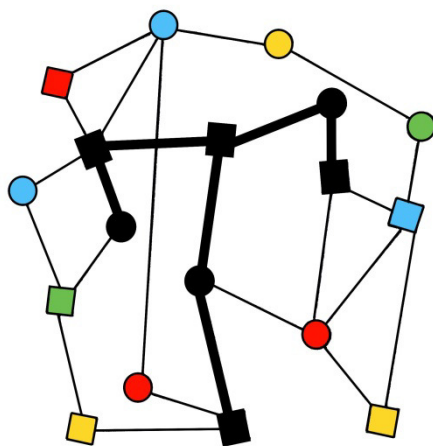


ACTA PINTÉRIANA

5



2019

Acta Pintériana

A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata

5. szám

2019

<http://acta-pinteriana.hu>

ISSN 2416-2124

DOI: <https://doi.org/10.29285/actapinteriana>

Az Acta Pintériana a Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének folyóirata. Ez a szervezet a Magyarok Nagyasszonya Ferences Rendtartomány fenntartásában működő intézmények tudományosan kvalifikált szakembereit fogja össze és a Ferences Alapítvány égisze alatt működik. Lapunk Pintér Ernő ferences atyáról (1942-2002), a szentendrei Ferences Gimnázium hajdani tanáráról, a nemzetközi hírlí malakológus kutatóról kapta a nevét. A folyóirat elsődleges célja, hogy bemutassa a tudományos kör tagjainak új kutatási eredményeit a szakmai közönség számára. Ezen felül szívesen közöljük minden olyan szerző cikkét, aki valamilyen módon (személyében vagy kutatási témájában) a ferenceséghez, vagy a ferences intézményekhez kapcsolódik.

Lapunkban bölcsészettudományi, természettudományi, filozófiai és teológiai tárgyú írásokat egyaránt bemutatunk, de különös hangsúlyt fektetünk az interdiszciplináris párbeszéd jegyében született tanulmányok közzétételére. A periodika számára alapvető ferences intellektuális örökség olyan önazonosságot kínál, amely multidiszciplináris érdeklődést és integratív szemléletmódot hoz magával. A szerkesztőségnek megküldött cikkek lektorálására az adott szakterület két, esetenként – ha a tanulmány témájának összetettsége megkívánja – három szakértőjét kérjük fel.

Az Acta Pintériana elektronikus formában, évente egyszer jelenik meg. A lapban közölt írások weboldalunkról szabadon letölthetők. A korábbi kötetek megtalálhatók a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtárának Repozitóriumában (http://real-j.mtak.hu/view/journal/Acta_Pintériana.html).

Kérjük a szerzőket, hogy az itt közölt írásokat a Magyar Tudományos Művek Tárában tudományos szakcikként tüntessék fel a nevük alatt, a cikkek első oldalán található formulával, pl.:

Békefiné Lengyel Zs. & Földényi R. (2016): Klór-acetanilid típusú herbicidek adszorpciójának vizsgálata talajokon és talajalkotókon. Adsorption of chloroacetanilide type herbicides on soils and soil components. Acta Pintériana, 2: 5-22.

A lapban szereplő írásokat tudományos művekben idézve is a fenti adatok használandók. A cikkek a nemzetközi DOI rendszerben a címdoldalukon olvasható egyéni azonosítóval rendelkeznek, amelyet a hivatkozáskor szintén kérünk feltüntetni.

Kiadó: Ferences Alapítvány, 1024 Budapest, Margit körút 23.

Szerkesztőség: 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.

tel.: +36-26-311-195, e-mail: acta.pinteriana@gmail.com

Főszerkesztő: Soós Sándorné Dr. Veres Rózsa

Szerkesztő: Bagyinszki Péter Ágoston

A szerkesztőbizottság tagjai: Dr. Barsi Balázs, Dr. Borbély Venczel, Dr. Dobszay Benedek, Békefiné Dr. Lengyel Zsófia, Dr. Harsányi Ottó, Joóné Dr. Fónagy Anna, Dr. Kálmán Peregrin, Dr. Marek Viktor, Dr. Orosz Lóránt, Dr. Ortutay Zsuzsanna, Szabó Miklós Xavér, Szoliva Gábor, Dr. Varga Kapisztrán, Dr. Várnai Jakab

Az 5. szám lektorai: Dr. Barsi Balázs, Dr. Bobay Orsolya, Hegedűs Anna, Dr. Horváth Éva, Dr. Mészáros Lukács, Dr. Sarkadi Nagy Emese, Dr. Schmal Dániel, Tömördi Viktor, Dr. Varga Kapisztrán, Dr. Várnai Jakab, Zatykó László

Technikai munkatársak: Takács Lilla, Ébner Orsolya

Acta Pintériana

A Ferences Kutató Tanárok Tudományos Körének Folyóirata

5. szám

2019

- „Asszonyunk, Mária megkoronázza Szent Margit asszonyt...” - Túlélhette-e viharos történelmünket a domonkos apácának, Árpád-házi Szent Margitnak a pozsonyi klarisszáknál őrzött koponyaereklyéje?**
Soós Sándor & Soósné Dr. Veres Rózsa 5
- Az „Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédben” című projekt bibliográfiája.**
Bagyinszki Péter Ágoston & Mészáros Lukács 21
- Antropogenezis: Az ember biológiai, szellemi, valamint vallási dimenzióinak megjelenése.**
Antropogenesis: The Emergence of the Biological, Mental and Religious Dimensions of Humans.
Bagyinszki Péter Ágoston OFM, Mészáros Lukács & Szeiler Zsolt 37
- Elme és tudatosság a fizikai világban: egy párbeszéd margójára.**
Mind and Consciousness in the Physical World. Some Notes on the Margin of a Discussion.
Schmal Dániel 61
- Il gioco come simbolo del mondo creato. Verso una teologia ludica.**
A játék mint a teremtett világ szimbóluma. Egy ludikus teológia felé.
Bagyinszki Péter Ágoston OFM 91
- Ferences élet a Szentföldön Francesco Suriano Il trattato di Terra Santa e dell’Oriente című műve alapján.**
Vita francescana in Terra Santa nel trattato di Francesco Suriano.
Hegedűs Anna 127
- Assisi Szent Ferenc és Melek al-Kámil szultán találkozója 1219-ben. Egy 800 évvel ezelőtti esemény történelmi háttere és a „vallásközi dialógus” lehetősége az V. keresztes hadjárat éveiben.**
The Meeting between Saint Francis of Assisi and Sultan Melek al-Kamil in 1219. The Historical Background of an Event Happened 800 Years ago and the Possibility of the Interreligious Dialogue in the Years of the Fifth Crusade.
Csik Tamás 143

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.5

„Asszonyunk, Mária megkoronázza Szent Margit asszonyt...”¹
**Túlélhette-e viharos történelmünket a domonkos apácának,
Árpád-házi Szent Margitnak a pozsonyi klarisszáknál őrzött koponyaereklyéje?**

Soós Sándor^a & Soósné Dr. Veres Rózsa^b^a Keresztény Múzeum, 2500 Esztergom, Mindszenty tér 2.^b Ferences Gimnázium, 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.
soos@t-online.hu

Soós S. & Soósné Veres R. (2019): „Asszonyunk, Mária megkoronázza Szent Margit asszonyt...” – Túlélhette-e viharos történelmünket a domonkos apácának, Árpád-házi Szent Margitnak a pozsonyi klarisszáknál őrzött koponyaereklyéje? *Acta Pintériana*, 5: 5-20.

2020. január 18-án lesz 750. évfordulója, hogy a szent életű domonkos apáca, Margit a Nyulak szigetén elhunyt. Életszentségével, szentté avatásának eseményeivel, legendáival, kultuszával sokan foglalkoztak. Jelen írásunkban egyetlen szempontból követjük végig a hozzá fűződő eseményeket: mi történt Margitnak a domonkos, majd klarissza nővérek által féltve őrzött ereklyéivel, főleg a koponyaereklyéjével?

A királylány hányatott sorsú ereklyéiről az utolsó, biztosnak látszó, hivatalos jegyzőkönyvben szereplő adat 1789. április 11-ről származik. A rendek feloszlata után a II. József-féle felvilágosodás következetesen pusztította keresztény örökségünk kincseit. A klarisszáktól 1782-ben lefoglalt ereklyéket a budavári ferences zárdában halmozták fel. Ezek sorsáról II. József úgy intézkedett, hogy azokat nem szabad elárverezni, hanem az értékes tartókból kiszedve oda kell adni egyházi személyeknek vagy szerzetesrendeknek. Ami megmaradt, azt 1789. április 11-én elhamvasztották. A hivatalos lista szerint erre a sorsra jutott Szent Margit koponyája is.

Az apácamunkák hazai történetét feldolgozó könyv előmunkálatai során tűnt fel, hogy az Esztergomi Főszékesegyház téli kápolnája ereklyéket, illetve polion díszítéssel ellátott ereklyés apácamunkákat őriz. Ezek között található egy üvegezett, ereklyetartónak minősíthető doboz (**1. kép**). Ebben a négyszögletes, sötétbarna fadobozban bordó színű, széles ezüstszegélyes párnán selyembe burkolt koponya látható.² Az ezüstszálas szegély régebbi lehet a párnánál. A felvételen úgy látszik,

¹ BAROS 1938. 99.

² SOÓS 2006. 11. számú fotó. Esztergomi ismerősök szerint a koponya akár Szent Margit ereklyéje is lehet, amit régen szerzetesnővérek hozhattak a magyar katolikusság központjába. A téli kápolnába állítólag Lékai László bíboros úr hagyatékából került, ő a saját szobájában őrizte. Ezt megerősítő dokumentumok 2006-ban nem álltak rendelkezésre. Az egyházi levéltárak anyagának feldolgozása jelenleg is folyamatban van. A néprajzkutató és az irodalomtörténész számára azonban a szóbeli közlések is jelentős értékűek. Mindkét tudományterület számára alapvető forrásértéket jelentenek a kollektív emlékezetben őrzött és továbbadott információk, még abban az esetben is, ha azok néha látszólag ellentmondó részleteket tartalmaznak. A lényeg, hogy ilyen esetekben minden adatot közölni szükséges. A ma már szigorú személyiségi jogi védelem lehetővé teszi az adatközlő számára, hogy inkognitóját megőrizze, ezért nem áll módunkban a személyeket megnevezni. Ugyanakkor le kell szögeznünk, hogy megfellebbezhetetlen történeti bizonyítékokat csak pontos, konkrét források írott szövegei biztosíthatnak, de ezek nem állnak rendelkezésünkre. Tehát pusztán a felékesített koponya láttán felvetődött kérdés megvizsgálására törekszünk, ugyanis a szóbeli közlések tökéletesen alkalmasak voltak érdeklődésünk felkeltésére.

hog az egész ereklyét eredetileg aranyozott ezüstszállal hímezték ki, de az aranyozás szinte mindenhol lekopott, s már csak egy helyen van nyoma.



1. kép. Apácamunkával ékesített, feltételezett koponyaereklye. Díszítése: 18. sz. vége–19. sz. közepe. Leltári szám: Bazilika Gyarapodási Napló 21/2006, Esztergomi Bazilika. Fotó: Mudrák Attila, 2006.

A szemet, a homlokot, a száját és az arc formáját a nehéz hímzés teszi hangsúlyossá. Elöl a korona alatt, a homlokon lefelé kör alakban tizenkét, egymásba érő kerek, vastag, egyenként is kör alakú, flitteres, gyöngyberakásos hímzés, a szem vonalát és a homlokot jelzi. Ebből hatban főleg gyöngyös, hatban főleg virágos-flitteres díszítés található. A két szem helyén lévő kerek díszítményben gyöngyöket találunk, a szemgolyók helyén barna, apró kövek. A haj formáját a kirojtozott selyemszálak mutatják.

A száj körül – annak formáját jelző – kettős ovális körben ezüstszálas hímzés, amelyből a fogak kilátszanak. A fogakat finom háló védi a kieséstől. A belső kör keskenyebb, apró, színes flitterekkel kirakott. A szélesebb ovális díszítéstől két oldalon, a száj szélétől egy-egy tőről indulva, három irányba indás-leveles hímzés halad az orr, a fül és a nyak felé. A koponyát hátul egyszínű, szélesebb ezüstszálakból varrt takaró borítja, az arcot pedig fehér selyem, aranycsíkozású anyag óvja.

A koponya tetejét gyöngyökből készült lilimos, korona alakú fejdísz³ ékesíti. A korona alapját megfelelő formára és méretre vágott, finom szöttes anyagból készítették. Ezt díszítették fel. A kör

³ A korona=*koszorú*, égi és földi méltóságok uralkodói jelvénye. SEIBERT 1986. 179. A korona, a diadém már önmagában is az Istentől származó hatalmat jelképezi és egyben rangjelző szerepet tölt be. A lilimos korona a magyar Anjou királyok heraldikai szimbóluma. A lilimos a kegyelmet fejezi ki, s gyakran a szűz szentek attribútuma. Ilyen volt Margit királylány is. PÁL & ÚJVÁRI 1997. 307. Mint motívum elsősorban Szűz Mária ábrázolásain szerepel, de a Keresztény Múzeum 1500 körül készült, színezett fametszete az egyik első, kiemelkedő értékű ábrázolása Margitnak. Ezen a szent kezében lilimot tart, lábánál jobbra lent koronás címerpajzs. CSÉPFALVAY & KONTSEK 2000. 133. valamint HOPPÁL et al. 1996. 144.

alakú pánt közepén körbe, egy sorba, egy szálra sűrűn fűzött gyöngyöket erősítettek fel. A szálát a gyöngyök között két-két öltéssel a koronához varrták. A pántból felfelé hét nagyobb, lilimos, s ezek között hét kisebb, csúcsos díszítés emelkedik ki. Közepükön nagyobb gyöngyök, a széleken színes, virágot formáló flitterek. A koronát aranyozott ezüstszálakkal varrták ki, de az aranyozás jórészt itt is lekoppott. Felirat nem található rajta.

Hogy e leírásnak a jelentőségét megértsük – az eredeti kutatásunk célját is követve, az apácamunkákra vonatkozó adatokat szem előtt tartva⁴ – vissza kell tekintenünk a magyar középkor évszázadaiba.⁵

A következő kérdésekre keressük a válaszokat. Lehet-e a Szent Margit koponyájára vonatkozó szóbeszédnek bizonyítható, történeti alapja?⁶ Túléllhette-e a szent koponyaereklyéje a történelem nehéz időszakait? Lehet, hogy az ereklye hitelességének bizonyításához csak a legkorszerűbb összehasonlító természettudományos vizsgálatokra lenne szükség?⁷ Mit igazolnak a legújabb levéltári kutatások? Legyen bárhogyan is, de a szent lehetséges ereklyéjére vonatkozó történeti vizsgálódás mindenképpen megér egy eszmefuttatást.

