

# BÚNÖS HANGOK

## A GONDOLKODÁS ELNÉMULÁSA

MESTER BÉLA

---

### Bevezetés: a beszédhang rejtett elsődlegessége a látvánnyal szemben

**A** hangfilozófiai vizsgálódások gyakori kiindulópontja a hangzó világ jelentőségének kiemelése a dominánsnak érzékelt vizualitással szemben. Ha azonban közelebbről megnézzük az antikvitás érzékeléskoncepcióit, a vizualitás túlnyomó súlyáról alkotott képünk árnyaltabbá válik. A látás metaforáját használó megközelítések mögül ugyanis a hangnak legalábbis egy fajtája olyan evidenciaként sejjik föl, amelynek külön megformulázását gyakran nem is érzik szükségesnek. Elég itt a vaksággal kapcsolatos megnyilatkozások igen erős kulturális metaforáit emlékezetünkbe idézni: az önmagát megvakító Oidipusz király története, vagy Teiresziász figurája alapján ugyan sajátos vizuális metaforák, arról szólnak, hogy milyen világ nyílik meg a látvány *helyett* a szemük világától megfosztott, ám sajátos képességű és helyzetű emberek előtt, itt számunkra mégis inkább a hiány válik izgalmassá: a vizualitásától megfosztott világról szóló beszámolók ugyanis lehetetlenek lennének vakságuk tanúinak *megszólalása* nélkül. A vak jós és tragikus hős nemcsak elképzelhető eset, hanem különös megismerési státusuk a figyelem középpontjába is állítja őket, azonban *néma*, és különösen *siketnéma* személy ebben a szerepben, mivel nem hallja a hozzá intézett kérdéseket, és/vagy nem tud rájuk válaszolni, elképzelhetetlen. Az ő belső világuk föltárása a pszichológiának és a művészetnek igen modern jelensége. A hang e sajátos esete a *phóné*, ezen belül is az emberi beszéd, amelynek fölfogásában a görög tapasztalat szervesen egybekapcsolja az érzékelő képességet a hang kibocsátásának, a beszédnek a képességével. (A terminus összetettsége a magyar klasszika filológiai fordítási hagyomány különböző megoldásaiból is kitűnik. A terminus megfelelője magyarul régebben *kommunikációs hang*, újabban már inkább *képzett hang*; lásd Arisztotelész 1988, 2006) A beszédhangnak ezt az elméletet megelőző, rejtett elsődlegességé-

gét figyelembe véve közelíttek meg a továbbiakban a hangra vonatkozó antik elméletek közül néhányat, amelyek gondolatmenetem szempontjából fontosnak bizonyultak.

## A *phóné* terminusa Arisztotelésznél és kései utóélete

**A**risztotelész érzékelésről szóló szöveghelyeinek a hangról szóló részeiben furcsa, a többi érzéktől merőben eltérő kitérőket tesz; az élőlény hallási érzékelésének leírásáról áttér a szándékos és jelentéssel bíró hangadó képesség elemzésére:

„A képzett hang [*phóné*] (...) a lelkes lény okozta valamiféle hang, mert az élettelenek közül semminek sincs képzett hangja (...) A hangütést (...) eleven testnek kell végeznie, és egyfajta képzettel kell együtt járnia. A képzett hang ugyanis a hangok egy bizonyos, jelentéssel bíró fajtája.” (*De anima* II. 8; 420b; Arisztotelész 2006, 55–56.)

Természetesen minden érzéknél be lehetne mutatni hasonlót: az élőlény nemcsak hall és hangzik, de lát és látszik, tapint és tapintható, szagol és szaglik, ízlel és ízletes, és ezeknek az aktív, mások számára érzéki adatokat aktívan szolgáltató tevékenységeinek mind vannak kommunikatív funkciói. Mindezekből azonban Arisztotelész számára egyedül a kommunikatív hang, ember esetében a beszéd tűnik külön magyarázatra érdemesnek. Később bővebben is kifejti a *phóné* sajátos szerepét a megismerésben, egyben közvetlenül az emberi beszéddel azonosítva azt:

„A hallás meg csupán a zajok [*pszo-phosz*] különbségét és – keveseknél – a képzett hang [*phóné*] különbségét érzékeli. Járulékosan azonban a hallás nyújtja a belátás számára a legtöbbet. A beszéd ugyanis azért oka a tanulásnak, hogy hallható – de nem önmagában véve oka, hanem járulékosan. Nevekből áll ugyanis, és a nevek mindegyike szimbólum. Ezért azok közül, akik születésüknél fogva meg vannak fosztva e két érzékszerv egyikétől, a vakok okosabbak a süketnémáknál.” (*De sensu e sensibilibus* 1; 437a; Arisztotelész 2006, 98–99.)

