéhez.

<sup>6</sup> InIsag. 85.20-87.17. A. Arlig szerint Boethius ennél összetettebb választ adott az individualizáció kérdésére. Szerinte Boethiusnál a forma által meghatározott anyag tölt be individualizáló funkciót. Az így individualizált szubsztancia pedig képes olyan járulékos tulajdonságok hordozására, amik hozzájárulhatnak a szubsztancia leírásához. (Arlig, 2009: 141)

ontológiai kategorizálásával állunk szemben, ahol az önmegismerés képessége jelenti azt a különbséget, ami révén az emberi faj elkülöníthető más fajoktól. Az önmegismerést az értelem viszi véghez, ami egyben azt is jelentheti, hogy a személy meghatározásánál említett értelmes természet az önmegismerés képessége lehet. Boethius viszont nem nyújt alapot a kérdés eldöntéséhez. A gondolatmenet abban a tekintetben azonos struktúrát mutat mindkét említett művében, hogy a létezők ontológiai kategorizálása révén jut el az emberhez, azonban az önmegismerésre képes embert Boethius nem nevezi személynek (*persona*), az ember (*homo*) kifejezést alkalmazza rá.

Boethiusnak kettős célja volt a személy és a természet fogalmának meghatározásával: egyrészt cáfolatot adni Nesztoriosz és Eutükhész tévesnek ítélt krisztológiai tanítására, másrészt pedig alátámasztani az egyház álláspontját. (OSV 51-58 [54-61]) Az egyházi tanítás, és Boethius álláspontja szerint Krisztus személye két természetből, isteniből és emberiből és két természetben volt jelen. A két természet Krisztus személyében egyesült egymással, méghozzá olyan módon, hogy mindkét természet megmaradt annak, ami az egyesülés előtt volt, nem választhatóak el egymástól, egy oszthatatlan, individuális szubsztanciát alkotnak. (OSV 7.607-613 [25-31]) Boethius trinitológiai kontextusban is használta a személy fogalmát rá jellemző sajátosságai és a másik két isteni személlyel szemben fennálló viszonya alapján beazonosítható isteni személy megnevezésére.

A Boethius által adott személy-meghatározás képes eleget tenni a krisztológiai kritériumoknak, mert azt állítja, hogy az isteni és az emberi értelmes természet egy individuális, azaz oszthatatlan és megismételhetetlen szubsztanciában állt fenn. Ez a személyfogalom és ez a kontextus nem igényli az értelem- és észhasználat formájának kidolgozását, mert Boethius azzal, hogy az Istent is az értelmes testetlen, hatásoktól mentes szubsztanciák közé sorolja, értelmes fajalkotó különbséget tulajdonított neki,<sup>7</sup> csakúgy, mint a testi, élő, érzékelésre képes, értelmes létező közé sorolható embernek. Az értelmes természet itt csupán fajalkotó különbség, és ebben a tekintetben nincs jelentősége annak, hogy milyen tulajdonságot testesít meg, funkciója egyrészt az, hogy segítségével elkülöníthetők legyenek a nemek és a fajok csoportjai, másrészt pedig az, hogy meghatározza azon faj mivoltát, amit elkülönít a többi nemtől és fajtól. E mellett a személy terminus ebben a korban speciális alkalmazási körrel rendelkezett a trinitológiai és a krisztológiai viták során, és Boethius az ember mivoltának, képességeinek leírása során más jellegű kérdésre keresett választ. Ebben a kontextusban a formális személyfogalom elégséges a felmerült nehézségek megoldására, valamint az ember ontológiai, metafizikai státuszának prezentálására.