1270. január 18-án, vasárnapra virradóra halt meg a Nyulak szigetén Margit királylány,⁸ akinek legendájában található az első utalást Magyarországon a kolostori kézimunkázásra.⁹ Életéről, a számára épített zárdáról aránylag sokat tudunk.¹⁰

A magyar királyi, főnemesi, nemesi otthonokból zárdába vonuló lányok a mély hitük mellett az igényes kézimunka-szeretetet vitték magukkal. Így volt ez már a középkorban is. A szent életű Margit királyleányról olvashatjuk a róla készült legendában:

„Ebednek vtanna kezy dolgot tezen vala, jelesevl zent eghazhoz valo dolgot, myuet es zenteknek erekleeknek valo ekesse geket...”¹¹

„És előtte valának e szent szűznek minden ő szép aranyos képei, táblái és ereklyéi.”¹²

„E táblát Szent Margit asszony mindenkoron mind éjjel, mind nappal, mikoron imádkozik vala, szemeknek előtte tartja vala. E táblának előtte leesék Szent Margit asszony és kezeit kiterjesztvén és ismét kezeit összekulcsolván és bőséges könnyeket hullatván...”¹³

„Hagyá elhozni az ő aranyból csinált tábláját, mely táblában vannak nagy sok szenteknek ereklyéjük és az eleven Szent Keresztfa. E táblát Szent Margit asszony mindenkoron mind éjjel, mind nappal, mikoron imádkozik vala, szemeknek előtte tartja vala. E táblának előtte leesék Szent Margit asszony és

⁴ Az apácamunka szerepe ebben az esetben nem egyszerűen csak a tiszteletből fakadó ékesítés és díszítés, hanem az elrejtés-eltakarás is lehet.

⁵ Elsősorban a kiváló művelődéstörténész-pap, Némethy Lajos (+ 1917) Szent Margitra vonatkozó alapos kutatásait követjük.

⁶ Bővebben a 2. jegyzetpontban.

⁷ Leltári száma: Bazilika Gyarapodási Napló 21/2006.

⁸ DEÁK 2005. 273. NÉMETHY 1885. 7. szerint 1271-ben, de ez utóbbi állítás téves, mert 1271. január 18-án, halálának első évfordulóján történt Margit sírjánál az első gyógyulás.

⁹ Az apácamunkák kutatásánál ez fontos adat.

¹⁰ Érszegi 1983. Dömötör & Pólya 1990. Király 1979. Klaniczay & Klaniczay 1994. Klaniczay 2000. DEÁK 2005. 11. DEÁK Viktória Hedvig OP. nagy munkájában Szent Margit és a domonkos hagiográfia kérdéskörét vizsgálta meg. Nyomatékosan kiemeli, hogy nem a történeti Margit-képet kutatja.

¹¹ DÖMÖTÖR & PÓLYA 1990. 55.

¹² ÉRSZEGI 1983. 133.

¹³ ÉRSZEGI 1983. 150.

*kezeit kiterjesztvén és ismét kezeit összekulcsolván és bőséges könnyeket hullatván...*¹⁴

A tábla nem lehetett más, mint egy olyan házi oltár, amelyet az apácák a cellájukban tartottak.¹⁵ Az eleven Szent Keresztfa pedig Szent Kereszt-ereklyét tartalmazó feszület volt, amelyet a Megváltó Krisztus szenvedését különös módon átélő királylány nagy becsben tartott. A házi oltáruk feldíszítését maguk az apácák végezték. Egy másik helyen így ír a legenda:

*„Tehát elméne Szent Margit asszony az ő kamrácskájába, az ő imádságainak helyére, aki vagy az kar között és a kőfal között, azaz kit mostan hívunk Szent Margit asszony helyének, mely helyet Szent Margit asszony igen szépen megékesítvén Urunk Jézusnak feszületével és szenteknek képével tartja vala.”*¹⁶

Az elhunyt királylányt legendái szerint a domonkos kolostor templomának szentélyében, a főoltár elé temették el.¹⁷ Leírások szerint (Pray-kódex, a Nápolyi Legenda, Guarin) a testénél folyamatosan történtek kisebb-nagyobb csodák. Ezekről még Mátyás király idejéből is bőséges leírásokat találunk.¹⁸

A fejereklye jelentőségének vizsgálatához külön kiemelendők a Szent Margit-legenda azon elemei, amelyek a hajához¹⁹ köthető rendkívüli eseményekről számolnak be. A szentkultusz történetében ugyanis a fejereklyék – különösen a könnyen elkülöníthető haj- és fogereklyék – mindig a legértékesebb testi eredetű ereklyéknek számítottak.²⁰

A csodás gyógyítások a haj érintésével és olyan víz vagy bor segítségével történtek, amelyekbe a szent haját belemártották. A sírhoz taligán tolt, magatehetetlen asszonyt megszánta

*„fráter Vince, ki lakozik vala e klastromnál, ada e betegnek egy foltot Szent Margit asszony skpulárából és az ő szent hajának mosadékvizét és hagyá, hogy e vízzel mosná térdét és a skapulár posztójával törölné; kit eképpen tön a beteg. Ezeknek utána kezdé e beteg magát vonni a földön csúszván. Mikoron e szegény beteg közelítene a koporsóhoz, íme az Úristen, Szent Margit asszonyak érdeme miatt tökéletességgel megvigasztá e szegény beteg asszonyállatot mind a nagy sokaságnak előtte.”*²¹

A huszonhét éves soror Lucia, a veszprémi Uten lánya súlyos beteg lett, öt napig meg sem szólalt, megáldoztatták és megkapta a betegek szentségét.

*„Ezeknek utána a szororok megmosták Szent Margit asszonynak haját, és vizét megadák innia. Tehát a beteg szoror legottan szólni kezdé, és elméje megjöve és meggyógyula.”*²²

*„... szoror Ágnesnek egy időben Szent Iván napján, Szent Margit asszony halála után orcája oly igen megdagada, hogy jobb szemét befede és nem láthat vala vele. Tehát e szoror vevé Szent Margit asszonynak haját és megtörülé vele az ő orcáját és meggyógyula.”*²³

¹⁴ ÉRSZEGI 1983. 150.

¹⁵ RÓMER 1868. 19-42. Szent Margit házi oltáráról írt jelentős tanulmányt, amelyben egyúttal jelentős forrásközléseket, leírásokat is találhatunk.

¹⁶ ÉRSZEGI 1983. 151.

¹⁷ NÉMETHY 1885. 8.

¹⁸ NÉMETHY 1885. 14-17. PÉTERFI 2011. 83-106.

¹⁹ NÉMETHY 1885. 133-136.

²⁰ KLANICZAY 2000. 110. DEÁK 2005. 286. Más domonkos szentekhez köthető, hasonló eljárásokat és gyógyulásokat említ.

²¹ ÉRSZEGI 1983. 169-170.

²² ÉRSZEGI 1983. 175.

²³ ÉRSZEGI 1983. 176.

Soror Erzsébet, Adorján ispán úr lánya volt.

„... egy időben, Szent Margit asszonynak halála után megmosá Szent Margit asszonynak haját és azt megadá a beteg szorornak innia, mely beteget lelt vala három napig hideg; némikoron negyednap, némikoron harmadnap és semmivel meg nem gyógyulhata, hanem csak mosadék borral.”²⁴

Boldog Margit haját a ruháihoz hasonlóan ereklye gyanánt apróbb részletekben szétszötták, amint Somogyi Ágnes apáca esete mutatja, aki arcdaganatát gyógyította meg érintésével:

„megtevreve vele ev orchayat es meg gyógyvla”.²⁵

Az Árpád-ház szándékának és a csodás gyógyulásoknak is köszönhető, hogy Margit szentté avatási eljárása már a halála után megindult, de valamiért mindig elakadt. Az életszentsége elismeréseképpen és a sírjánál történt csodák miatt boldognak tisztelték ugyan,²⁶ de nem rendelték el teste kihantolását és ereklyeként az oltárra emelését. Ezért teste sokáig a sírjában maradt.²⁷ A tisztelet folyamatosságát mutatja azonban, hogy 1409-ben búcsút engedélyeztek mindazoknak, akik a szigeten fekvő zárdában nyugvó boldog Margit testének tiszteletére megjelennek, vagy a zárda vagy a templom építéséhez segítséget nyújtanak.²⁸ Feltételezések szerint az elhunytat csak 1510 körül emelték ki onnan, amikor a szigeti templom szentélyét átépítették.²⁹ Ezt támasztja alá Ráskai Lea 1510-ben, amikor így fogalmazott Margitnak a szigeti sírjáról:

„kyben mastan es fekyk ez zent zvez”.³⁰

Vagyis akkor még az eredeti helyén nyugodott, tehát testi ereklyéje még háborítatlanul pihent. A testet ezután, 1523 nyarán már ideiglenes helyen látta Kajetán Tamás bíbornok:

„... megmutatták nekünk boldog Margit csontjait”.³¹

A sírból kihantolt csontokat e szerint már ereklyeként tisztelték, hiszen Kajetán a „boldog” jelzőt használta. A felosztatott klarissza rend 1782-es leltára a Nyulak szigeti apácáktól kapott tárgyak között említi

„egy ezüst ládikát, mely meg van aranyozva és 1512-ben készült. Ebben szokás szent Margitnak fejét nyilvános tiszteletre kitenni”.³²

Ez utal a test felvételére, az ereklyék felosztására³³ és azok nyilvános tiszteletére. Mindez tehát 1512-től kezdve bizonyítható.

A Rituum Congregatio 1542-ben hozott határozata alapján a Domonkos Rend római generálisa intézkedett, hogy január 18-án a rend egyetlen magyarországi zárdájában, Szombathelyen és a magyarországi provinciához tartozó stájer és karintiai kolostorokban is végezzék Boldog Margit officiumát.³⁴ Ezek mind Margit életszentségének elismertségét mutatják.

²⁴ ÉRSZEGI 1983. 178.

²⁵ A Pray-kódexből idézi: NÉMETHY 1885. 136.

²⁶ NÉMETHY 1885. 21-22. DEÁK 2005. 284. A szentté avatási eljárásnál külön ügyeltek arra, hogy a laikus tanúk nem tévesztik-e össze Antiochiai Szent Margittal, akinek tisztelete miatt volt a Margit keresztnév olyan népszerű.

²⁷ NÉMETHY 1885. 18.

²⁸ NÉMETHY 1885. 22.

²⁹ NÉMETHY 1885. 27.

³⁰ Dömötör & Pólya 1990. 251.

³¹ NÉMETHY 1885. 31.

³² Idézi NÉMETHY 1885. 32. Az eredeti latin szöveg szerint: „1 Cistula argentea deaurata, opus anni 1512, cui inponitur pro publico cultu Caput Stae Margarethae.” 464 SU.

³³ SOÓS 2006. 5-11.

³⁴ NÉMETHY 1885. 265.

Árpád-házi Szent Erzsébet után a 13-14. századi Európában ő a legismertebb női szentünk, alakja Itáliában pedig különös jelentőségre tett szert. A domonkos rend legfőbb szentjei között tartották számon. Az ottani szent hagyomány szerint kiválósága elismeréseként stigmákat kapott Istentől. Több ábrázolása így örökítette meg, Trevisóban, Citta di Castellóban, San Gimignano-ban. A nápolyi Anjou-ház, főleg Mária királyné révén a domonkosokra támaszkodva hatékonyan terjesztette tiszteletét.³⁵

A történelem eseményei Magyarországon azonban kanyargós mederbe terelték a királylány ereklyéinek és kései oltára emelésének történetét. A szigeti domonkos apácák 1526-ban, a mohácsi csatavesztés után elmenekültek, de magukkal vitték legdrágább kincseiket, köztük Margit ereklyéit. Rendi hagyományuk 1541-es tavaszi elköltözés legendás emlékét őrizte meg. Eszerint az apácák ládába csomagolták értékeiket, hogy gyorsabban menekülhessenek a közeledő török seregek elől, de az utazásra bepakolt ládák közül a Boldog Margit ereklyéit tartalmazó ládát a kapkodásban a szigeten felejtették. Már sokat haladtak Nagyvárad felé, amikor Margit jelent meg előttük és így szólt:

„Testvéreim! Miért hagyok engem vissza az ellenség dühének?”

Mire ők visszasiettek, a szent testet magukkal vitték, s ezt az esemény Boldog Margit közbenjárására történt eseménynek tekintették.³⁶

Történetileg vizsgálva sok a bizonytalanság. Érthető, hogy végleg elhagyták a szigetet (mintegy negyven főről lehetett szó), s átmenetileg Nagyvárad mellett telepedtek le³⁷ a szentjánosi bencés apátságban. Itt az elhagyott épületekbe valamikor a mohácsi vész után, de még 1549 előtt költöztek be. Innen talán 1556-ban,³⁸ de legkésőbb 1564-ben, a még élő 18 nővér Nagyszombatba távozott.³⁹

Boldog Margit nagyszombati tiszteletéről nem találtak írásos feljegyzést, de joggal feltételezhetjük a kultusz egykori meglétét.⁴⁰ Az 1768-as rendtörténet megemlíti, hogy

*„... ezen Fehér egy Apácának gondviseléséért és reá tett költségekért hagytak ezen Nagy-Szombati Klastromban egy ezüst kelhet, egy ezüst keresztet: és egy aranyozottat, egy Vörös igaz gyöngyökkel ezüsttel és arannyal kivarrott casulát, kinek a hátán látszik ECCE HOMO ... egy kis gyöngyökkel ki rakott keresztet ...”*⁴¹

II. Mátyás 1615-ös rendelete a domonkos nővérek összes vagyonát, ingóságát a klarisszákra ruházta át, így minden ereklye a tulajdonukba került.⁴² Hosszadalmas és méltatlan huzavona után 1618-ban, Pázmány Péter érsek parancsára a domonkos nővérek hagyatékát végleges helyükre költöztették.⁴³ Boldog Margit feldíszített ereklyéi és a domonkos nővérek rendkívül értékes könyvei a pozsonyi klarissza kolostorba kerültek, jelentősen növelve a zárda tekintélyét. Pozsony lett Szent Kára, a lengyel születésű Erzsébet királyné⁴⁴ és Boldog Margit tiszteletének központja. A hely sok

³⁵ KLANICZAY & KLANICZAY 1994. A San Gimignano-i tisztelet jelentőségét mutatja, hogy Margit ábrázolása a város védőszentjének, Sancta Finának a képe mellett látható. Ezt a helyszínen külön örömmel fedezték fel. KLANICZAY 2000.