Érdeemes odafigyelnünk a megfogalmazásra: a Sztageirítész számára az értelmes hangadás és a hangok értelmének fölfogása egymástól szinte elválaszthatatlan képesség, amelyet a látás hiányának súlyos, ám valamelyest pótolható veszteségével vet össze. A *phóné* ilyen határozott elsőbbségéhez képest számunkra most mellékes az érzékelés fiziológiájából levezethető érzékelési struktúra hierarchiája.

A kommunikatív hang kitüntetett érzékelésméleti szerepének, valamint a hangzó és a halló egységének a megismerő emberben való megjelenése Arisztotelésznél, párosulva az akkori görög kulturális gyakorlattal, már ahogyan az a klasszika-filológia rekonstrukcióiból ismerjük, nem teszi meglepővé azt a természetességet, ahogyan az ak-

kor ismert, mai értékelésünk szerint főként szépirodalmi típusú szövegfajtákat eleve mint előadott, felolvasott vagy elénekelt szövegeket értelmezi. A hang jelenléte föl sem tűnik a *Poétika* elemzéseiben egészen addig, amíg kifejezetten az előadásmód külsőségeit nem kezdi taglalni. A szó itt is természetes marad, a táncmozdulatok arányainak taglálásakor csak mintegy mellékesen értesülünk arról, hogy egészen idáig, magától értetődő módon nem könyvek olvasásáról, hanem *előadott, hangzó szövegek* hatásmechanizmusáról volt szó:

„Vajon jobb-e az epikus utánzás, mint a tragikus? – ezt is érdemes megvizsgálni. Ha ugyanis a kevésbé közönséges a jobb – vagyis amelyik a műveltebb közönséghez van szabva –, akkor világos, hogy a mindenre kiterjedő utánzás közönséges; (...) Ilyenfajta utánzás a tragédia, abban az értelemben, ahogyan a régebbiek beszéltek a fiatalabb színészekről (...) ; s ahogyan a fiatalabbak viszonyulnak a régiekhez, úgy viszonylik az egész színművészet az epikához. Emez állítólag a művelt közönséghez szól, amelynek nincs szüksége táncmozdulatokra az előadásban, a tragédia viszont az alacsonyrendű közönséghez, tehát közönséges, és így nyilván alsóbbrendű is.

Csak hogy először is: ez a kifogás nem a költői művészetre, hanem az előadóművészetre vonatkozik, mert a mozdulatokat túlzásba viheti a rhapszódos is, (...) és az énekes is (...)

Egyébként a tragédia mozgás nélkül is megteszi a maga hatását, akárcsak az eposz, hiszen olvasás útján is kiderül az értéke; ha tehát egyebekben kiválóbb, akkor ez a kifogás nem szükségképpen érvényes rá.” (*Poetica* XXVI; 1461b–1462a; Arisztotelész 1974, 66–67.)

Érdemes odafigyelni az előadott szövegek értékelésének társadalmi beágyazottságára. Már a közmeggyőződés szerint is annál értékesebb a mimézis, minél kevésbé testies eszközöket alkalmaz: a tragikus mozgás és tánc helyett elég az énekmondó hagyomány kodifikálta dallama és hangszeres kísérete. Az utolsó mondatban azonban Arisztotelész radikális mozdulattal egymás mellé rendeli a mozgást és a hangot, szembeállítva velük a szöveg önálló (néma vagy hangos, mindenesetre közvetítetlen) elolvasását, mint annak eldöntésére alkalmas eszközt, hogy mi a szöveg értelme valójában, az előadó-művészet hatásaitól függetlenül fölfogva. Ennek lehetősége valóban újszerűen hat a görög kulturális környezetben. A betűt az előadás helyére és az interpretáció középpontjába először állító arisztotelészi elmélet jelentősége fölbecsülhetetlen, még ha nincs is azonnali hatása a közvetlen utókorra, és a Sztageirítész más műveiben is csak tendenciaszerűen érhető tetten, abban például, ahogyan a *retorika* tudományának kifejtése során a *leírtként* is értelmezhető szöveg szerkezete kerül előtérbe a szónok gesztusaival, hanghordozásával szemben. A *retorika* és a *dialektika* párhuzamba állítása mindjárt a mű elején; majd az érvelésnek a szónoklat lényegével való, ebből következő azonosítása – „egyedül a bizonyítások [*πισztισ*] tartoznak a rétorikához, a többi csak kiegészítés” (*Rhetorica* I. 1; 1354a; Arisztotelész 1982, 5.) – olyan gondolkodásról tanúskodik, amely szerint a beszéd voltaképpen írásműként értelmezendő. Ennek ismeretében nem meglepőek a harmadik könyv