Boethius azt állítja, hogy az ember nem csupán hasonlít Istenhez, hanem hasonlónak kell válnia Istenhez és – sajátos értelemben – Istenné is kell válnia. (CI 1.133-137 [141-145]) Az emberi ész képes osztatlanul, egészében, holisztikus módon átlátni, rálátni a dolgokra és ennek révén képes felfogni, meglátni és megérteni azokat, ahogy Isten is. (CV 4.91-97 [95-100]) Ezek a funkciók nem az önmegismerést végző értelem, hanem az ész hatáskörébe tartoznak. Az ember esze (*mens*) révén lehet hasonló Istenhez.<sup>8</sup> Boethius előtt Ágoston az ész önmegismerő képességében vélte felfedezni az öntudatot.

#### IV.

Ágoston több értelemben használta a személy (*persona*) fogalmát. Mivel a krisztológiai viták előtt írta műveit, ezért nála nem beszélhetünk a személy fogalmának krisztológiai viták során kidolgozott terminus technikusáról. A személy fogalmának alkalmazási köre a következőképpen csoportosítható:

- Az isteni személyek megnevezésére a trinitológiai problémák kifejtése során,
- Krisztus mivoltának megnevezésére,
- a *Szentháromságról* írt művében megfogalmazódó az önismerettel, öntudattal rendelkező ész gondolatára, aminek révén a lélek 'belső étellel' bír.

Ágoston trinitológiai megközelítésében követi a korban már elfogadott és ismert álláspontot. Ágoston szerint a Szentháromságról egyes számban tehetünk állításokat, mert az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy egységet alkot, a Háromságot. Istenben azonos a létezés a lényeggel. Ha nem így lenne, akkor Istenben három lényegyet és ezzel együtt három isteni természetet kellene állítanunk. Ágoston szerint Isten egy lényeg, egy esszencia és három személy (*persona*). A Háromság azért nem három szubsztancia, mert Ágoston korábban már 'lényeg' jelentésben használta a szubsztancia terminust és el akarta kerülni a terminológia

<sup>7</sup> A hagyományos megközelítéssel szemben Boethius egyrészt úgy gondolta, hogy Isten egy a létezők közül, másrészt olyan szubsztanciaként látta, ami a dolgok alatt álló elvként kormányozza, vezeti a dolgokat. (OSV 2.142 [25]; OSV 3.258-264 [95-101])

<sup>8</sup> Boethius explicit módon ezt nem fogalmazza meg. Egy szöveghelyen a jövőbeli eseményekre vonatkozó előretudás kapcsán arról ír, hogy az emberi értelem (*humana ratio*) és az isteni megértés, felismerés (*divinia intelligentia*) hasonlít egymásra (CV 5.38-39 [39-41]), míg máshol azt állítja, hogy Isten képes a dolgok természetét és lényegét látva felismerni a jövőbeli eseményeket, ahogy az ember is (CV 6.74-80 [77-83]). A dolgok lényegét viszont nem az értelem (*ratio*), hanem az ész (*mens*) képes felismerni.

keveredését. (De trin. V.9.10.) A személy ebben az értelemben a rá jellemző sajátosságai, tulajdonságai által más létezőktől megkülönböztethető, de önálló lényegi mivolttal nem rendelkező entitás. (De trin. VII.4.8.)

Ágoston krisztológiai értelemben is használta a személy terminust Krisztus mivoltának leírása során. A Krisztusra vonatkozó állítások kapcsán Ágoston az egyes szöveghelyeken elkülönítette az emberi és az isteni természetre vonatkozó állításokat,<sup>9</sup> míg más szöveghelyeken Isten és ember közvetítőjeként ír Krisztusról magáról.<sup>10</sup> Ágoston szerint a Krisztus személyében egyesült két természet mindegyikéről tehető úgy állítás, hogy az egyrészt magára Krisztus személyére, másrészt az egyik természetére vonatkozzon. Ágoston viszont nem fejtett ki tisztán formális krisztológiát, számára Krisztus olyan aktív entitás volt, aki közvetített az általa megváltott teremett világ és Isten között. (Grillmeier, 1990: 598-599)