³⁶ NÉMETHY 1885. 45-46.

³⁷ NÉMETHY 1885. 49. F. ROMHÁNYI 2000. 16. Jogilag 1541-ig működött, de az apácák már előbb elköltöztek az üresen álló szentjánosi apátságba.

³⁸ F. ROMHÁNYI 2000. 90. Nagy a bizonytalanság az említett időhatárokból.

³⁹ NÉMETHY 1885. 60. BUNYITAI 1883-84. II. 501. 1563 őszén még biztosan a szentjánosi apátságban tartózkodtak. F. ROMHÁNYI 2000. 63. A kolostor 1683-ban szűnt meg.

⁴⁰ NÉMETHY 1885. 64.

⁴¹ SCHWARCZ 2002. 189.

⁴² NÉMETHY 1885. 77.

⁴³ NÉMETHY 1885. 71.

⁴⁴ Erzsébet királyné családi kapcsolatairól, annak dinasztikus jelentőségéről, a szent életű királylányok tiszteletének összefüggéseiről bőven értekeznek: KLANICZAY 2000. 34.

külföldi zarándokot is vonzott, a magyar főnemesi családokat pedig a rendház kiemelkedő támogatására ösztönözte.⁴⁵

1635-ben a bécsi egyetem tanára, Sigismundus Ferrarius, a domonkos rend történetírója volt az első, aki Szent Margit ereklyéinek a pozsonyi klarisszáknál való elhelyezéséről írt,⁴⁶ és részletesen beszámolt az általa látottakról.⁴⁷ 1635. szeptember 8-án tekinthette meg az ereklyéket, amelyeket az apácák kórusán őriztek. Mivel az a klauzúra része volt, oda nem mehetett, de a sekrestye ablakán kiadták azokat, s az oltárra helyezték. Ferrarius leírta, amit látott.

„A fej maga és a többi csontok vöröses fekete színnel birnak.”⁴⁸

Margit fejét Esterházy Miklós nádor felesége, Nyáry Krisztina által készített, latin felírással ellátott gyöngyabroncs övezte. Miklós fiának, a későbbi birodalmi hercegnek, Pál nádornak anyja volt ő:

„igaz gyöngyökkel ki-rakatott drága koszorút tsináltata, melylyen gyöngyökből varatott im ez Írás olvastatik Deák nyelven: Boldog Szűz Margitnak, Negyedik Béla Magyar országi Király Leányának feje.”⁴⁹

Az eredeti felirat:

⁴⁵ HORN 1992. 29.

⁴⁶ NÉMETHY 1885. 78. A név magyarosított változatát használta: Ferrarius Zsigmond.

⁴⁷ FERRARIUS 1637. 327-329. „Cum mihi anno 1635. pié investiganti de loco sanctissimarum harum Reliquiarum (nonnullorum enim nostrum fama ferebatur, cas Viennae apud Clarissas quasdam existere) a D. Stephano Sennyei Episcopo Iauriensi, Sz Regni Hungariae Cancellario, indicatu fuisset Posonij afferuari, ingens animum desiderium incendit, illas, quando mihi per studiorum occupationes liceret, primo quoq; tempore visitandi. Iraq; instituta peregrinatione, praemissisq; aliquot precum, jejunorum, consimiliumq; pijs exercitijs? Posonium, octo germanicis milliaribus Vienna distantem Urbem, septima Septembris die perveni. Vbi a Religiosis Sanctissimi Patris Francisci de Obfer, hospitio benevole exceprus, P. Guardianum, Sz P. Provincialem, qui tunc aderat, enixius roganti, vtsacra pignora (cujus caussa illuc veneram) visitandi facerent facultatem; ac denique (licit initio Patre aliquanto dissiciles se preabere viderentur) quod tantopere cupiebam, Sz efflagitabam, R. etiam P. Iacobo Nemethi agente, obtinui. Quare ad horam primam pomeridianam, ipsa die Natali B. Virg. Deiparae, R. P. Rector Collegij Societatis Iesu cum P. Nemethi, ego, sociusq; meus ad Clarissarum templum, juxta praeferiptum, accessimus: quando P. Confessarius Sanctimonialium, vnaque socius illius, sacras Reliquias, fenestella Sacristiae ministratas, paullatim ad summum altare detulerunt. Tum porro solustis mihi ex oculis vberimis lacrymis, Deo pro tantae Virginis gloria, tantaq; gratia mihi collata, gratis, quas potui maximas, egi: laudes ejusdem S. Virg. mecum feruentius celebraui: meis, confratrumq; delictis coram Deo confessis, veniam per illius merita humillime postulavi, me, Ordinemq; meum in Hungaria extinctum, per illamet ferio commendans: ac deniq; ad ipsas Sanctas Reliquias propius contuedas, ex venerandas, qua potui pietate, spe gaudioq; plenus, ac lacrymis perfusus accessi. Aderat Caput, cui circulus Excellentissimae, ex Illustrissimae D. Christinae, Excellentissimi, ex Illustrissimi D. Nicilai Esterhasy Comiris, ex Principis Palatini Conjugis lectissimae, pietate, ex opera pretiose elaboratus, cum hac inscriptione ex vnionibus confecta, Capvt Beatae Margaritae Virginis, Filiae Belae Quarti, Regis Hungariae. Aderant etiam ossa plurima ex costis, tibijs, hrachijs, alijsq; partibus. Quamquam multa etiam illorum pars defideraretur, quod ij, ad quos spectabar custodia, velminus diligentes pro tanto thesauro, vel plus justo prodigi, nedü liberales olim extiterint. At vero cum caput, tum ossa reliqua, colore subrubro, ex nigricante. Ex vestibus etiam aderat pars integra candidae vestis scapularis, in descensu sensim se in latum porrigentis. Frusta etiam tunicae satis decrita. Frustulu icide panni serici albi florigeri, quod Pater ille Confessarius, ex antiqua traditione, ajebat esse particulam cappae (quam vocant) five pallij serici nigri coloris, quod (cum illo humatum fuisset sacrum corpus virgineum) immutato colore, candidum miraculose reddicum fuit. Vidi etiam cingulum duorum digitorum latitudinis, quo Virgo Sanctissima ad vivam carnem incingebatur: vidi praeterae partes cilicij, ejus przsertim, quod in modum retis erat intextum, flagellorum etiam, ex virgarum particulus, quibus se Virgo Sancta macerare ex coedere consueverat.”

Ferrarius művének Margitra vonatkozó része, csekély átdolgozással német nyelven is megjelent: Vortreffliches Leben Dér Seelig. Gott-geweihten Jungfrauen Magaritae Einer Königlichen Tochter Belae desz IV. Königs in Hungarn, hernah Ordens S. Dominici in dem Closter Unser Lieben Frauen auff der so von ihr hero gennanten S. Margareten-Insel. Ausz Glaubwürdigen Scribenten verfasst, und in Druckgegeben. Wien 1689. NÉMETHY 1885. 78-82. Ferrarius szövegéből fordít.

⁴⁸ NÉMETHY 1885. 80.

⁴⁹ SZILÁRDFY 1984. A VII. kép magyarázó szövege, de röviden említi a szent ábrázolásait is.

„CAPVT BEATAE MARGARITAE VIRGINIS FILIAE BELAE QVARTI,
REGNIS HVNGARIAE.”⁵⁰

Ferrarius 1635-ben megjegyezte, hogy az ereklyék olyan állapotban lehetnek, mint amikor herceg Esterházy Krisztina (+1732) az abroncs alakú diadémot a boldogult koponyájára tette.⁵¹ A tudós Ferrarius hiába kért egy kis részt az ereklyéből, a nővérek megtagadták tőle. Amikor egyedül maradt, az ereklyéből apró szeleteket vágott le, s magával vitte.⁵²

1641 februárjában Lósy Imre esztergomi érsek személyesen kereste fel a klarissza zárdát. A kóruson felnyitatta a vörös bársony szövettel bevont ládát, amely Szent Margit ereklyéit tartalmazta. Ekkor találta meg a szentté avatásra összegyűjtött középkori bizonyítékokat is.⁵³

Az ereklyék nyilvános pozsonyi tiszteletéről 1643. január 18-i keltezéssel van az első feljegyzésünk. Szent Margit ünnepén ismét kitették a koponyát, s újra indultak a zarándoklatok is. A klarisszák megfestették templomukban Margit két méter magas freskóját (**2. kép**). Erről a képről a 17-18. században számos fa- és rézmetszetet készítettek⁵⁴ a következő felirattal:

„Ezen Dicsőséges Szent Margit Szűznek Szent Feje több Szent Reliquiával együtt tartatik és tiszteltetik a Tiszteletes Klárista Szűzeknél Pozsonyban.”⁵⁵

A kép után készült metszetek szerint ez volt Margit legjellegzetesebb ábrázolása.⁵⁶ A freskó a századok alatt sajnos olyan rossz állapotba került, hogy az 1942-es renováláskor nem őrizték meg.⁵⁷ A királylány tiszteletét mutatja, hogy Lippai György érsek 1656-ban augsburgi ötvösnél rendelte meg Margit ezüstsobrát.⁵⁸ Később a betegségéből felgyógyult főpap

„hálóját kifejezendő 1660-ban Margit szűz ezüst szobrát ajánlotta fel a zárdának”.

A szoborban Margitnak néhány apró ereklyéjét helyezték el,⁵⁹ tehát különleges ereklyetartó-szobor volt.⁶⁰ Ebből az időszakból is számos csoda emléke maradt fenn. Sokan – Lippai Györgyhöz hasonlóan – Szent Margit⁶¹ közbenjárásának és ereklyéi érintésének tulajdonították súlyos betegségükből való felgyógyulásukat. A templom szentélyében fogadalmi adományok egész sora hirdette Szent Margit közbenjárásának hatékonyságát és a hívek hálóját.⁶²

A szigetről menekült domonkos apácák a pozsonyi zárdába semmiféle hivatalos okmányt nem hoztak magukkal az ereklyék hitelességéről. Lehet, hogy ilyen irattal korábban sem rendelkeztek. Ezért különleges jelentőségű Eleonóra császárné 1688-as látogatása. Eleonóra ekkor Margit-ereklyét kapott ajándékba, amelyet nagy örömmel fogadott, de igazolást kért annak a hitelességéről. Ezért

⁵⁰ NÉMETHY 1885. 80.

⁵¹ NÉMETHY 1885. 82. Gróf Nyáry Krisztina Thurzó Imre özvegye volt, amikor 1624-ben – alig húszévesen – feleségül ment gróf Esterházy Miklóshoz, aki 1625-ben nádor lett. Pál fiuk 1635-ben született. Nyáry Krisztina 1641-ben huny el.

⁵² NÉMETHY 1885. 78-82. SZYLLABA 1944. 39-40.

⁵³ KIRÁLY 1979. 166. DEÁK 2005. 15. Mivel az 1276-os tanúvallomásokot tartalmazó, Rómába küldött eredeti jegyzőkönyvek elvesztek, Lósy Imre a koporsóba helyezett dokumentumok másolatát újra Rómába küldte. Ezért sem meglepő, hogy Margit procedúrája esetében forráshiányos anyaggal rendelkezik a kutatás. DEÁK 2005. 277.

⁵⁴ KIRÁLY 1979. 166. SZILÁRDFY 1984.

⁵⁵ NÉMETHY 1885. 95.

⁵⁶ NÉMETHY 1885. 146-147.

⁵⁷ KIRÁLY 1979. 193. A Szent Margit-ábrázolásokról: 171-194.

⁵⁸ TAKÁCS 1900. 95.

⁵⁹ NÉMETHY 1885. 272.

⁶⁰ KIRÁLY 1979. 166. A középkori szentek szobrai gyakran ereklyetartók is voltak. Ezt akkor különleges, csodálatos erőnek tulajdonították, ami vonzotta a zarándokokat. SEIBERT 1986. 82.

⁶¹ Árpád-házi Szent Margit tiszteletének elemei összefonódtak *Antiochiai Szent Margit* tiszteletével. Erről részletesen: BÁLINT 1977. II. 36-45. ORBÁN 2001. 154-160.

⁶² NÉMETHY 1885. 266.

Széchenyi György esztergomi érsek megbízásából a káptalan két kanonokot küldött ki az eredetiség megállapítására. Ők egybehívták az apácákat, valamint a helybeli jezsuita és a ferences kolostor házfőnökeit (ez utóbbi egyben a klarisszák gyóntatója is volt). A nővérek elmondták az ereklyék odakerülésének történetét, s felmutatták Margit házi oltárát, az aranyozott ezüstládikát, illetve az ereklyetartót is, amelyben a szent fejereklyéjét őrizték. Ez utóbbit Bethlen Gábor fejedelem katolizált özvegye, Brandenburgi Katalin készítette 1634-ben.⁶³ A vizsgálatok lezárásaként a hitelesítő okmányt kiadták.⁶⁴



2. kép. Szent Margit. Rézmetszet, papír. Metsző: Hoffmann német mester. Pozsony, 1692 körül. 13,1x8,3 cm. Magántulajdonban.

⁶³ BEKE 1990. 306. Ovális alakú, bársonyos, ezüstös faláda, amelyben nem volt hitelesítő okirat.

⁶⁴ SZYLLABA 1944. 42-43. A dokumentum másolata a pozsonyi társaskáptalan irattárában, a 48. számú protocollumban található.