első fejezetének fontos bevezető megjegyzései a szónoki stílusról, előadásmódról. A Sztageirítész szerint ezek olyan, a gyakorlatban fontos tudnivalók, amelyek hatásmechanizmusának ismeretére ugyan az átlagos hallgatóság fogyatékoságai következtében szükség van; ám ezen belül inkább csak a nyelvi megformáltságot érintő ismereteknek van viszonylagos értékük. A gesztusok használata, a megfelelő öltözet megválasztása, vagy éppen a köpeny redőzetének megfelelő hullámoztatása beszéd közben, amelyek a korabeli gyakorlati szónokoktatás fontos részei voltak, végképp háttérbe szorulnak az egyre inkább írásműként tekintett szónoklat érvelési szerkezetének elemzése mögött:

„Nincs még olyan tudomány, amely az előadásmóddal foglalkoznék (...) ; és – ha alaposabban megvizsgáljuk – erkölcsileg kifogásolhatónak tűnhet (...) figyelmet kell rá fordítanunk, nem azért, mert helyes, hanem mert elkerülhetetlen. (...) minden olyan eszköz, mely kívül esik a bizonyításon, fölösleges. Mindazonáltal, ahogy már említettük, az előadásmód sokra képes, éppen a hallgatóság gyarlósága miatt.” (*Rhetorica*, III. 1; 140a; Arisztotelész 1982, 173.)

Ahogy Walter J. Ong utal klasszikussá vált munkájában Arisztotelész művére: „A retorika »tudománya« tehát, noha tárgya a szóban előadott beszéd, a többi »tudományhoz« hasonlóan az írásbeliség terméke” (Ong 2010, 98).

A szöveg természetes hangzósága az antikvitásban mindezek ellenére azonban még igen sokáig evidencia. Szórakoztató példája ennek *Héraklész Ogmiosz*, vagyis az *írásbeliség* kelta istene, *Ogam* görögösített változatának a *beszéd* megszemélyesítéseként való magyarázata egy nehezen vizualizálható ikonográfiájú, valószínűleg csupán képzelt kultuskép alapján:

„Ez a bizonyos öreg Héraklész ugyanis egy sereg embert vonzol maga után, s valamennyit fülüknél fogva magához bilincselve tartja. Kötelékeik finoman megmunkált, aranyból és borostyánból készült láncocskák. (...) Minthogy a festőnek nem volt mihez erősítenie a láncocskák végét, hisz a főalak jobb kezét már buzogánnyal, a balt pedig az íjjal foglalta le, átfúrta az isten nyelve hegyét, s az utolsó láncszemeket ehhez kapcsolta hozzá. Így húzza maga után őket, s feléjük fordulva rámosolyog foglyaira. (...) Nálunk, keltáknál nem Hermész jelenti a beszéd művészetét, mint nálatok, görögöknél, hanem Héraklész, mert ő sokkal erősebb volt Hermésznél. (...) azon se akadj fönn, hogy az öreg Héraklész, az ékesszólás, fülüknél fogva bilincseli a nyelvéhez az embereket és így ragadja magával őket! Jól tudod, hogy a nyelv és a fül rokonok egymással.” (Lukianosz 1974, 314–315.)