Ágoston említést tett a belső, öntudattal rendelkező énről, melynek gondolatát gyakran vetik össze a descartes-i gondolkodó dolog fogalmával.<sup>11</sup> Álláspontom szerint ez csupán az ágostoni elgondolás egy aspektusával feleltethető meg. Ágoston több szöveghelyen tesz említést az ember belső énjéről, azonban nem mindig egyértelmű, hogy mit takar a 'belső' kifejezés. Ágoston szerint az ember testtel rendelkező lélek, aki – többek között – érzékszervekkel, képzelettel, emlékezettel, értelemmel (*ratio*) és ésszel (*mens*) bír. Ágoston célja a *Szentháromságról* írt művében annak kimutatása, hogy az emberben fellelhető a Szentháromság három isteni személyének egy-egy sajátossága, a Háromság lenyomata. Megközelítésében az ész képes megismerni saját magát, tud magáról. Ágoston azt írja, hogy: „Értelmetlen azt állítani, hogy [az ész] nem egészében tudja azt, amit tud. Nem azt mondom, hogy az 'egész' tudja', hanem azt, hogy 'amit tud, azt egészen tudja'. Amikor az ész tud magáról, képes egész lenni, egészként tud magáról.” (De trin. X.4.6.)

Itt Ágoston arról tesz említést, hogy az ész holisztikus egészként képes saját magát tudatos egységként felfogni (*totum se scire*) és nem pedig arról, hogy az ember ismeri magát. Máshol viszont Ágoston az ész önmegismeréséről (*se noscere*) tesz említést: „Tehát [az ész] honnan tudja, hogy tud, ha magát nem ismeri? Azt tudja, hogy egyéb dolgokat is tud, magát azonban nem ismeri. [...] Nem más észtól tudja, hogy tud, hanem saját magától. Valahogyan ismeri önmagát. Ezért amikor arra törekszik, hogy magát megismerje, már úgy ismeri meg magát, mint keresőt, valahogyan ismeri magát.” (De trin. X.3.5.)

Ebben a szövegrészben Ágoston az ész önismeretéről, önvizsgálatáról beszél, különbséget tesz az önismeret és az öntudat között, mert szerinte magunkról gondolkodni nem valamely ismeret felidézését jelenti, hanem az ész öntudatát. (De trin. X.5.7.) Ezekben a szöveghelyeken olyan gondolatokkal találkozunk, amik egyezést mutathatnak a descartes-i gondolkodó dolog fogalmával, mert egy olyan gondolkodó, öntudattal rendelkező entitásról van szó, mely valahogyan, gondolkodón, emlékezőn, vágyakozón, vagy létezőként ismer magára.<sup>12</sup> Azonban Ágoston nem csupán ilyen értelemben ír az öntudatos én képzetéről.

Más szöveghelyen az ember fejlődésének egyik fázisaként fejtegeti az öntudat jelenlétét. Ágoston úgy véli, hogy a gyerekek esetében nem tudhatjuk biztosan, hogy „belső dolgaikról” gondolkodnak, de az biztos, hogy akkor tud magáról, „amikor az ember saját lelkének természetéről tud gondolkodni”. (De trin. XIV. 5.8.) Ágoston arról beszél, hogy a gyermek fejlődése folyamán gondolkodni kezd és képessé válik megismerni saját magát. Az ész önmegismerésével szemben ezen a szöveghelyen Ágoston azt kutatja, hogy gyermek mikor kezd el gondolkodni saját lelkének természetéről.

Az ember lelkének természete az ember számára belső, szubjektív elem, de maga a lélek természete nem tekinthető szubjektívnek, hiszen minden egyes ember számára ugyanaz. A természet ugyanis nem az egyes ember milyenségét, hanem az emberi faj lényegének, mivoltának kifejezését írja le. A descartes-i én csupán a kételkedő én önmagában megtalált biztos pontjára vonatkozik, a szubjektumra és nem terjed ki az én számára objektívként értékelhető más énekre. Ágostont első sorban az foglalkoztatta, hogy az ember önnön adottságai révén képes ráébredni saját mivoltára, és ez által Istenhez való hasonlóságára Isten keresése során.