1725-ben a dominikánus rend provinciálisa látogatta meg a zárdát. Külön kiemelte a Rómába küldött jelentésében, hogy a klarisszák bőkezűen osztogatták a királylány ereklyéit.⁶⁵

Egy 1726 augusztusában kiállított irat szerint a klarissza templom két búcsúnapján, Szent Margit halálának napján, január 18-án és július 13-án az ő védőszentjének, Antiochiai Szent Margitnak ünnepén még külföldről is sokan keresik fel a templomot. Ereklyéit körmenetben viszik körül, sőt rendkívüli gyógyulások is előfordulnak (**3. kép**).⁶⁶

„A domonkosok korábbi gyakorlatát követték a pozsonyi klarisszák, amikor január 18-át körmenettel ünnepelték meg. Ez alkalommal antifonát és imádságot is végeztek a szentnek tiszteletére. Július 13-án pedig ünnepiesen megülték Szent Margit szűz vértanújának napját is, mert Árpád-házi Margit ennek a szentnek a nevét viselte. Ezen a napon a szent királylányának virágfüzérével díszített fejét az ereklyetartóban köztiszteletre a templom főoltárára helyezték. Az ünnepies misén és vecsernyén a hívő lakosság nagy tömegben jelent meg. Az istentisztelet után az előkelőségnek megengedték, hogy a szent ereklyét csókjukkal illessék. A papok a hívők rózsafüzéreit és egyéb tárgyait az ereklyéhez érintették. Boldogok voltak azok, akik az ereklyét díszítő füzérekből egy-egy virágot vagy levelet kaphattak.”⁶⁷

A királylány tiszteletének jele volt, hogy a klarisszák úgynevezett „Szent Margit-vizet” készítettek. Tiszta vízbe mártották Margit ereklyéit, közben az apácák három Miatyánkot és Üdvözlégyet és egy Hiszekegyet imádkoztak. Ugyanezeket kellett imádkozniuk a betegeknek, miközben a vizet kortyolgatták. Ez a víz főleg lázas betegek esetében bizonyult hatásosnak.⁶⁸ Margit ciliciumát pedig nehéz szüléseknél vették igénybe.⁶⁹ Gyógyító hatást tulajdonítottak ciliciumainak (vezeklő öv),⁷⁰ cordájának (öv),⁷¹ scapuláréjának⁷² és legfőképpen velumának (zárdafátyol)⁷³ is. Az 1713-as pusztító pestis tömegesen szedte Pozsonyban is az áldozatait. A lakosság kérésére Szent Margit ereklyéit ünnepélyes körmenetben hordozták körül a városban, mire a ragályos betegség hamar elmúlt.⁷⁴

1749-ben az esztergomi székesegyház kincseiről felvett leltárban a 20. tétel Boldog Margit ereklyéit említi:

„Sz. Margitnak szobra, azelőtt ereklyék nélkül, most azokkal, melyek legujabban találtattak.”

Úgy tűnik, hogy az akkor Nagyszombatban tartózkodó esztergomi káptalan a klarissza apácáknak hat aranyat fizetett az ereklyéknek a szokott díszítményekkel való felékesítéséért,⁷⁵ vagyis zárdamunkáért, közismertebb nevén apácamunkáért.

Berchthold Ferenc novi püspök 1770-es állapotfelmérő jelentésében írja a pozsonyi rendházról:

„Az apácák chorusán oltár áll, mely körül van véve csinos képekkel. Ezen őriztetik szent Margit szűznek feje ezüst szekrényben.”⁷⁶

⁶⁵ NÉMETHY 1885. 270.

⁶⁶ KIRÁLY 1979. 168.

⁶⁷ NÉMETHY 1885. 266.

⁶⁸ NÉMETHY 1885. 266-267. SZYLLABA 1944. 45.

⁶⁹ NÉMETHY 1885. 114-117.

⁷⁰ NÉMETHY 1885. 114-116. E megjegyzés szerint tehát több darabról lehetett szó.

⁷¹ NÉMETHY 1885. 117-120. 132. TAKÁCS 1982. 335-339.

⁷² NÉMETHY 1885. 130-131.

⁷³ NÉMETHY 1885. 126-129.

⁷⁴ NÉMETHY 1885. 45-46. 267. KIRÁLY 1979. 167-168.

⁷⁵ NÉMETHY 1885. 97. 142-143.

Az 1782-es cassationalis leltár feljegyzése szerint:

„b. Margitnak nagybecsü virágokkal, gyöngyökkel, gyémántokkal és drágakövekkel megrakott ereklyéje, mely a karzaton tartatik.”⁷⁷

Az 1768-as rendtörténet felsorolja az egyes kolostorokban őrzött ereklyéket. Pozsonyban:

„Ezen Klastromban illendő Tiszteletben tartatnak némely Szentek Tetemi, ugymint: Sz: Maria Magdolnának Lába Csontya. Szűz Sz: Margitnak néhai Negyedik Bela Király Leányának Feje, és csontjai, annak Ruhájának egy része, és a Ciliciuma, melynek hasznát tapasztalták sok Gyermekek Szülő Asszonyok. Tartatnak itten azon Ersébeth Királynének Csontyai, aki régenten Ó Budaiai Klastromot fundálta, és építette: és no ha ezen Sz: életű Asszony á Szentek Lajstromába bé irva nincsen, de Sz: életének neve, és hire máj napig fönt maradt,”⁷⁸ Budán: „...melyeket Posonybul hoztak vala tudni illik már említett Ersébet Királynének drága Kövekkel és Gyöngyökkel befoglalt, ugymint Ó Budai Klastromjoknak nehaj Fundatorjójának Feje. Negyedik Bela Király Leányának, Sz: Margitnak néhai Nyúl Szigeti Sz: Domonkos Szerzetén lévő Apácának egyik Karja.”⁷⁹ „Az apácák birtokában szintén számos különféle ereklye fordul elő, de mivel sem az nincs feljegyezve, mely ereklyékkel birt b. Margit, de még az sem, hogy egyik vagy másik ereklye azok közül maradt, a melyek egykor b. Margitéi valának, így meg kell elégedniünk azon tudattal, miszerint igen is. B. Margit birt szentek ereklyéivel, melyeket ő maga saját kezemunkájával ékesített vala.”⁸⁰

A klarissza rend feloszlatása után a felvilágosodás tovább pusztított. Az 1782-ben lefoglalt és kifosztott ereklyéket a budavári ferences zárdában halmozták fel, s azokat más lefoglalt tárgyakkal együtt 1789 áprilisában egyszerűen elégették. A Pozsonyban leltárba vett és császári parancsra a tűz martalékvá vált ereklyék:

„A clarissáktól:

Szent Margitnak egy ereklyéje a pénzverdének átadott szoborból.

Szent Margitnak a feje.

Vörös bársonnyal bevont faládika, melyben szent Margit ereklyéi elzárva valának.”⁸¹

„Szent Erzsébetnek egy ereklyéje.

Néhány ereklye hat piramisból.

Néhány ereklye négy piramisból.

Néhány ereklye két piramisból.

⁷⁶ NÉMETHY 1885. 89. Ferrarius a fejen kívül számos más csontot is említ: bordákat, karokat és lábszárakat. Kósa nagy általánosságban fejet és csontokat, Berchthold pedig már csak fejet említ. Kósa Jenő „Collectanea” című kézirata az egykori ferences Szűz Mária Tartomány levéltárában volt olvasható. 568. 1.

⁷⁷ NÉMETHY 1885. 95.

⁷⁸ SCHWARCZ 2002. 206.

⁷⁹ SCHWARCZ 2002. 210.

⁸⁰ NÉMETHY 1885. 106-107.

⁸¹ NÉMETHY 1885. 272. Némethy fordításában.

A kamarai leltár a pozsonyi zárdában talált Margit-ereklyéket három pontban sorolja föl:

a) Reliquien dér heil. Margaretha von einer ans Münzamt abgegebenen Statue.

b) Das Haupt dér heil. Margaretha.

c) Ein hölzernes mit rothem Samm tüberzogenes Trugel worinnen die Reliquien dér heil.

Margaretha verschlossen sind. (Ossa 2 maiora ex manu.)

*Néhány ereklye két piramisból.
Néhány ereklye két piramisból.*⁸²

Az 1782-ben lefoglalt ereklyékről II. József úgy intézkedett, hogy azokat nem szabad elárverezni, hanem az értékes tartókból kiszedve oda kell adni az azokat kérő egyházi személyeknek vagy szerzetesrendeknek. Ami megmaradt, azt 1789. április 11-én elhamvasztották. A hivatalos lista szerint erre a sorsra jutott Szent Margit koponyája is.⁸³

Ezzel kapcsolatban azonban kételkedések egész sora merült fel. 1785-ben (tehát az égetések előtt) gróf Batthyány Ignác püspök úgy nyilatkozott, hogy Árpád-házi Margit teste az ő birtokában van.⁸⁴ (1635-ben Ferrarius még egy ládában látta a koponyát, a többi csontokat és egyéb ereklyéket. 1688-ban Eleonóra császárné kapott tekintélyes részt a csontokból, amihez – utólagos vizsgálattal – hitelesítő iratokat is mellékeltek.) 1782-ben a fejereklyét külön ezüsttartóban őrizték. Ebben az évben Batthyány Franciska klarissza apáca (Batthyány püspök közeli rokona) és három társa kérte a császártól, hogy magukkal vihessék a királylány relikviáit. Erre válasz nem érkezett, a püspök pedig nem kérte az ereklyék átadását. Ennek csak az lehet a magyarázata, hogy azok közvetlenül – a rokona segítségével – hozzá kerültek, amint ezt támasztja alá az 1785-ös nyilatkozata is. Azonban amikor Fraknoi Vilmos azt feltételezte, hogy az ereklyék hollétére való kérdésére az erdélyi egyházmegyéből kaphat pontos választ, az a felvilágosítás érkezett számára, hogy Margit ereklyéi sohasem voltak az egyházmegye területén.⁸⁵ 1936-ban báró Jeszenák Gábor pozsonyi prépost-kanonok, pápai prelátus próbálta megkeresni a lehetséges magyarázatot a fenti látszólagos ellentmondás feloldására. Batthyány püspök nyilvánvalóan nem az összes ereklyét birtokolta, hanem csak egy részét. Minden bizonnyal tudhatott arról, hogy az apácák az ereklyék legértékesebb részét elrejtették, ezért nem kérte azok átadását. Lehet, hogy a tulajdonában lévő részek valamelyik családi birtokra kerültek.

A császári biztosok mindenhol megeskették a szerzeteseket, hogy mindent átadnak és semmit sem rejtenek el. A letett esküt azonban annak jogtalanul kiereszkölt volta miatt nem tekintették érvényesnek. Ezért fordulhatott elő a relikviák elrejtése.⁸⁶

„Jeszenák prelátus mindenestre erősen megalapozta azt a véleményét, hogy a pozsonyi klarisszák befalazták Margit ereklyéit, illetve azoknak egyik részét. Dankó József pozsonyi kőművesmester 1782. május 12-én kelt pót- végrendeletére hivatkozik, mely szerint a klarisszák apátnője a nevezett titoktartás kikötése mellett megbízta, hogy a kolostor kriptájában segéd nélkül öt lábnnyira azon helytől, ahol Balassa apátnő hamvai nyugsznak, egy régi fülkét szabaddá tegyen és gondosan megtisztítson. A kőművesmester ezt meg is tette, mire az apátnő meghagyta neki, hogy április 5-én kőművesszerszámaival ismét jelentkezzen a kolostorban. Ezen a napon az apátnő a mester szemeláttára ereklyéket, egyházi felszerelési tárgyakat, iratokat és könyveket helyezett a kiürített fülkébe. Ezután utasította Dankót, hogy a fülkét gondosan falazza be és a helyet vakolókanállal húzott három vonallal jelölje meg. Az apátnő szigorú titoktartást követelt a mestertől, de azt nem tiltotta meg, hogy az elvégzett munkáról feljegyzéseket tegyen. Kikötötte azonban, hogy ezeket a feljegyzéseket biztonságba helyezi és hogy azoknak száz év leforgása előtt nem szabad a nyilvánosság elé kerülniük. Azt is tudtára adta a mesternek, hogy az ekként befalazott ereklyéket és egyéb tárgyakat ajándékol szánta azoknak a katolikus

⁸² NÉMETHY 1885. 240-247.

⁸³ SZYLLABA 1944. 58.

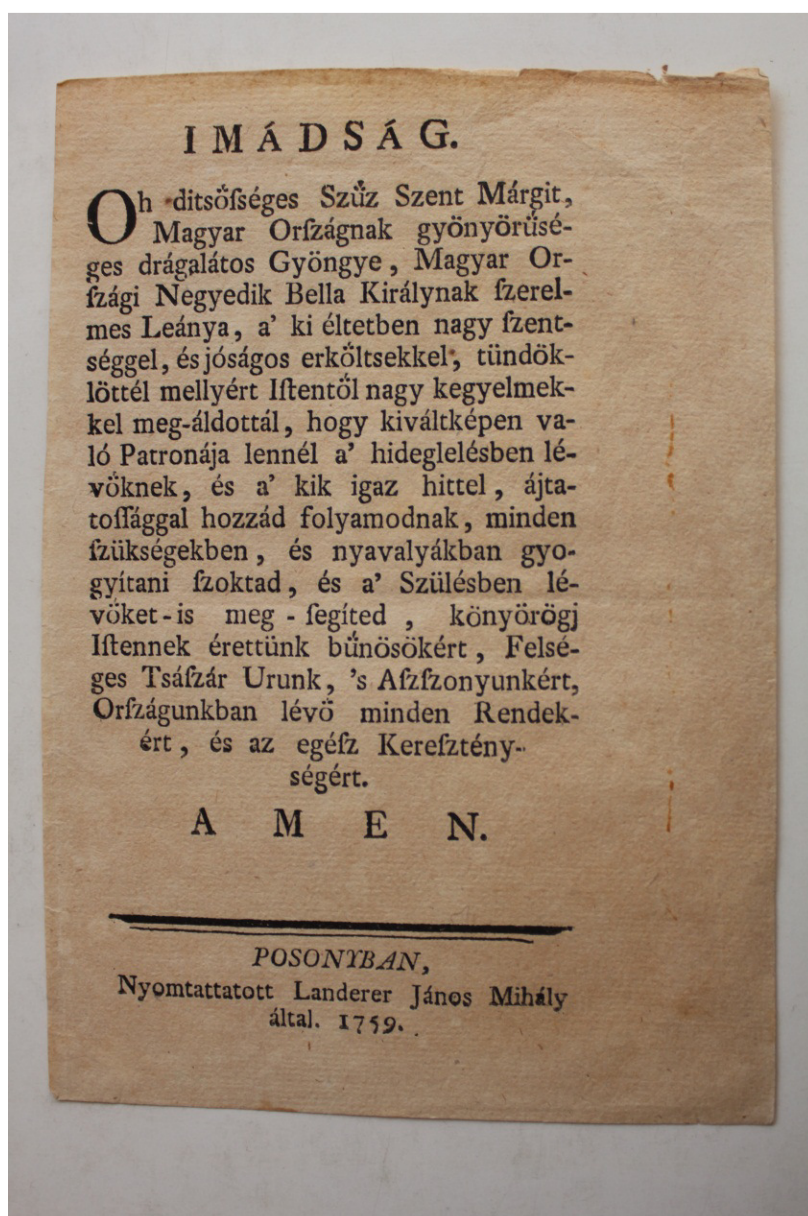
⁸⁴ SZYLLABA 1944. 59. NÉMETHY 1885. 271.