Vegyük észre, hogy a magyarázatban ismét csak a hallás és hangzóság már Arisztotelésznél megfigyelt elválaszthatatlan kapcsolata jelenik meg a kelták szájába adva. Az emberi kommunikációról a filozófia történetében alkotott vélekedések elemzése során tanulságos emlékezetünkbe idézni a Lukianosz följegyzésében ránk maradt állítólagos

kultikus hagyomány utóéletének két hangsúlyos példáját. Hobbes a *Leviatánban* így használja föl a motívumot:

„De amiképpen az emberek a béke és ezáltal az önfenntartás biztosítása érdekében egy – *államnak* nevezett – mesterséges embert teremtettek, azonképpen teremtettek maguknak – *polgári törvényeknek* nevezett – mesterséges láncokat is. És e láncok egyik végét kölcsönös megállapodás alapján annak az embernek vagy gyülekezetnek ajkára erősítették, amelyet szuverén hatalommal ruháztak fel, másik végét pedig saját fülükre. És ezeket a maguk mivoltában ugyan gyenge láncokat mégis tartóssá lehet tenni, nem azért, mert nehéz, hanem mert veszélyes szétörni őket.” (*Leviatán* II. 21; Hobbes 1999, I. köt., 242.)

Az angol filozófus szóhasználatából jól látszik, hogy az antik szóbeliség hagyományának e jellegzetes képét valami ehhez képest rendkívül elvont dologra, a tételes jog világára vonatkoztatja; igaz, mindvégig megőrizve az alapjában szóbeli kijelentések és ígéretek által nyelvileg konstruált társadalmiság eszméjét is. Hobbes modern cambridge-i értelmezője szimbolikusan egyesíti a *Leviatán* átértelmezett szemléletét az antik kép eredeti intenciójával: nagy ívű elemzésének címlapján a Lukianosz leírta jelenet kora újkori képi ábrázolása található, mint amely Hobbes-nak a retorikai hagyományhoz való viszonyát hivatott kifejezni (Skinner 1996).

## A gondolkodás elcsöndesedése

**H**ang, nyelv és értelem evidens összekapcsolása még évszázadokkal később is megfigyelhető, ám közben megerősödik a közvetítetlen, helyenként már egyenesen némán végzett olvasás, mint a hallomásnál szellemiebb és megbízhatóbb ismeretszerzési eljárás pozíciója. Az immár latin nyelvű klasszikus szöveghely itt az Ambrus püspök metódusáról szóló beszámoló:

„Olvasás közben szeme siklott az oldalakon. Szíve az értelmet kutatta, hangja és nyelve azonban csendesen pihent. Ha nála voltunk – nem tiltották senkinek a belépést és nem volt ott szokásban az érkezők bejelentése sem –, gyakran így láttuk őt. Másképpen soha, csak szótlan olvasásában.

Hosszú csöndben üldögéltünk (ki lett volna olyan vakmerő, hogy feszült figyelmében megzavarja?), aztán eltávoztunk. Találgattunk. A lelke megüdítésére szánt, idegen ügyek gondjától mentes igen rövid időre talán nem akarja, hogy másfelé lekössék? Talán vigyáz, hogy valami tépelődő és figyelmes hallgatónak ne kelljen kifejtenie egy-két homályos dolgot az olvasott könyvből, mert így néhány nehéz kérdés körül esetleg vitatkozásba döntenék? Ez a munka annyi idejébe került, hogy kevesebb könyvet olvashatna el, mint kedve tartja. Bár a hangja is igen könnyen rekedésre fordult, és annak kímélése már is elég ok lehetett, hogy csöndben olvasson.” (*Confessiones* VI. III. 3; Augustinus 1982, 152; a *Vallomások* szövegének értelmezésében fölhasználtam Balogh József fordítását és a latin szöveg általa gondozott kiadását is: Ágoston 1995.)

A racionalizálási szándék naivitása – „bizonyára csak a hangját kímélte” – pontosan jelzi a néma olvasás eljárásának szokatlanságát még e különben elitértelmiségi fővárosi társaságban is. Érdekes azonban odafigyelnünk a helyszín részleteire és az értelmiség mindennapi szokásaiban járatos szemtanú összetettebb feltételezésére is. Ambrus nem változtatja meg a társas érintkezés szerkezetét, és ugyanabban a társadalmi térben merül el néma olvasmányaiban, amelyben a szokások szerint hívei felolvasást és magyarázatot várnának tőle. Ha a püspök hangjának kímélése lenne a cél, a felolvasást megtisztelő szolgálatként elvégezhetné bármely művelt ifjú a gyülekezetből, azonban valójában a magyarázati kötelezettség teréből akar kilépni egy olyan világba, ahol egyedül van a szöveggel, amelynek tartalmát nem kell többé belevinnie közössége értelmezői terébe. Úgy tűnik, az ebben a térben való aktív tevékenység még ugyanennek a közösségnek a vitathatatlan tekintélye számára is megterhelővé válik.