Ismét más helyen Ágoston különbséget tesz belső és külső ember között. Azt írja, hogy: „Nézzük most azt, hol van valójában a külső és a belső ember különbségének határa. Ami a belső emberben még közös lehet az állatokkal, azt jogosan soroljuk a külső ember sajátosságaihoz. Nem csupán a testet fogjuk külső embernek tartani, hanem a hozzá kapcsolódó életet is (*sed adiuncta quadam vita sua*) [...]” (De trin. XII.1.1.)

<sup>9</sup> De trin. I.13.28-31, ahol többször úgy nyilatkozik, hogy „azon forma szerint, aki az ember Fia (*secundum formam qua Filius hominis*)”, vagy „a szerint, aki Isten Fia (*secundum quem Dei Filius*)”.

<sup>10</sup> De trin. IV. 8. 12.-től kezdődő gondolatmenet több szöveghelyén is megfigyelhető, hogy az állítások alanya, maga Krisztus, a közvetítő.

<sup>11</sup> Például R. Sorabji (Sorabji, 2006: 216-221) és Ch. Taylor, aki a személy, vagy az én radikális reflexióját találta meg Ágostonnál, mely szerinte elsőként a nyugati filozófiában megteremti az ember belső világát (Taylor, 1989: 131).

<sup>12</sup> S. Harrison összegyűjti és részletesen elemzi karteziánus én ágostoni előzményeit. (Harrison, 2006: 130-149). Itt nincs lehetőség az erre vonatkozó érvek részletes elemzésére.

A külső-belső ember megkülönböztetése kapcsán itt nem a modern értelemben vett szubjektum-objektum kettősségével találkozunk. Ágostonnál a külső ember nem csupán az ember testi vonatkozásait foglalja magában, hanem mindazokat a képességeit is, melyek a testi világhoz kapcsolódnak, például a képzeletet, és az emlékezetet is, amelyek a külvilágból érkező képzetek révén képesek funkcióikat betölteni. Ágoston ezzel a Pál apostolra tesz utalást, aki elkülöníti egymástól a testi és a belső embert. (Rom. 7,5-23.) A kérdés az, hogy mit jelent az idézett szövegben a 'hozzá kapcsolódó élet'. Ezzel Ágoston utalhat arra, hogy 1. minden, ami a fizikai világból származik a külső emberhez kapcsolható, 2. a külső ember szerinti élet nem a hittel élt élet. A különbség külső és belső ember között hitelvi és nem egy mentális-fizikai megkülönböztetésből származik.

Pál apostol egy olyan belső emberről írt, aki Isten törvényében leli örömét, és látja, hogy semmi jó nem lakik a testében, mert „kész vagyok ugyan akarni a jót, de arra, hogy tegyem is, nem vagyok képes”, „nem én cselekszem, hanem a bennem lakó bűn”. (Rom. 7,18.,20.) Troels Enberg-Pedersen úgy elemzi Pál fejtegetéseit, hogy Pál 1. különbséget tesz a testi, nem-keresztény, testi/külső és a 'keresztény', belső énje, valamint 2. az ezekről alkotott öntudata között. (Enberg-Pedersen, 2008: 182-183) Álláspontom szerint ez a felosztás téves, mert Pál hitélet szerint különíti el a két embert, és ehhez nem társít öntudatot. Mikor Pál azt mondja, hogy „látom, hogy semmi jó nem lakik bennem”, nem tudatos önreflexiót, hanem hitelvi állásfoglalást fogalmaz meg és annyit közöl, hogy 'test szerint' élve nem követi a keresztény vallási irányelveket, mert „a bennem lakozó bűn” ezeket felülírja, de a 'keresztény én' szerinti életvitelre hallgatva ez megváltoztatható. Megközelítésem szerint Ágoston ugyanígy tesz különbséget külső és belső ember között.