⁸⁵ NÉMETHY 1885. 271-274.

⁸⁶ SZYLLABA 1944. 59-64.

egyházi személyeknek, akik a pozsonyi kolostorban a jövőben törvényesen lakni és a templomot használni fogják, - ezt a szándékát egyébként a befalazott iratok és könyvek bizonyítják. Az érdekes végrendelet a pozsonyi városi levéltárban ma is megtalálható.”⁸⁷

Mivel a nővérek legbecsesebb kincse Szent Margit koponyaereklyéje volt, s ha nem adták oda előzőleg Batthyány püspöknek, biztosan befalaztatták. Csakhogy az épületet azóta 1786-ban, 1812-ben, 1850-ben már jelentősen átépítették, s a kripták helyére pincét készítettek.⁸⁸ A munkák elvégzése alatt semmilyen hivatalos feljegyzést nem írtak, amely az elrejtett dokumentumok és ereklyék megtalálását jelezte volna. Dankó kőműves végrendelete azonban ébren tartja azt a reményt, hogy e fontos nemzeti ereklye valahol lappang.



3. kép. Imalap, papír. Pozsony, 1759. 16x11,3 cm.
Nyomtattatott Landerer Mihály által. Magántulajdonban.

⁸⁷ SZYLLABA 1944. 64-65.

⁸⁸ SZYLLABA 1944. 66.

Szylaba Emil kutatásaival kiegészítette és ellenőrizte Jeszenák Gábor eredményeit. Sajnos az eredeti iratok a II. világháború alatt megsemmisültek, de bizonyos feljegyzések megmaradtak, amelyek Király Ilonához kerültek.⁸⁹

Csak feltételezhetjük: ha a nővérek mindenáron meg akarták menteni az ereklyét, akkor a Nyáry Krisztina által készített fejdíszbe más koponyát helyeztek, s azt adták át a megsemmisítésre. Tehát könnyen előfordulhatott, hogy 1789-ben az eredeti, mindenki által ismert koronás díszítmény alatt egy másik koponya hamvadt el.

Ebben az esetben a klarisszák gyorsan – lehet, hogy a régi mintájára – új koronát és koponyatakarót készítettek kedves ereklyéjük számára, s azt falazta be a kőműves. A téli kápolnában őrzött ereklye díszítési módja, az anyagok, a kivitelezés, a gazdag ékesítés – szakrestaurátori vizsgálat híján – a 18. század vége és a 19. század közepe közötti kivitelezést támaszthatja alá. Mindemellett figyelembe veendő, hogy egy pincében való befalazásnak és hosszabb idejű tárolásnak a koponyatakaró anyagára és a díszítéseire milyen hatása lehet. Lehetséges, hogy amit látunk, az már a harmadik koponyatakaró? Ha igen, kérdés maradhat, mikor készült, ki készíthette, hiszen a rendet feloszlatták. A rendtagok közül azonban egyesek még sokáig éltek. Akárhogy lehetett, a feltételezésnek nincs bizonyító ereje. Erről is vizsgálat szükséges, amely legalább a technikáról, a felhasznált anyagokról és a készítés koráról adhat biztosabb támpontokat. Az azonban tény, hogy egy ereklyének nevezhető koponya (vagy annak nagyobb darabjai), amelyről azt feltételezik, hogy az Szent Margit lehetett, valamikor az esztergomi bíboros szobájába került. A rendház pincéjében 1782-ben elrejtett egyéb tárgyak sorsát azonban továbbra is homály fedi.

A domonkos nővérek által a klarisszákra hagyományozott Szent Margit-ereklyék hitelességét korábban (1688) egyházi vizsgálat tisztázta és elfogadta azok minden kétséget kizáró voltát. Ennek alapja nem hitelesített dokumentumokon és lepecsételt csontdarabkákön nyugodott, hanem azon a tiszteleten, amelyet a domonkos nővérek tanúsítottak legdrágább kincsük iránt. Rendi hagyományuk megőrizte ennek az általuk 1541 tavaszára datált menekülésnek a legendás elemekkel átszőtt emlékét. E hagyomány tiszteletéről és megbízhatóságáról tanúskodik az 1688-as vizsgálat. Ez a tisztelet lehet az esetleges fejereklye hitelességének elméleti bizonyítéka is.

Szükség lesz természettudományos vizsgálatokra, hiszen csak ezek segíthetnek a kormeghatározásban és adhatnak választ a kérdésekre: a koponya és az ismert csontereklyék⁹⁰ egy személytől származnak-e, bizonyítható-e az Árpád-házi rokonság?

Zolnay László hivatkozása szerint

„a különválasztott koponyaereklye pedig máig megvan Pozsonyban. Anélkül hogy az azt őrző egyházi intézmény tudna arról”⁹¹

még teljes joggal megállhatná a helyét, de a lábjegyzetében hozzáteszi

„E felismerésről – amelyet már két antropológus is hitelesített – dr. Király I., 1979. monografikus művében olvashatunk.”⁹²

De erről Király Ilona munkája semmilyen utalást nem tartalmaz.⁹³

A Keresztény Múzeum 2000-ben rendezett kiállítást a Magyar szentek tisztelete és ereklyéi címmel.⁹⁴ A kiállítás katalógusában a 13. szám alatt szerepel:

⁸⁹ KIRÁLY 1979. 170. Ezek sorsáról nincs tudomásom.

⁹⁰ NÉMETHY 1885. 249-250. Szent Margit csontereklyéi találhatóak a győri orsolya apácánál, Bécsben a Szent István Székesegyházban is. Ezeknek a hitelesített ereklyéknek és a koponyának az összehasonlító vizsgálata alapkérdésekre adhat választ.

⁹¹ ZOLNAY 1982. 566.

⁹² ZOLNAY 1982. 595. KIRÁLY munkájából pontos oldalszám hivatkozást nem közölt.

⁹³ KIRÁLY 1979.

„Szent Margit csontereklyéje.”

„Valószínűleg Scitovszky János hercegprímás kapta a pozsonyi Erzsébet apácától, 1855-ben.”

Az Úrmutató alakú ereklyetartó osztrák munka, 1750 körül készült. Rokokó stílusú, aranyozott ezüst.⁹⁵ Az apró csontereklye a közepén látható. A kiállítás másik ereklyéje Boldog Margit vasöve,⁹⁶ amit egy csontdarabkával együtt a klarissza rend feloszlatása után a pozsonyi Erzsébet apácákhoz átment nővérek vitték magukkal. 1855-ben Simor János bíboros hercegprímásnak ajándékozták, aki díszes ereklyetartót készíttetett számára.⁹⁷ Az övtartó 1881-ben Bécsben készült.⁹⁸

Irodalom - References

- BEKE M., (1990): A budavári klarisszák működése 1714-től 1782-ig. In: Nemes I. (szerk.): *Dunántúl településtörténete* 8, pp. 305-316. MTA Pécsi és Veszprémi Akadémiai Bizottsága, Pécs és Veszprém.
- BAROS GY. (1938): *Boldog Margit legendája*. Királyi Magyar Egyetemi Nyomda, Budapest.
- BUNYITAY V. (1883-84): *A váradi püspökség története alapításától a jelenkorig*. I-III. Váradi Püspökség, Nagyvárad.
- DEÁK V. H. (2005): *Árpád-házi Szent Margit és a domonkos hagiográfia*. Kairosz, Budapest.
- ÉRSZEGI G. (szerk) (1983): *Árpád-kori legendák és intelmek*. Osiris, Budapest.
- FERRARIUS, S. (1637): *De rebus Hungaricae provinciae Ordinis Praedicatorum partibus quatuor et octo libris distributi commentarii*. Typis Matthaei Formicae, in Aula Coloniensi, Viennae Austriae.
- F. ROMHÁNYI B. (2000): *Kolostorok és társaskáptalanok a középkori Magyarországon*. Pytheas, Budapest.
- HOPPÁL M.; JANKOVICS M.; NAGY GY. & SZEMEDÁM GY. (1996): *Jelképtár*. Helikon, Budapest.
- HORN I. (1992): Csáky Anna Franciska és a pozsonyi klarisszák. *Aetas* 8(3): 38-42.
- KIRÁLY I. (1979): *Árpádházi Szent Margit és a sziget*. Szent István Társulat, Budapest.
- KLANICZAY G. (2000): *Az uralkodók szentsége a középkorban*. Balassi, Budapest.
- KLANICZAY T. & KLANICZAY G. (1994): *Szent Margit legendái és stigmái*. Argumentum, Budapest.
- CSÉFALVAY P. & KONTSEK I. (szerk.) (2000): *Magyar szentek tisztelete és ereklyéi*. Keresztény Múzeum, Esztergom.
- NÉMETHY L. (1881): A pozsonyi clarissák leltára. Jegyzéke azon egyházi készleteknek, melyek 1782-ik év márczius hó 4-én és következő napokon, az apáca szerzet megszüntetésére alkalmával a császári biztosok által összeirattak. *Egyházművészeti Lap*, 2: 308-314.
- NÉMETHY L. (1885): *Adatok Árpádházi Boldog Margit Történetéhez. Szenttéavatása és cultusára vonatkozólag Fraknoi Vilmostól*. Rudnyánszky Nyomda, Budapest.
- ORBÁN I. (2001): „*Ecce, iam vici mundum!*” *Antiochiai Szent Margit tisztelete Magyarországon*. METEM, Budapest.
- PÉTERFI B. (2011): Újabb adalékok Árpádházi-Margit középkori csodáinak sorához. In: KÁDÁR Zs.; MIKÓ G.; PÉTERFI B. & VADAS A. (szerk.): *Micae Mediaevales*. Tanulmányok a középkori

⁹⁴ MAGYAR SZENTEK TISZTELETE ÉS EREKLYÉI. Rendezte: Cséfalvay Pál és Kontsek Ildikó (CSÉFALVAY & KONTSEK 2000.)

⁹⁵ CSÉFALVAY & KONTSEK 2000. A 114. és 13. számú tárgyról van szó. Az 1688-as hitelesítés után ezt Margit ereklyéjének kell tartanunk.

⁹⁶ CSÉFALVAY & KONTSEK 2000. 113. 12. számú tárgy.

⁹⁷ KIRÁLY 1979. 169.

⁹⁸ CSÉFALVAY & KONTSEK 2000. 113.

- Magyarországról és Európáról, pp. 83-106. ELTE BTK Történelemtudományok Doktori Iskola, Budapest.
- RÓMER F. (1868): Szent Margit házi oltára. *Archelogiai Közlemények*, Új folyam 5(2): 19-42.
- SCHWARCZ K. (2002): „Mert ihon jönn Assonyotok és kezében új szoknyák”. *Források a klarissza rend magyarországi történetéből*. Budapesti Történeti Múzeum, Magyar Egyháztörténeti Enciklopédiai Munkaközösség, Budapest.
- SEIBERT J. (szerk.) (1986): *A keresztény művészet lexikona*. Corvina, Budapest.
- SOÓS S. (2006): *Apácamunkák*. Keresztény Múzeum, Esztergom.
- DÖMÖTÖR A. & PÓLYA K. (1990): *Szent Margit élete 1510*. MTA Nyelvtudományi Intézet, Budapest.
- SZILÁRDFY Z. (1984): *Barokk szentképek Magyarországon*. Corvina, Budapest.
- SZYLLABA E. (1944): *A pozsonyi klarissza-templom története*. Litera, Bratislava.
- PÁL J. & ÚJVÁRI E. (szerk.) (1997): *Szimbólumtár*. Balassi, Budapest.
- TAKÁCS S. (1900): Augsburgi ötvösök munkái törökök és magyarok részére. *Archeologiai Értesítő*, 20: 93-96.
- TAKÁCS S. (1914): *Régi magyar nagyasszonyok*. „Élet” irodalmi és nyomda részvénytársaság, Budapest.
- ZOLNAY L. (1982): *Az elátkozott Buda. Buda aranykora*. Magvető, Budapest.

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.21

Az „Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédben” című projekt bibliográfiája

Bagyinszki P. Ágoston OFM^a & Mészáros Lukács^b

^a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
bagyinszki.agoston@sapientia.hu

^b Eötvös Loránd Tudományegyetem, Őslénytani Tanszék, 1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/C.
lgy.meszaros@gmail.com

Bagyinszki P. Á. & Mészáros L. (2019): Az „Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédben” című projekt bibliográfiája. Acta Pintériana, 5: 21-36.

Zénón apóriáinak módjára megszelídíthetők-e a természettudomány és a teológia kapcsolatrendszerének feszültségócai? Mit jelent a nyugati civilizáció genezisének főszerepet játszó keresztény hit számára a modern természettudomány? És viszont: mit jelent a természettudomány számára az a hit, amely Alfred N. Whitehead szerint ott van már a „természettörvények” modern gondolatának a gyökereinél? Kerülhetnek-e lényegi ellentétbe a teremtéstant valló teológia tanításaival a természettudomány megállapításai? Szolgálhat-e a természettudomány Isten mélyebb megismerésének bázisául a teológia és a hívő ember számára? Mit tehet hozzá a kortárs elmefilozófia a hagyományos test-lélek probléma aktualizált újragondolásához? A filozófus Charles M. Taylor modernitáselmélete, valamint a teológus Karl Rahner hominizációról szóló teológiai elemzései remekül rámutatnak a kései modernitás drámájának a természettudomány és teológia párbeszédében benne rejlő, ám a közgondolkodásban máig feltáratlan motívumaira.