A testiségtől mentes szellemi megismerés összekötése a néma olvasással, mint jellel, és e gondolkodási mintázat Ambrus püspökben való ideállá emelése előkészíti a hasonló szellemi magatartás révén végbemenő megtérés gondolatát. Ha Ambrus az elérendő ideáltipikus magatartásminta, kézenfekvő megvizsgálni az odáig vezető út módzatait is. Beszámolónk szerzője itt már programszerűen vetíti egymásra a hagyományos hangzó, retorikus kultúráról a néma könyvek világába való áttérést a keresztény *metanoiával*. A példázat szereplője, Victorinus Róma ünnepelt, a Forumon szoborral kitüntetett rétor, a hangzós kultúrafelfogás jelképe *egyedül* az evangéliumok és a keresztény irodalom *magányos* tanulmányozása következtében válik keresztény meggyőződésűvé (*Confessiones* VIII. II. 3–5). A társadalmi tér és a diskurzusközösség Ambrus esetében következtetések révén már elemzett váltása itt a hitvallás jelenetében sarkítva áll előttünk: a Forum szónoki nyilvánossága helyett a gyülekezet bensőségessége, a meggyőzést kívánó állampolgári közösség helyett a közös hitvallás kinyilvánítását ünneplő hívők jelentik a közösségi tér új struktúráját:

„Victorinus azonban úgy akarta, hogy üdvösségét nyíltan vallja meg, a szent gyülekezet füle hallatára. Hiszen nem volt igazi üdvösség a szónoklat terén elhangzott tanítása és mégis nyíltan hirdette, tehát mennyivel kevésbé kellett szégyenkeznie szelíd nyájad körében igéd hangos megvallása miatt, ha nem röstellte egykor a saját igéit esztelen tömegek füle hallatára?” (*Confessiones* VIII. II. 5; Augustinus 1982, 218.)

A gyülekezet a beszámoló szerint azonosítja a pogányságot a Victorinus által is képviselt hangzós, legalább formailag egymás meggyőzésén alapuló retorikus kultúrával, a saját szent szövegeivel és azok magyarázatával szemben azonban más magatartást vár el: társas megvitatásuk helyett e szövegek magányos interiorizálását, intellektuális megvédésük helyett pedig a mellettük való demonstratív kiállást. A szövegek egyre absztraktabb módon való felfogása és interiorizálásuk egyre mélyebb személyes átélése persze mindinkább feszültségeket kelt a személyiségben.

A későbbiekben a példázat a történelmi kényszer segítségét veszi igénybe a feszültség látszólagos föloldásához: konvertitánk a keresztényeket korlátozó törvényeknek magát önként alávetve mond le a szónoklattan tanításáról:

„Julianus császár idejében törvény tiltotta a keresztényeket, hogy irodalmat és szónoklást taníthassanak. Ezt a törvényt tiszteletben tartotta Victorinus. Inkább megvált a szószaporító iskolától, semmint Igédőtől, mely „a gyermekek nyelvét ékesszólóvá tette”. Nem annyira bátornak, mint boldognak látszott ezért előttem. Így alkalmat talált, hogy veled megpihenjen.” (*Confessiones* VIII. V. 10; Augustinus 1982, 223.)

Ily módon nem csupán a keresztények fogadják be a hozzájuk kulturális mintázataiban is megtért rétert, hanem addigi kulturális vonatkoztatási csoportja is kitagadja magából, ezúttal a másik oldalról megerősítve a *pogányok retorikája* versus a *szent könyvekből olvasott keresztény igazság* párhuzamot. Az Augustinusnál három egymást követő fázisban – Ambrus, a minta, Victorinus, a hozzá vezető út, végül a saját ezt követő megtérése – mondhatni *retorikailag* előkészített, mintegy természetesként megjelenített struktúra valójában új, és igen messze van az ige *hallásból való* megtapasztalása révén elért megtéréshez.