Ágoston összekapcsolja a lélek legmagasabb gondolatokhoz való felemelkedését az emberi sajátosságokkal és a fizikai világtól való elkülönüléssel. Azt mondja, hogy minden, ami a fizikai világhoz köthető a külső emberhez tartozik, és ebben nem különbözünk az állatoktól, de a testünk kiegyenesedett és a magasabb rendű, égi dolgok felé törekszik, képes felemelkedni az ésszel felfogható igazságokhoz a gondolatok megragadása révén. (De trin. XII. 1.1., 2.2.) Ágoston az ember fizikai testének tulajdonságából, a felegyenesedett járásból következtet arra, hogy az ember mentális képességei révén kiemelkedő. Az emberi természet azért is kiemelt, mert képes magában foglalni a Szentháromság képét, ugyanis a Háromság képe fellelhető az emberben, de egyrészt nem kizárólag a belső emberben, hanem a kétfajta ember együttesében is, másrészt csak akkor, ha a lelket nem osztják meg a fizikai világ dolgai és az örök igazságok világának szemlélete. Az embernek az örök igazságok felé kell fordulnia, miközben a fizikai és a szellemi világban egyformán jelen van. (De trin. XII. 4.4.)

Ágoston az ember fizikai és mentális képességeit arra használja fel, hogy kiemelje az embert a többi létező, különösen az állatok közül és mintegy felemelje az isteni dolgok szférájába. Ez viszont csak úgy mehet végbe, ha a lélek nem szóródik szét a fizikai világ dolgaiban, hanem az isteni felé összpontosul. A kétfajta ember gondolata ezen elképzelésben ott ragadható meg, hogy az ember, a lélek nem fordulhat csak kifelé, a külső világ felé, és nem válhat külső emberré, mert ekkor elfordulna a magasabb rendű dolgoktól, végső sorban magától Istentől. Ha kifelé fordul, akkor is voltaképpen befelé, a belső ember felé kell fordulnia, az isteni törvény felé, az által, hogy testhez köthető dolgokban is az isteni törvényeket fedezi fel. Ez a különbségtétel egyrészt a neoplatónikus filozófia megközelítéséből fakadhat, másrészt pedig vallási színezettel rendelkezik, mely – a kétfajta ember megkülönböztetése miatt – Pál apostolra vezethető vissza.<sup>13</sup>

Ágoston szerint a Szentháromság az emberi észben és ennek működésében, önmegismerő képességében, öntudatában fedezhető fel, a lélekben, ha az az isteni dolgok felé fordul. Ennek szemléltetésére több példával, felosztással is szolgál. A Háromság képe megragadható a magasabb rendű érzelmek, a szeretet révén: aki szeret, az Atya, amit szeret, a Fiú és maga a szeretet pedig a Szentlélek. (De trin. VIII. 10.14.) Más megközelítés szerint a lélekben az ész az Atya, a megismerés a Fiú, míg a szeretet a Szentlélek képe, (De trin. IX. 3.3.) ettől eltérő aspektusban pedig az emlékezés, a megismerés, az akarat szemlélteti a Háromságot. (De trin. X. 12.19.) Azonban nem csak a belső emberhez köthető képességekben ismerhető fel a Háromság, hanem a testi világhoz kapcsolódó képességekben is, amilyen az értelmes lélek (*anima rationalis*), (De trin. XI. 3.6.) de ez nem tekinthető a Háromság valódi, igazi képének, mert nem közvetlenül, hanem a testi dolgok képe révén nyert felismerés. Ágoston úgy véli, hogy az értelem (*ratio*) a testi dolgokhoz kötődő érzékszerveken keresztül nyert képekkel hajt végre műveleteket és Istent csak teremtményein, a fizikai dolgokon keresztül, ezek jósága által ismerheti meg, az ész viszont közvetlenül képes meglátni az isteni dolgokat. (De trin. XI. 5.8.)