Az alább közölt bibliográfia egy 2017/18-as pályázati évben, NKA támogatással elkészült tanulmánykötet szakirodalmát rendszerezi: BAGYINSZKI ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS (szerk.): *Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédben (Sensus Fidei Fidelium 7)*, L'Harmattan – Sapientia, Budapest, 2018. Meggyőződésünk szerint a bibliográfiai gyűjtés a kötethez kapcsolódó szorosabb team munka keretein túl is hasznos lehet, mivel az általa reprezentált diskurzus közelebb vezetheti az olvasót a fenti kérdések által jelzett késő modern dráma mélyebb megértéséhez. A szoros kapcsolat miatt e bibliográfia a fent jelzett kötet tipográfiai szabványát követi. A nyomtatott kötetben kifejtett megközelítésünk sajátossága, hogy úgy mutatunk rá az „aporetikus kulcspontokra”, hogy közben nem próbáljuk az összes nyitott kérdést megválaszolni, hanem a kortárs természettudóst és teológust – akiket a kötet szerkesztői (és további szerzői) reprezentálnak – hozzuk érdemi párbeszédbe egymással.

Egyetemi és főiskolai oktatásban szerzett sok éves tapasztalataink alapján elmondható, hogy az itt megjelenített (és a kötetünkben elemzett) diskurzus sikeresen megszólítja azokat, akik egyaránt rendelkeznek némi természettudományos és vallási tájékozottsággal, továbbá elgondolkodtatja azokat is, akiknek az érdeklődése széles horizonton mozog ugyan, de a kettő közül az egyik irányban szeretnék tovább bővíteni ismereteiket. Az itt közölt bibliográfia célcsoportját azok a vallási belátásokra is nyitott értelmiségiek alkotják, akik a késő modernitás eszmetörténeti drámájának nagyobb ívű mozgásaira képesek rácsodálkozni.

Klasszikusok (a 20. század közepéig)

- ÁGOSTON, SZENT: *A Szentháromságról*, Szent István Társulat, Budapest, 1985. (ford. Gál Ferenc)
- ÁGOSTON, SZENT: *Confessiones*. Magyarul megjelent: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987. (ford. Városi István)
- ÁGOSTON, SZENT: *Contra Faustum*.
- ÁGOSTON, SZENT: *De Genesi ad litteram*.
- ÁGOSTON, SZENT: *De Trinitate*. Magyarul megjelent: *A szentháromságról*, Ókeresztény Írók 10., Szent István Társulat, Budapest, 1985. (ford., bev., jegyzetekkel ell. Gál Ferenc)
- ÁGOSTON, SZENT: *Enarrationes in Psalmos*. Magyarul megjelent: *Zsoltármagyarázatok*, 1–4. köt., Jel, Budapest, 2017. (ford. Diós István)
- ARISZTOTELÉSZ: *A természet*, L'Harmattan, Budapest, 2010. (ford. Bognár László)
- ARISZTOTELÉSZ: *De anima*. Magyarul megjelent: *Lélekfiziológiai írások*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. (Steiger Kornél fordítását átdolg. Brunner Ákos – Bodnár István)
- ARISZTOTELÉSZ: *De generatione animalium*.
- ARISZTOTELÉSZ: *Hermeneutica*.
- ATHANASZIOSZ, SZENT: *Expositio in Psalmum XVII*. Magyarul megjelent VANYÓ LÁSZLÓ (szerk.): *Szent Athanasziosz művei*, Ókeresztény Írók 13., Szent István Társulat, Budapest, 1991. (ford. Baán István)
- BASZILEIOSZ, NAGY SZENT: *Epistula, 235*.
- BASZILEIOSZ, NAGY SZENT: *Homilia de gratiarum actione*.
- BERNÁT, CLAIRVAUX-I SZENT: *Sermones, De Diversis*.
- BONAVENTURA, SZENT: *Breviloquium*.
- BONAVENTURA, SZENT: *Collationes in Hexaemeron*.
- BONAVENTURA, SZENT: *Itinerarium mentis in Deum*. Magyarul megjelent: A lélek zarándokútja Istenbe, in *Szent Bonaventura misztikus művei*, Szent István Társulat, Budapest, 1991, 39–40. (ford., bev., jegyz. Barsi Balázs – Várnai Jakab)
- BONAVENTURA, SZENT: *Sermones de Tempore*.
- CHOBHAM, THOMAS: *Summa de arte praedicandi*.
- DART, RAYMOND: Australopithecus africanus the man-ape of South Africa, *Nature* 115 (07 February 1925) 195–199. doi:10.1038/115195a0
- DARWIN, CHARLES: *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, John Murray, London, 1859. Magyarul megjelent: *A fajok eredete*, Typotex, Budapest, 2009. (ford. Kampis György)
- DESCARTES, RENÉ: *Elmélkedések az első filozófiáról*, Atlantisz, Budapest, 1994. (ford. Boros László)
- DUBOIS, EUGÈNE: *Pithecanthropus Erectus, eine menschenähnliche Übergangsform aus Java*, Landesdruckerei, Batavia, 1894. doi:10.5962/bhl.title.65514
- EINSTEIN, ALBERT: Physik und Realität, *Journal of the Franklin Institute* 221 (1936/3) 313–347.
- ERIGENA, JOHANNES SCOTUS: *De divisione naturae*, in PL 122,723–724. Magyarul megjelent: A természet felosztásáról, in Redl Károly (szerk.): *Az égi és földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*, Gondolat, Budapest, 1988, 247–267. (ford. Horváth Judit)
- ERIGENA, JOHANNES SCOTUS: *Homilia in prologum Sancti Evangelii secundum Joannem*. Magyarul megjelent: Szentbeszéd János szent evangéliumának prologusához, in Redl Károly (szerk.): *Az égi*

- és földi szépről. Források a későantik és a középkori esztétika történetéhez*, Gondolat, Budapest, 1988, 246–247.
- ERIGENA, JOHANNES SCOTUS: *The voice of the Eagle. The Heart of Celtic Christianity*, Lindisfarne Books, Great Barrington (MA), 2000.
- FORDA, IOANNES DE: *Super extremam partem Cantici canticorum sermones*.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989. (ford. Vajda Mihály et al.)
- HOMÉROSZ: *Iliász*, Európa, Budapest, 1999. (ford. Devecseri Gábor)
- HUGÓ, SZENTVIKTORI: *De Arca Noe Morali*.
- HUGÓ, SZENTVIKTORI: *De sacramentis*.
- HUGÓ, SZENTVIKTORI: *Eruditiones Didascalicae*.
- IZSÁK, NINIVEI SZENT: *Sermones ascetici*.
- JÁNOS, ARANYSZÁJÚ SZENT: *Homília ad populum antiochenum*.
- KEMPIS TAMÁS: *Imitatio Christi*. Magyarul megjelent: *Krisztus követése*, Ecclesia, Budapest, 2014. (ford. Jelenits István)
- KEPLER, JOHANNES: *Epitome Astronomiae Copernicanae*.
- KEPLER, JOHANNES: *Letter an Herwat von Hohenburg*, 26. 3. 1598.
- KEPLER, JOHANNES: *Letter to M. Maestlin*, 3. 10. 1595.
- KEPLER, JOHANNES: *Mysterium Cosmographicum*.
- LILLE, ALAIN DE: *Himnusz*, 12. század.
- MAGDICS GÁSPÁR: *A természettudomány útja Istenhez*, Szent István Társulat, Budapest, 1932.
- MALTHUS, THOMAS ROBERT: *Tanulmány a népesedés törvényéről*, Politzer Zsigmond és Fia K., Budapest, 1902.
- MAXIMOSZ, SZENT: *Ambiguorum*.
- PLATÓN: *Lakhész*. Magyarul megjelent: *Lakhész*, in *Platón összes művei kommentárokkal*, Atlantisz, Budapest, 2003, 89–120. (ford. Steiger Kornél – Mészáros Tamás)
- PLATÓN: *Phaidrosz*, Atlantisz, Budapest, 2005. (ford. Kövendi Dénes – Simon Attila)
- PLATÓN: *Politeia*. Magyarul megjelent: *Állam*, Atlantisz, Budapest, 2014. (ford. Szabó Miklós – Steiger Kornél)
- SZKHOLASZTIKOSZ, SZÓKRATÉSZ: *Historia Ecclesiasticae*. Magyarul megjelent: Vanyó László (szerk.): *Szókratész egyháztörténete*, Ókeresztény Írók 9., Szent István Társulat, Budapest, 1984. (ford. Baán István)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *A világ örökkévalóságáról*, József Műhely Kiadó, Budapest, 1998. (ford. Borbély Gábor)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Az értelem egysége*, Ikon, Budapest, 1993, 55. (ford. Borbély Gábor)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Expositio in Apocalypsim*.
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Scriptum Super Sententiis*.
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Sermo V de Dominica secunda de Adventu*.
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Summa Theologiae*. Magyarul megjelent: *A teológia foglalatja*, 1. rész, Gede Testvérek, Budapest, 2002. (ford. és jegyz. Tudós-Takács János)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Super Epistolam ad Romanos*.

TERTULLIANUS: *Adversus Marcionem*. Magyarul megjelent: Markion ellen, in Vanyó László (szerk.): *Tertullianus művei*, Ókeresztény Írók 12., Szent István Társulat, Budapest, 1986, 489–770. (ford. Vanyó László et al.)

WALLACE, ALFRED RUSSEL: *Man's place in the universe. A study of the results of scientific research in relation to the unity or plurality of worlds*, Chapman & Hall, London, 1903.

WITTGENSTEIN, LUDWIG: *Filozófiai vizsgálódások*, Atlantisz, Budapest, 1998. (ford. Neumer Katalin)

Kortárs irodalom (a 20. század közepétől)

ADAMS, FRED – KENNETH AIZAWA: Why the Mind is still in the Head?, in Philip Robbins – Murat Aydede (eds.): *The Cambridge Handbook for Situated Cognition*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 78–95. doi:10.1017/CBO9780511816826.005

AMBRUS GERGELY – DEMETER TAMÁS – FORRAI GÁBOR – TŐZSÉR JÁNOS (szerk.): *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*, L'Harmattan, Budapest, 2008.

ATKINS, PETER WILLIAMS: *Teremtés, Gondolat*, Budapest, 1987. (ford. Kálmán Á. György)

AYALA, FRANCISCO J.: Biological Reductionism. The Problems and Some Answers, in F. Eugene Yates et al. (eds.): *Self-Organizing Systems. The Emergence of Order*, Plenum, New York – London, 1987, 315–324.

BAARS, BERNARD J.: *A Cognitive Theory of Consciousness*, Cambridge UP, Cambridge, 1988/1995.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON: Az üdvtörténet a végjáték felől nézve, in Hetesi Zsolt – Teres Ágoston (szerk.): *Vallás és tudomány*, Manréza Szimpóziium 2004., Dobogókő, Magyar Jezsuita Rendtartomány – ELTE Csillagászati Tanszék, Budapest, 2005, 1–19.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON: Charles Taylor az észak-atlanti civilizáció elvilágiasodásáról, *Sapientiana* 3 (2010/2) 45–56.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON: Hogyan járulhat hozzá a ferences intellektuális hagyomány a „reáliák” és a „humaniórák” összebékítéséhez?, *Acta Pintériana* 1 (2015) 5–14.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS: Apóriák, avagy természettudomány és teológia párbeszédben, *A Szív* 102 (2016/szeptember) 28–31.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS: Az evolúciós elv és a létezők hierarchiája. Illeszkedik-e egymáshoz a természettudományok evolúciós elve és a létezők hierarchiájának eszméje?, *Sapientiana* 9 (2016/1) 1–13. [online] <http://real.mtak.hu/36629/>

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS: Biogenezis. Az élő és élettelen közötti határsáv problémája, *Acta Pintériana* 2 (2016) 39–53.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS – SZEILER ZSOLT: Kozmogenezis. Szaktudományos és vallási szempontok a világegyetem eredetével összefüggésben, *Acta Pintériana* 3 (2017) 71–91.

BAGYINSZKI P. ÁGOSTON – MÉSZÁROS LUKÁCS – SZEILER ZSOLT: Antropogenezis. Az ember biológiai, szellemi, valamint vallási dimenzióinak megjelenése, *Acta Pintériana* 5 (2019) 37–59.

BARBOUR, IAN G.: *A természettudomány és a vallás találkozása. Ellenségek, idegenek vagy társak?*, Pozsony, Kalligram, 2009. (ford. Both Előd)

BARBOUR, IAN G.: *Issues in Science and Religion*, SCM Press, London, 1966.

BARBOUR, IAN G.: *Religion in an Age of Science*, SCM Press, London, 1990.

BARROW, JOHN D.: *A világegyetem születése*, Kulturtrade, Budapest, 1994. (ford. Both Előd)

BARROW, JOHN D.: *Pi in the Sky. Counting, Thinking, and Being*, Clarendon Press, Oxford, 1992.

- BEDAU, MARK A. – PAUL HUMPHREYS (eds.): *Emergence. Contemporary Readings in Philosophy and Science*, MIT Press, Cambridge – Massachusetts – London, 2008.
doi:10.7551/mitpress/9780262026215.001.0001
- BELL, CATHERINE: *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford UP, Oxford, 2009.
- BERNHARDT, REINHOLD: *Was heißt „Handeln Gottes“? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung*, Gütersloher Verlag, Gütersloh, 1997.
- BLAKE, RANDOLPH – ROBERT SEKULER: *Észlelés*, Osiris, Budapest, 2004. (ford. Csépe Valéria)
- BLOCK, NED: Concepts of Consciousness, in David J. Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford UP, Oxford, 1995/2002, 206–218.
- BLOCK, NED: Troubles with Functionalism, *Minnesota Studies in The Philosophy of Science* 9 (1978) 261–325.
- BLOCK, NED: What is Functionalism?, in John Heil (ed.): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*, Oxford UP, Oxford, 2004, 183–199.
- BOLBERITZ PÁL: *Hit és tudomány. A reménység végtelen útján*, Éghajlat, Budapest, 2010.
- BOLYKI JÁNOS: *Hit és tudomány*, Ref. Zsinati Iroda Sajtóosztálya, Budapest, 1989.
- BOTKA JÓZSEF: *Az emberiség nagy jövője. A hit és tudomány közös szemléletében*, Botka József, Szabadka, 2010.
- BOTTERWECK, GERHARD JOHANNES – HELMER RINGGREN – HEINZ-JOSEF FABRY (eds.): *Theological Dictionary of the Old Testament*, vol. 9., Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK), 1998.
- BROOKE, JOHN HEDLEY: *Science and Religion. Some Historical Perspectives*, Cambridge UP, Cambridge, 1991. Magyarul megjelent: *Tudomány és vallás. Történelmi áttekintés*, Kalligram, Pozsony, 2011. (ford. Both Előd)
- BURENHULT, GÖRAN et al. (szerk.): *Az első emberek. Az ember származása és őstörténete*, Officina Nova, Budapest, 1995. (ford. Kordos László)
- BURKE, PATRICK: *Reinterpreting Rahner. A Critical Study of His Major Themes*, Fordham UP, New York, 2002.
- CANTORE, ENRICO: *Scientific Man. The Humanistic Significance of Science*, ISH Publications, New York, 1977.
- CAVALIER-SMITH, THOMAS: A revised six-kingdom system of life, *Biological Reviews* 73 (2007/3) 203–266. doi: 10.1111/j.1469-185X.1998.tb00030.x
- CAVALIER-SMITH, THOMAS: The evolutionary origin and phylogeny of microtubules, mitotic spindles and eukaryote flagella, *Biosystems* 10 (1978/1–2) 93–114. doi:10.1016/0303-2647(78)90033-3
- CHABRIS, CHRISTOPHER – DANIEL SIMONS: *A láthatatlan gorilla avagy hogyan csapnak be minket érzékeink*, Magnólia, Budapest, 2011. (ford. Hodász Eszter)
- CHALMERS, DAVID J.: A tudatos tapasztalat rejtélye, *Kellék* 27–28 (2005) 7–18. (ford. Telegdi-Csetri Áron)
- CHALMERS, DAVID J.: *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford UP, Oxford, 1996.
- CHALMERS, DAVID J. – ANDY CLARK: The Extended Mind, in David J. Chalmers (ed.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford UP, Oxford, 1998/2002, 643–652.
doi:10.1093/analys/58.1.7
- CLARK, ANDY: *Supersizing the Mind. Embodiment, Action, and Cognitive Extension*, Oxford UP, Oxford, 2008.