Ettől kezdve azonban, legalábbis Augustinus gondolkodásában, éppenséggel a hang lesz gyanús, zavaró tényező. (Ahol megjelenik, mint a *tolle lege* sokszor idézett jelenetében, ott rajta kívülállóra, a *betűre* mutat.) A szónak a retorikus kultúrával maga mögött hagyott hangzóssága összekapcsolódik a minden egyedi, érzéki létező iránti bizalmatlansággal. Kitüntetett egyedi létezők az emberek is, így a jelentőségteljes egyedi, érzéki emberi megnyilatkozások folyamatosan gondot okoznak neki. Ilyen a *barátság* megítélése is. A kérdést ugyan egyik levelében szellemesen elüti, valójában elvicceli, de teoretikusan megoldani igazán nem tudja:

„Az igazi és isteni filozófia tehát arra int minket, hogy a múlandók iránt bennünk élő vészes szerelmet, mely bűnhődéssel terhes, fékezzük meg és szenderítsük el magunkban, hogy lelkünk már akkor is, mikor még a testet kormányozza, teljesen átadja magát a mindig azonos (*semper eiusdemmodi*) élvezetének, s azért hevüljön, ami nem gyönyörködtet múlandó szépségével. Noha ez a helyes és lelkünk téged önnönmagában igaz és tiszta emberként (*verum et simplicem*) lát, ahogy minden aggodalom nélkül szerethetünk téged, megvalljuk, hogy mégis jelenlétedet és a viszontlátást kívánjuk és áhítózunk utána testvéreinkkel együtt, amíg lehet, valahányszor testedben eltávozol tőlünk, és tér szerint elkülönülünk egymástól. Ezt a mi vétkünket, ha jól ismerlek, szereted bennünk, és noha egyébiránt minden jót kívánsz barátainak és meghitt embereidnek, szinte félsz tőle, hogy *ebből* a vétkünkéből kigyógyulhatnánk.” (2. levél [*Zenobiushoz*]; Balogh 1926, 42–43; a régebbi kiadványokból származó idézeteket itt és másutt mai helyesírásunk szerinti szöveggel idézem.)

A levél szövegében a klasszikus antikvitás értékrendjének csúcса, a barátság szembe-sül az ember teremtmény voltából levezetett keresztény normákkal. Hasonló problémával szembe-sül Augustinus esztétikai kérdések, a zenei vagy a szónoklattani szép élvezete-  
nének megítélésekor is. Másutt a templomi ének nemes, de *hangzó*, így bűnösen  
múlандó anyagba írott szépségének az értékelése lesz problematikus számára. Az abszt-  
rakt tartalmak megvitatás nélküli, személyes átéléséből következő, a keresztény megtérés  
gondolatával társított motívuma okozza azt a feszültséget, amelyet kultúránk azóta sem  
tud megnyugtatóan magyarázni és megoldani.

## Konklúzió helyett: a néma gondolat ambivalens megítélése a modernitásban

**E**nnak az európai kultúrában rejlő egyik alapfeszültségnek a modern történelmi feldol-  
gozásából adódó problémáink alapeseteként kell említenünk Balogh József kevésbé is-  
mert dilemmáját is. Az Augustinus főntebb részletezett megtérési történetét a pogány  
római kultúrától való elfordulásként elsőként értelmező magyar ókortudós akkor, amikor  
rádöbben a jelenség lényegére, vagyis, hogy a *megtérés* a pogányság *retorikai* kultúrá-  
jából *némán olvasott szövegek* révén jön létre, még szinte úgy üdvözli, mint az igazi,  
tisztá kereszténység alapját:

„S egyszer – ki tudja, talán először életében – a rétor szakít az életelemével, a hanggal: (...) Megragadtam,  
s fölnyitottam és elolvastam némán a szakaszt, amelyre legelőbb esett pillantásom. (...) Így a „tolle lege”  
világtörténetivé vált nagy jelenete nemcsak a vallásos konverzió beteljesülése, hanem a formális megtérés-  
nek is szinte szimbolikus szónoki forma kultusza volt; ennek a kultusznak a tárgya s eszköze a szó. Nemcsak  
egy mélyen – műveltségében és ízlésében – gyökerező ideál rítusa, hanem még mélyebben – az öntudat  
alatt – fészkelő szokás szakad meg folytonosságában, amikor szent Ágoston a *tolle lege* (...) percében az  
apostol igéit NÉMÁN olvassa. A régi ideál helyébe új lépett: (...) nem a hang, hanem az érzés vezet az új biro-  
dalomba.” (Balogh 2001, 30–31.)