Ágoston úgy gondolja, hogy a külső ember szerint való élet rossz és fogyatékos, mert a boldogság, Isten megtalálása nem evilághoz kötődik, hanem az isteni dolgokhoz. Az ember – csakúgy, mint minden más

<sup>13</sup> Más szöveghelyek kapcsán így látja ezt Ph. Cary is, az ágostoni belső 'self'-ről írt könyvében (Cary, 2000: 49).

teremtény – eleve jó, de a testi világ dolgai eltéríthetik az akaratát az isteni dolgoktól és téves útra vezethetik, csorbíthatják az ész használatát is. Az ember az ész képessége és használata révén emelkedik minden élőlény fölé, ha az ember képessége révén nem fordul az örök dolgok felé, nem válik jóvá, akkor elfordul a teremtésben számára megadatott pozíció betöltésétől, nem lehet se jó, se boldog. Ha az ember nem igazodik az isteni dolgokhoz, a belső emberhez, akkor állattá silányul. (De trin. XIII. 6.9., 7.10.) Ágoston ezzel arra mutat rá, hogy 1. az ember az ész és ennek képessége tekintetében hasonlít Istenre, 2. az ész használatának mellőzése, vagy téves volta elmozdítja az embert a teremtésben kijelölt pozíciójából és a boldogság elérésének lehetőségétől. Ágoston a belső és külső ember között vallási, életvezetési különbséget állapít meg, nem utal öntudatra a mellett, hogy a belső emberhez hozzá tartozik az öntudat.

#### V.

Boethius szerint az embernek hasonlónak kell válnia Istenhez. Az ember egyrészt értelme (*ratio*) miatt hasonlít Istenhez, mely hasonlóságot Boethius a fentebb bemutatott ontológiai kategóriákkal is kimutatta krisztológiai tanításának kifejtése során, másrészt pedig az embert önmegismerésének, illetve észhasználatának képessége a többi létező fölé emeli és hasonlónak teszi Istenhez. Ebben az értelemben a természet fajalkotó különbség (*differnetia specifica*), azonban Boethius más jelentésben is használja ezt a terminust. Boethius azt mondja, hogy a természet „kinek-kinek azt juttatja, ami neki való” (CIII 11.59-60 [60-61]), míg máshol azt írja, hogy minden dolog olyan, amilyen a természete, mert a dolgok természete azt hajtja végre, ami a sajátja (*agit enim cuiusque rei natura quod proprium est*).<sup>14</sup> A természet lehet: 1. az egyes embert és az ő sorsát megformáló tényező, 2. az emberi faj mivoltát leíró terminus, és 3. az egyes dolgok sajátosságait megjelenítő elem.

Az ember természete jó és az ember önszántából nem akarhat rosszá válni, egyrészt mert a rossz a lét hiánya és senki nem akarja elveszteni létét, másrészt pedig mert a boldogság elérése a célja. Boethius szerint az ember a számára elérhető jó dolgokra törekszik és azt éri el, ami az isteni gondviselés számára elérhetővé tesz. A jó dolgok összessége tekinthető boldogságnak, de boldoggá csak az a legfőbb jó teheti az embert, ami által az összes dolog jó lehet. A legfőbb jó pedig maga Isten, és az isteniből való részesedés révén válhat jóvá és boldoggá az ember. (CIII 10.1-112 [1-117]; Marenbon, 2003: 106-112) Boethius szerint lehetséges részesedni az istenség formájában és ennek révén bárki istenné válhat. Ez természetesen nem azonos azzal, hogy valaki magává Istenné válhatna, mert egyrészt csak egy Isten van, másrészt a részesedő dolog alacsonyabb rendű, mint az, amiből részesedik. (CIII 10.80-86 [83-90])

Boethius ezen gondolatainak gyökere kérdéses, valószínűleg a neoplatonikus filozófiára nyúlnak vissza, kiemelten Plótinusz értekezéseire.<sup>15</sup> Az embert csupán tévedései és vágyai vezethetik téves útra, azonban szabad akaratát révén a jót kell választania, hogy hasonlónak váljon Istenhez és eléje a boldog életet, és megfeleljen az emberi természet teremtés során kijelölt helyének.