- CLARKE, ARTHUR C.: *A jövő körvonalai*, Gondolat, Budapest, 1969. (ford. Árkos Ilona)
- CLARKE, JOHN J. (ed.): *Nature in Question. An Anthology of Ideas and Arguments*, Earthscan, London, 1993.
- CLOTTES, JEAN: *Cave art*, Phaidon, London – New York, 2008.
- COOLIDGE, FREDERICK L. – THOMAS WYNN: *The Rise of Homo Sapiens. The Evolution of Modern Thinking*, Oxford UP, New York, 2018².
- CRANE, TIM: *Elements of Mind. An Introduction to the Philosophy of Mind*, Oxford UP, Oxford, 2001.
- CROMBIE, ALISTAIR C.: *Styles of Scientific Thinking in the European Tradition*, vols. 1–3., Duckworth, London, 1994.
- CSÁNYI VILMOS: A tudományok nyitott, szabályozott hiedelemrendszerek, *Magyar Tudomány* 43 (1998/9) 1065–1068.
- CSÁNYI VILMOS: *Az emberi természet. Humánológia*, Vince, Budapest, 2000.
- CURTIS, ERNEST R.: *European Literature and the Latin Middle Ages*, Princeton UP, Princeton (N.J.), 1990. doi:10.1515/9781400846153
- CZISZTER KÁLMÁN: Vesztésre áll-e a tengeri csata? (Arisztotelész: Hermeneutika, 9. fejezet C rekonstrukció), *Magyar Filozófiai Szemle* 41 (1997/1–2) 25–44.
- DAVIES, BRIAN: *Bevezetés a vallásfilozófiába*, Kossuth, Debrecen, 1999. (ford. Rakovszky Zsuzsa et al.)
- DAVIES, BRIAN: *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon Press, Oxford, 1993. doi:10.1093/0198267533.001.0001
- DAVIES, PAUL: The Intelligibility of Nature, in Robert John Russell – Nancey C. Murphy – Chris J. Isham: *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, Vatican Observatory Publications – The Center for Theology and Natural Sciences, Città del Vaticano, 1993.
- DAVIES, PAUL: *The Mind of God. Science and the Search for Ultimate Meaning*, Simon & Schuster, London, 1992. Magyarul megjelent: *Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata*, Kulturtrade, Budapest, 1996. (ford. Béresi Csilla)
- DEBUS, ALLEN G.: *Man and Nature in the Renaissance*, Cambridge UP, Cambridge, 1978.
- DELUMEAU, JEAN: *Une histoire du paradis*, Fayard, Paris, 1992, 1995. Magyarul megjelent: *A paradicsom története. A gyönyörök kertje*, Európa, Budapest, 2004. (ford. Sajó Tamás)
- DÉR KATALIN – HORVÁTH PÁL: *Bibliaismeret*, Műszaki Könyvkiadó, Budapest, 1999.
- DODELSON, SCOTT: *Modern Cosmology*, Academic Press, San Diego, 2003. doi:10.1016/b978-0-12-219141-1.x5019-0
- DOMBI PÉTER (szerk.): *Hiszem vagy tudom? Vitaestek hit és tudomány viszonyáról*, Typotex, Budapest, 2008.
- DUHEM, PIERRE: *A jelenségek megőrzése*, Kairosz, Budapest, 2005. (ford. Nemes Krisztina)
- DUPRÉ, LOUIS: *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale UP, New Haven – London, 1993.
- DYALL, SABRINA D. – MARK T. BROWN – PATRICIA J. JOHNSON: Ancient invasions: from endosymbionts to organelles, *Science* 304 (2004/5668) 253–257. doi:10.1126/science.1094884
- EIGEN, MANFRED – RUTHILD WINKLER: *A játék. Természeti törvények irányítják a véletlent*, Gondolat, Budapest, 1981. (ford. Koch Sándor)
- ELIADE, MIRCEA: *A szent és a profán. A vallási lényegről*, Helikon, Budapest, 2014. (ford. Berényi Gábor)

- ELIADE, MIRCEA: *Vallási hiedelmek és eszmék története*, 1–3. köt., Osiris – Századvég, Budapest, 1994–1997.
- ERDŐ PÉTER: *Hit, erkölcs, tudomány*, Manréza Füzetek 3., Éghajlat, Budapest, 2006.
- EUVÉ, FRANÇOIS: *Penser la création comme jeu*, Cogitatio Fidei 219., Cerf, Paris, 2000.
- FERENC PÁPA: *Ferenc pápa Laudato si' kezdetű enciklikája a közös otthon gondozásáról* (2015. május 24.), Pápai Megnyilatkozások 51., Szent István Társulat, Budapest, 2015. (ford. Tözsér Endre)
- FRANKL, VIKTOR EMIL – PINCHAS LAPIDE: *Istenkeresés és értelemkérdés. Párbeszéd*, Jel, Budapest, 2007. (ford. Szemere János)
- FRY, IRIS: Philosophical Aspects of the Origin-of-life Problem, in Constance M. Bertka (ed.): *Exploring the Origin, Extent, and Future of Life. Philosophical, Ethical and Theological Perspectives*, Cambridge UP, Cambridge, 2009, 61–79. doi:10.1017/cbo9780511806506.004
- GALLAGHER, MICHAEL PAUL: Charles M. Taylor: útjelzők. A mai világban való keresztény tájékozódáshoz, *Vigilia* 79 (2014/10) 731–738. (ford. Bagyinszki Ágoston – Lukácsy Dorottya)
- GALLAGHER, MICHAEL PAUL: „Valaki nagyobb van itt”. Egy kortárs keresztény filozófus tanúságtétele, *A Szív* 100/101 (2014–2015/12–1) 70–73. (ford. Bagyinszki Ágoston – Lukácsy Dorottya)
- GALLAGHER, SHAUN – DAN ZAHAVI: *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófia és kognitív tudományba*, Lélekben Otthon Kiadó, Budapest, 2008. (ford. Váradi Péter – Török Tamás)
- GALLAGHER, SHAUN: *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*, Oxford UP, Oxford, 2017. doi:10.1093/oso/9780198794325.001.0001
- GÁNTI TIBOR: *The Principles of Life*, Oxford UP, Oxford, 2003. doi:10.1093/acprof:oso/9780198507260.001.0001. Magyar nyelvű áttekintés: *Az élet princípiuma*, Gondolat, Budapest, 1978.
- GARIN, EUGENIO: *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Saggi Tascabili 34., Bompiani, Milano, 1994.
- GARIN, EUGENIO: *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Laterza, Bari, 1975.
- GÉCZY BARNABÁS: *Lamarck és Darwin*, Magvető, Budapest, 1982.
- GELLRICH, JESSE M.: *The Idea of the Book in the Middle Age*, Cornell UP, Ithaca – London, 1985.
- GERÉBY GYÖRGY: A 'semmitől teremtés' a skolasztikában, in Fehér Márta (szerk.): *A teremtés. Filozófiatörténeti tanulmányok*, Áron, Budapest, 1996, 9–89.
- GERVAI PÁL – TRAUTMANN LÁSZLÓ: Értékrend – állam – pénz, *Köz-gazdaság. Tudományos Füzetek* 12 (2017/2) 129–147.
[online]
[ghhttp://unicorvinus.hu/fileadmin/user_upload/hu/kozponti_szervezeti_egysegek/karrier_iroda/files/XII_-_2.szam/Koz-Gazdasag_2017_2_Gervai_Pal_-_Trautmann_Laszlo.pdf](http://unicorvinus.hu/fileadmin/user_upload/hu/kozponti_szervezeti_egysegek/karrier_iroda/files/XII_-_2.szam/Koz-Gazdasag_2017_2_Gervai_Pal_-_Trautmann_Laszlo.pdf)
- GILSON, ETIENNE: The Corporeal World and the Efficacy of Second Causes, in uő: *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 1994.
- GODART, ODON – MICHAL HELLER: *Les relations entre la science et la foi chez Georges Lemaître*, Pontificia Academia Scientiarum. Commentarii 21/3., Ex Aedibus Academicis, Civitate Vaticana, 1978.
- GOULD, STEPHEN JAY: *A panda hüvelykujja*, Európa, Budapest, 1990. (ford. Bacsóné Módos Magdolna – Rózsahegy István)

- GREENE, BRIAN: *Az elegáns Univerzum*, Akkord, Budapest, 2003. (ford. Gergely Árpád László)
- GREGERSEN, NIELS HENRIK (ed.): *From Complexity to Life. On the Emergence of Life and Meaning*, Oxford UP, Oxford – New York, 2003.
- GRIESEMER, JAMES R.: The Philosophical Significance of Gánti's Work, in Gánti Tibor: *The Principles of Life*, Oxford UP, Oxford, 2003. doi:10.1093/acprof:oso/9780198507260.003.0005
- GUITTON, JEAN: *Isten és tudomány. A materializmus felé*, Szent István Társulat, Budapest, 2004.
- GUITTON, JEAN: Isten és a tudomány, *Communio* 6 (1998/4) 43–64. (ford. Török József)
- GYENIS GYULA: *Humánbiológia. A hominidák evolúciója*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest, 2001.
- HAEFFNER, GERD: *Filozófiai antropológia*, Filozófiai Tanfolyam 1., Budapest, 1996. (ford. Gáspár Csaba László).
- HAFFNER, PAUL: *Mystery of Creation*, Gracewing, Leominster, 1995.
- HALÍK, TOMÁS: *A gyóntató éjszakája. A kishitűség ellentmondásai posztoptimista korunkban*, Kairosz, Budapest, 2010. (ford. Kiss-Szemán Katalin)
- HÁMORI JÓZSEF: Az emberi agy fejlődésének története, *Magyar Tudomány* 166 (2006/12) 1453–1463.
- HÁMORI JÓZSEF – ROSKA TAMÁS – SAJGÓ SZABOLCS: *Agy, hit számítógép*, Manréza Füzetek 1., Budapest, Éghajlat, 2004.
- HANKISS ELEMÉR: *Beszélgetések életről és halálról*, Helikon, Budapest, 2000.
- HARRISON, PETER (ed.): *The Cambridge Companion to Science and Religion*, Cambridge UP, Cambridge, 2010. doi:10.1017/CCOL9780521885386.011
- HARSÁNYI PÁL OTTÓ: Amministratori premurosi o usufruttuari miopi? Responsabilità dell'uomo nei confronti del creato. II. Verso un'etica ambientale cristiana, *Antoniano* 85 (2010) 45–79.
- HARSÁNYI PÁL OTTÓ: Gondos sáfárok vagy rövidlátó haszonélvezők? Tájékozódás az ökteológiai és ökofilozófiai irányzatok sokaságában, *Pannonhalmi Szemle* 9 (2001/2) 39–54.
- HAUGHT, JOHN F.: *Making Sense of Evolution. Darwin, God, and the Drama of Life*, John Knox Press, Westminster, 2010.
- HAUGHT, JOHN F.: *Science & Religion. From Conflict to Conversation*, Paulist Press, New York, 1995.
- HAYES, ZACHARY: *A Window to the Divine. Creation Theology*, Anselm, Winona (MN), 2009.
- HAWKING, STEPHEN: *A világegyetem dióhéjban*, Akkord, Budapest, 2011. (ford. Both Előd)
- HAWKING, STEPHEN: *Az idő rövid története*, Akkord, Budapest, 2010. (ford. Molnár István – Egri Győző)
- HAZEN, ROBERT M.: *Genesis. The Scientific Quest for Life's Origin*, Joseph Henry Press, Washington (DC), 2005.
- HEGYI DOLORES: Ókori görögök, in Simon-Székely Attila (szerk.): *Lélekenciklopédia*, 2. köt., Gondolat, Budapest, 2016.
- HEIDEGGER, MARTIN: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989. (ford. Vajda Mihály et al.)
- HEIL, JOHN (ed.): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*, Oxford UP, Oxford, 2004.
- HELLER, MICHAEL: Scientific Rationality and Christian Logos, in Robert Russell – William R. Stoeger – Georg V. Coyne (eds.): *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, LEV – University of Notre Dame Press, Città del Vaticano, 1988, 141–149.
- HESS, PETER M. J. – PAUL L ALLEN: *Catholicism and Science. Greenwood Guides to Science and Religion*, Greenwood, Westport (CT), 2008.