Nyolc évvel később azonban, amikor a néma olvasásnak ugyanezzel a jelenségével  
már intézményesülve, mint sajátosan amerikai oktatási gyakorlattal találkozunk, már erőt  
vesz rajta a modernitás kritikájának szelleme, és itt már a mechanikus szemlélet jeleként  
kárhozzatja az immár kifejtett formájában, iskolai követelményként előttünk álló néma  
olvasást, visszakívánván az antik hangzóságnak azt a szépségét, amit nem sokkal koráb-  
ban még a pogányság szép, de túlhaladott emlékeként vetett el:



„Az utolsó esztendőkből kiderítették, hogy napjaink olvasás-tanítása voltaképpen ANAKRONIZMUS, minthogy a tanulót hangos olvasásra tanítja meg, amelynek pedig a mai életben jóformán semmi hasznát nem látja. (...) A konzervatív pedagógia „megőrizte” az ókori olvasástanítás módszereit, és egészen későn eszmélt csak rá, hogy az élet közben gyökeresen átalakult. (...) azt követelik, hogy a jövőben az olvasástanítás is tisztára gyakorlati-gazdasági céloknak hódoljon. Az olvasás meggyorsítása (...) tehát ennek az iskolának legfőbb célja. Messzire vinne, ha itt „humanisztikus” ellenérveinket kívánnók csoportosítani. Éljük be azzal a megnyugtatóssal, hogy az európai pedagógiát – hála Isten! – ezen a téren is még más ideálok lelkesítik, mint az amerikaiak.” (Balogh 2001a, 148.)

Hang és csönd, zaj és némaság kezdettől fogva mindvégig kultúránk ellenétes, de egyenként is ambivalens tartalmú alap-toposzai. Az érzékeny történeti rekonstrukció, benne például talán éppen a retorikai hagyomány közelmúltban elkezdett rehabilitálása az eszmetörténetben, illetve a legújabb hangfilozófiai kutatások – közöttük a miénk – segíthetnek majd rendbe tenni e kultúránk alapjait érintő, ma is élő feszültségeket.

## Irodalom

- Ágoston 1995: *Szent Ágoston vallomásai*. I–II. köt. Fordította és magyarázta Balogh József; előszó Borzsák István.: Akadémiai Kiadó – Windsor Kiadó, Budapest.
- Arisztotelész 1974: *Poétika*. Fordította Sarkady János. Magyar Helikon, Budapest.
- Arisztotelész 1982: *Rétorika*. Fordította; a jegyzeteket és az utószót írta Adamik Tamás. Gondolat, Budapest.
- Arisztotelész 1988: *Lélekkilozófiai írások*. Fordította; az utószót írta Steiger Kornél.: Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Arisztotelész 2006: *Lélekkilozófiai írások*. Fordította és az utószót írta Steiger Kornél.; *A lélek* című mű fordítását átdolgozta Brunner Ákos és Bodnár István. Akadémiai Kiadó, Budapest /Filozófiai írók Társasága: Harmadik folyam./
- Augustinus, Aurelius 1982, 1987: *Vallomások*. Fordította Városi István. Gondolat, Budapest.
- Balogh József (írta és a leveleket fordította) 1926: *Szent Ágoston, a levélíró. Szemelvények leveleskönyvéből*. Szent István Társulat, Budapest.
- Balogh József 2001: „Vasa lecta et pretiosa”: Szent Ágoston konfessziói. In: uő: *Hangzó oldalak: Voces paginarum*. Szerk. Demeter Tamás. Kávé Kiadó, Budapest, 23–86.
- Balogh József 2001a: A hangos olvasás és írás: Újabb adalékok a jelenség történetéhez és természetrajzához. In: uő: *Hangzó oldalak: Voces paginarum*. Szerk. Demeter Tamás. Kávé Kiadó, Budapest, 132–152.

- Hobbes, Thomas 1999: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. I–II. köt. Fordította Vámosi Pál; a bevezető tanulmány írta Ludassy Mária. Kossuth Kiadó, Budapest.
- Lukianosz 1974: *Lukianosz összes művei. I–II*. Magyar Helikon, Budapest.
- Ong, Walter J. 2010: *Szóbeliség és írásbeliség: A szó technológizálása*. Fordította Kozák Dániel; utószó Horányi Özséb: Alkalmazott Kommunikációtudományi Intézet – Gondolat Kiadó, Budapest.
- Skinner, Quentin 1996: *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge University Press, Cambridge.