#### VI.

Mind Ágoston, mind Boethius kifejtette az ember öntudatos, önmegismerésre képes, értelemmel, ésszel és szabad akaratú rendelkező, etikai tekintetben felelősségre vonható én gondolatát, akinek képességei jelölik ki helyét a teremtett világban. Mindkét szerző úgy látja, hogy az ember csupán szabad akaratát folytán született téves döntése miatt mozdulhat ki a számára meghatározott pozícióból, azonban szabad akaratának megfelelő használatával és helyes cselekedetek révén képes a jót választva a boldog élet elérésére.

A két szerző többféle értelemben használta a személy fogalmát, gyakran hétköznapi jelentésben, sokszor terminus technikusként, többször formális személyfogalomként, viszont a modernnek tekinthető, öntudatos személyt, ént nem nevezte személynek, csupán az ember (*homo*) megnevezést alkalmazta rá. Krisztológiai, vagy trinitológiai jelentésben használt személyfogalmak esetében nem szükséges beszélni önmegismerésről, vagy öntudatról, mert ezek elemzése, illetve megemlézése nem befolyásolja, sem Krisztus mivoltának leírását, sem pedig a trinitológiai nehézségek megoldását.

<sup>14</sup> CII 6.53-54 [53-54] H. Chadwick arra hívja fel a figyelmet, hogy Boethius ezen meghatározása szinte szó szerint megegyezik Leó pápa *Tomusában* (Epsit. 28.4.) adott definíciójával. (Chadwick, 1980: 192) Leó úgy ír Krisztus isteni és emberi természete, formája kapcsán, hogy: „mindkét forma azt viszi véghez, a másikkal egy közösségben, ami a sajátja (*agit enim utraque formam cum alterius communione quod proprium est*)”. Leó pápa a természet, forma kifejezést fajtára jellemző sajátosságként írja le ugyanezen a szöveghelyen. A megfogalmazások hasonlósága kétségesé teszi, hogy Boethius többféle természetfogalmat alkalmazott és lehetséges, hogy egyes szófordulatai irodalmi megfogalmazásnak tekinthetők.

<sup>15</sup> Például Enn. I.4.6. Többek között J. Magee és H. Chadwick arra mutat rá, hogy Boethius *A filozófia vizsgálásában* explicit és implicit módon is utal Platón *Timaiosára* (például: CIII 9.94 [99]), különösen 3. könyv 9. versében, ezért valószínűleg platóni gondolatokra vezethető vissza Boethius koncepciója. Azonban a 10. fejezetben Boethius olyan megfogalmazásokat használ, amik több szerzőre is utalhatnak, Senecára éppúgy, mint Plótinoszra, vagy éppen a Platón műveit kommentáló neoplatonikus szerzőkre. (Magee, 2008: 190-197; Chadwick, 1980: 234-236)

Az önmegismerésre képes, öntudatos én képzetét felhasználó szerzők ennek az ének a gondolatát nem alkalmazták az egyes személyek a temporális önazonosságának, vagy individualitásának biztosítására, mely a személy fogalmának meghatározása kapcsán merült fel. Kiemelt figyelmet szenteltek cselekvő, társas személy képzetére, az öntudat, vagy az önmegismerés képességének kifejtése, vagy megemlézése kapcsán. Ezen képzet megnevezése azonban a tárgyalt szerzők szemszögéből azért nem tekinthető személynek, mert egyszerűen más irányultságot feltételez, más kérdésre ad választ, mint a teológiai nehézségek megoldásra, vagy az ember metafizikai pozícionálására használt, formális személy terminus. Ennek révén láthatóvá válik, hogy az antik szerzők esetében határozottan elkülöníthető a személy kifejezés használata az én, a *self*, vagy éppen az ember fogalmának alkalmazási körétől.

### Irodalom

*Anicii Manlii Severini Boethiui in Isagogen Porphyrii Commenta*, Brandt, S. (szerk.) Tempus/Freitag, Vienna/Leipzig, (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 38.), 1906.

Arlig, A. (2009): „The Metaphysics of Individuals in the *Opuscula Sacra*” In: Marenbon, J. (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., 129-155

Augustinus, Aurelius (1985): *A Szentháromságról*, Ökumenikus Írók X. kötet, Szent István Társulat, Budapest, 1985.

Boethius, A. M. S. (1979): *A filozófia vigasztalása*, (ford.: Hegyi György), Európa Könyvkiadó, Budapest, 1979.

*Boethius: De consolazione Philosophiae; Opuscula Sacra*, Moreschini, C. – Saur, K. G. (szerk.), Munich/Leipzig, 2000.

*Boethius: The Theological Tractates; The Consolation of Philosophy*, Stewart, H. F. – Rand, E. K. – Tester, S. J. (szerk.), Harvard University Press, Cambridge, Mass./London, 1973.

Cary, Ph. (2000): *Augustine's Invention of the Inner Self, The Legacy of Christian Platonist*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Chadwick, H. (1981): *Boethius, The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

Enberg-Pedersen, T. (1990): „Stoic Philosophy and the Concept of Person”, In: Gill, Ch. (szerk.): *The Person and the Human Mind, Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Enberg-Pedersen, T. 2008, „Philosophy of the Self in the Apostle Paul”, In: Remes, P.–Sivhola, J. (szerk.): *Ancient Philosophy of the Self*, Springer

Gill, Ch., (2006): *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Grillmeier, A. (1990): *Jesus der Christus im Glauben der Kirche, Band I, Von der Apostolischen zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Herder, Freiburg–Basel–Wien, 1990.

Harrison, S. (2006): *Augustine's Way into Will, The Theological and Philosophical Significance of De libero arbitrio*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Koterski, J. (2004): „Boethius and the Theological Origins of the Concept of Person”, *American Catholic Philosophical Quarterly* 78, 2004., 203-24.

Magee, J. (2009): „The Good and Morality: Consolatio 2-4”, In: Marenbon, J. (szerk.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., 181-207

Marenbon, J. (2003): *Boethius*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Mauss, M. (1985): „A Category of Human Mind: The Notion of Person, the Notion of Self”, In: Carrithers, M.–Collins, S.–Lukes, S. (szerk.): *The Category of Person, Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

*Porphyre: Isagoge, Texte grec et latin*, Libera, A. de – Segonds, A. Ph. (szerk., ford.), Vrin, Paris, 1998.

Rorty, Amélie Oksenberg (1990): „Person and Personae”, In: Gill, Ch. (szerk.): *The Person and the Human Mind, Issues in Ancient and Modern Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1990.

Sorabji, R. (2006): *Self, Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Clarendon Press, Oxford, 2006.

Taylor Ch. (2006): *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, 8<sup>th</sup> edition, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.

Turcescu, L. (2005): *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*, Oxford University Press, Oxford, 2005.



\*

<http://www.southeast-europe.org>  
[dke@southeast-europe.org](mailto:dke@southeast-europe.org)

Figyelem! *Kedves kutató!* Ha erre a tanulmányunkra hivatkozik, vagy idézi annak egy részét, kérjük, küldjön erről egy email-t a főszerkesztő részére a [dke@southeast-europe.org](mailto:dke@southeast-europe.org) címre. *A tanulmányt a következőképpen idézze:*  
Siklósi István: Az önmegismerő én, az öntudatos én és a formális személyfogalom Ágostonnál és Boethiusnál.  
*Délkelet-Európa – South-East Europe International Relations Quarterly*, Vol. 4. No. 1. (2013 tavasz) 8 p.  
Együttműködését köszönöm. *A főszerkesztő*