- HETESI ZSOLT – TERES ÁGOSTON (szerk.): *Tudomány és vallás. A fejlődéelmélet és a földön kívüli élet kérdései*, Manréza Szimpózium, 2006. szeptember 22–24., Kairosz, Budapest, 2007.
- HOFFMANN, DIRK L. et al.: U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art, *Science* 359 (2018/6378) 912–915. doi:10.1126/science.aap7778
- HOLLAND, JOHN HENRY: *Emergence. From Chaos to Order*, Addison-Wesley, Redwood, 1988.
- HOWELL, KENNETH J.: *God's Two Books. Copernican Cosmology and Biblical Interpretation in Early Modern Science*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN), 2002.
- HUBBLE, EDWIN: *The Nature of Science and Other Lectures*, Huntington Library, San Marino (CA), 1954.
- HUSSERL, EDMUND: *Kartezianus meditációk*, Atlantisz, Budapest, 2000. (ford. Mezei Balázs)
- JÁKI LÁSZLÓ SZANISZLÓ: *A Galilei-ügy tanulságai*, Kairosz, Budapest, 2009.
- JÁKI LÁSZLÓ SZANISZLÓ: *A tudomány és vallás kapcsolatának ábécéje*, Kairosz, [Budapest], [2006]. (ford. Kerényi Dénes)
- JÁNOS PÁL PÁPA, II.: Discourse to the Pontifical Academy of Sciences (November 10, 1979), *Osservatore Romano* (English week ed. November 26, 1979) 10.
- JÁNOS PÁL PÁPA, II.: *Fides et ratio. II. János Pál pápa enciklikája püspökeihez a hit és az értelem kapcsolatának természetéről* (1998. szeptember 14.), Szent István Társulat, Budapest, 1999. (ford. Diós István)
- JÁNOS PÁL PÁPA, II.: *General Audience*, Róma, 2002. január 30.
- JÁNOS PÁL PÁPA, II.: *Üzenet a XV. Ifjúsági Világnapra*, 2000. augusztus 15.
- KAMPIS GYÖRGY – MUND KATALIN (szerk.): *Vallás, tudomány, darwinizmus Magyarországon*, Typotex, Budapest, 2006.
- KAPLAN, ARYEH (et al.): *Immortality, Resurrection, and the Age of the Universe. A Kabbalistic View*, Ktav Publishing House, Hoboken (N.J.), 1993.
- KELLERMAYER MIKLÓS: *Az élet szent okokból élni akar. Hit és tudomány. Kellermayer Miklós kutatóorvossal Patonai Adrienne beszélget*, Szent István Társulat, Budapest, 2006.
- KELSO, J. A. SCOTT: *Dynamic Patterns. The Self-Organization of Brain and Behavior*, The MIT Press, Cambridge (MA), 1995.
- KENNEDY, PAUL: *A XXI. század küszöbén*, Napvilág, Budapest, 1997. (ford. Makai György)
- KING, WILLIAM: The reputed fossil man of the Neanderthal, *Quarterly Journal of Science* (1864/1) 88–97.
- KISS ENDRE: *Utópiák nélkül*. [online] [2015. 05. 05.]
<http://www.pointernet.pds.hu/kissendre/jovokutatas/20041115123709327000000228.html>
- KOLAKOWSKI, LESZEK: *Ha nincsen Isten... Avagy a vallásról, az Istenről, az ördögről, a bűnről és egyéb nyugtalanító vallásbölcseleti kérdésekről*, Európa, Budapest, 1992. (ford. Pásztor Péter)
- KOPPÁNY GYÖRGY: *Lakható marad-e a Föld?*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993.
- KORSÓS ZOLTÁN: A fenetikus és kladisztikus osztályozás alapjai, *Állattani Közlemények* 88 (2003/1) 11–36.
- KORSÓS ZOLTÁN: Száz éve hunyt el A. R. Wallace (1823–1913) angol természettudós, *Állattani Közlemények* 99 (2014/1–2) 3–14.
- KRIEGEL, URIAH: Philosophical Theories of Consciousness: Contemporary Western Perspectives, in Philip David Zelazo – Morris Moscovitch – Evan Thompson (eds.): *The Cambridge Handbook of Consciousness*, Cambridge, Cambridge UP, 2007, 35–66. doi:10.1017/cbo9780511816789.004

- KUHN, WOLFGANG: *A Darwinizmus buktatói*, Kairosz, Budapest, 2006. (ford. Kerényi Dénes)
- LASHLEY, KARL S.: A tudat behaviorista értelmezése, in Kardos Lajos (szerk.): *Behaviorizmus*, Gondolat, Budapest, 1970, 59–82. (ford. Lénárt Edit)
- LÉON-DUFOUR, XAVIER (szerk.): *Biblikus Teológiai Szótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1986. (ford. Kardos Klára et al.)
- LEVERE, TREVOR H. – WILLIAM R. SHEA (eds.): *Nature, Experiment, and the Sciences. Essays on Galileo and the History of Science in Honour of Stillman Drake*, Kluwer Academic, Dordrecht – London, 1990.
- LEVINAS, EMMANUEL: *Teljesség és végtelen. Tanulmány a külsőről*, Jelenkor, Pécs, 1999. (ford. Tarnay László)
- LINDBERG, DAVID C. – RONALD L. NUMBERS (eds.): *God and Nature. Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- LIPTÁK PÁL: *Embertan és emberszármazástan*, Tankönyvkiadó, Budapest, 1980.
- LIVINGSTON, JAMES C.: *Anatomy of the Sacred. An Introduction to Religion*, Pearson, Upper Saddle River (N.J.), 2009. (magyar kiadás *in press*)
- LORENZ, KONRAD: *A civilizált emberiség nyolc halálos bűne*, Helikon, Budapest, 2014. (ford. Gellért Katalin)
- LORENZ, KONRAD: *Ember voltunk hanyatlása*, Cartaphilus, Budapest, 2002. (ford. ifj. Kőrös László)
- LORENZ, KONRAD: *Összehasonlító magatartás-kutatás*, Gondolat, Budapest, 1985. (ford. Garzó Tamás – Gervai Judit)
- MARGULIS, LYNN – KARLENE V. SCHWARTZ: *Five Kingdoms. An Illustrated Guide to the Phyla of Life on Earth*, W. H. Freeman & Co., New York, 1997.
- MÁRKI-ZAY JÁNOS (szerk.): *Hit és tudomány. Teológusok és fizikusok párbeszéde*, Bába, Szeged, 2006, 2. bőv. kiad. Első kiadás: Hódmezővásárhely, Eötvös Lóránd Fizikai Társulat, 1994.
- MARMION, DECLAN – MARY E. HINES (eds.): *The Cambridge Companion to Karl Rahner* Cambridge UP, New York, 2000. doi:0.1017/CCOL0521832888.015
- MAYR, ERNST: *Mi az evolúció?*, Vince, Budapest, 2003. (ford. Kállai Tibor)
- MAZZOTTA, GIUSEPPE: *Dante's Vision and the Circle of Knowledge*, Princeton UP, Princeton (N.J.), 1993. doi:10.1515/9781400863044
- MCGINN, COLIN: Can We Solve the Mind-Body Problem?, in John Heil (ed.): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*, Oxford UP, Oxford, 1989/2004, 781–797.
- MCGRATH, ALISTER E.: *Dawkins istene. Gének, mémek és az élet értelme*, Kalligram, Pozsony, 2008. (ford. Both Előd)
- MCGRATH, ALISTER E.: *Tudomány és vallás. Bevezetés*, Budapest, Typotex, 2003. (ford. Gyárfás Vera)
- MCNAMARA, PATRICK (ed.): *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, vol 1., Praeger, London, 2006.
- MEZEI BALÁZS: *Mai vallásfilozófia*, Kairosz, Budapest, 2010.
- MEZEI BALÁZS: *Vallásbölcselet*, 1. köt., Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2004.
- MILLER, STANLEY L.: Production of amino acids under possible primitive earth conditions, *Science* 117 (1953/3046) 528–529. doi:10.1126/science.117.3046.528
- MONOD, JACQUES: *Il caso e la necessità*, Arnoldo Mondadori, Milano, 1970.
- MONTAIGNE, MICHEL DE: *An Apology for Raymond Sebond*, Penguin Books, London, 1987.

- MORAN, DERMOT: *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*, Polity Press, Cambridge, 2005.
- MORIN, EDGAR: *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, Paris, 1990/2005.
- MUTSCHLER, HANS-DIETER: *Physics, Religion, New Age*, Echter, München, 1990.
- NAGEL, THOMAS: Milyen lehet denevérek lenni, *Vulgo* 5 (2004/2) 3–12. (ford. Sutyák Tibor)
- NAGY TIBOR – BÁNTAY PÉTER: Neumann János és a kvantumelmélet, *Fizikai Szemle* 53 (2003/12) 419–420.
- NASR, SEYYED HOSSEIN: *Religion and the Order of Nature*, Oxford UP, New York, 1996.
doi:10.1093/acprof:oso/9780195108231.001.0001
- NEMESSZEGHY ERVIN: *Az anyagi világ*, Teológiai Kiskönyvtár IV/1., Detti, Róma, 1982.
- NEMESSZEGHY ERVIN: *Hit, vallás, kultúra*, Korda, Kecskemét, 1999.
- NEMESSZEGHY ERVIN: Hogyan kapcsolódik a tudomány és a vallás a kultúrához, *Távlatok* 47 (2000) 131–140
- NEMESSZEGHY ERVIN: *Tudomány, hit, bölcsélet. Összegejtött tanulmányok és előadások*, Korda, Kecskemét, 1995.
- NEWBERG, ANDREW – EUGENE D'AQUILI: *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*, Ballantine Books, New York, 2001.
- NEWBERG, ANDREW – MARK ROBERT WALDMAN: *How God Changes Your Brain*, Ballantine Books, New York, 2010.
- NOCKE, FRANZ-JOSEF: Általános szentségtan, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 2. köt., Budapest, 2002, 195–233.
- NOË, ALVA: *Action in Perception*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2004.
- NOË, ALVA: *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*, Hill and Wang, New York, 2009.
- NOË, ALVA – SUSAN HURLEY: Neural Plasticity and Consciousness, *Biology and Philosophy* 18 (2003) 131–168. doi:10.1023/a:1023308401356
- NOVÁKY ERZSÉBET: A jövő kutatás módszertani megújulása, in Gidai Erzsébet – Novák Erzsébet – Tóth Attiláné (szerk.): *Magyarország az ezredforduló után...*, Arisztotelész Stúdium Bt., Budapest, 1999, 95–105.
[online][2018.05.05]<http://www.pointernet.pds.hu/kissendre/jovokutatas/20071118184223337000000758.html>
- NYIRKOS TAMÁS: *Bevezetés a világvégébe. Joachim apát misztikája*, Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő, 2015.
- OVERHAGE, PAUL – KARL RAHNER: *Das Problem der Hominisation. Über den biologischen Ursprung des Menschen*, Herder, Bazel – Wien – Freiburg, 1961.
- PAKSI DÁNIEL (szerk.): *Emergencia és tudomány*, L'Harmattan, Budapest, 2017.
- PASNAU, ROBERT: *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae, Ia 75–89*, Cambridge UP, Cambridge, 2002.
- PANNENBERG, WOLFHART – A. M. KLAUS MÜLLER: *Erwägungen zu einer Theologie der Natur*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1970.
- PASSINGHAM, RICHARD E.: *Az emberré vált főemlős*, Gondolat, Budapest, 1988. (ford. Garzó Tamás)
- PÁZMÁNYI GYÖRGY: *Az atomok és a kozmosz keresztsége*, Közdoc Kft., Budapest, 1989.
- PEACOCKE, ARTHUR: *Egy tudományos kor teológiája*, Kalligram, Pozsony, 2011. (ford. Bernhardt Dóra)

- PEACOCKE, ARTHUR: *The Religion of a Scientist. Explorations into Reality (Religio Philosophi Naturalis)*, *Zygon* 29 (1994/4) 639–659. doi:10.1111/j.1467-9744.1994.tb00695.x
- PEACOCKE, ARTHUR: *Theology for a Scientific Age. Being and Becoming-Natural, Divine and Human*, SCM Press, London, 1990.
- PEACOCK, JOHN A.: *Cosmological Physics*, Cambridge UP, Cambridge (UK), 1998. doi:10.1017/CBO9780511804533
- PEDERSEN, OLAF: Christian Belief and the Fascination of Science, in Robert J Russel – William R. Stoeger – George V. Coyne (eds.): *Physics, Philosophy and Theology. A Common Quest for Understanding*, LEV – University of Notre Dame Press, Città del Vaticano, 1988.
- PEDERSEN, OLAF: *The Book of Nature*, University of Notre Dame Press – LEV, Notre Dame – Città del Vaticano, 1992.
- PENROSE, ROGER: *A császár új elméje. Számítógépek, gondolkodás és a fizika törvényei*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. (ford. Pálfi László)
- PHILLIP PEEBLES: *Principles of Physical Cosmology*, Princeton UP, Princeton (N.J.), 1993.
- PLÉH CSABA: *A lélektan története*, Osiris, Budapest, 2010.
- PLÉH CSABA: *Bevezetés a megismeréstudományba*, Budapest, Typotex, 1998.
- PODANI JÁNOS: Evolúció, törzsfa, osztályozás, *Magyar Tudomány* 171 (2010/10) 1179–1192.
- POLKINGHORNE, JOHN C.: *One World. The Interaction of Science and Theology*, Princeton UP, Princeton (N.J.), 1987. Magyarul megjelent: *Egyetlen világunk. A tudomány és a teológia kölcsönhatásai*, Kalligram, Pozsony, 2008. (ford. Kertész Balázs)
- POLKINGHORNE, JOHN C.: *Science and Theology. An Introduction*, SPCK – Fortress Press, Minneapolis, 1998.
- POPPER, KARL: Scientific Reduction and the Essential Incompleteness of All Science, in Francisco José Ayala – Theodosius Grigorievich Dobzhansky (eds.): *Studies in the Philosophy of Biology*, Macmillan, London, 1974. doi:10.1007/978-1-349-01892-5_16
- PRIGOGINE, ILYA – ISABELLE STENGERS: *Az új szövevény. A tudomány metamorfózisa*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995.
- PUIG, JAMUE DE: *Les Sources de la pensée philosophique de Raimond Sebond (Ramon Sibiuda)*, H. Champion, Paris, 1994.
- PUSKÁS ATTILA: *A teremtés teológiája*, Szent István Társulat, Budapest, 2006.
- PUTNAM, HILARY: Brains in a Vat, in uő: *Reason, Truth, and History*, Cambridge, Cambridge UP, 1981, 1–22. doi:10.1017/cbo9780511625398.003. Magyarul megjelent: *Agyak a tartályban, Magyar Filozófiai Szemle* 45 (2001/1–2) 1–22.
- PUTNAM, HILARY: Psychological Predicates, in William H. Capitan – Daniel David Merrill (ed.): *Art, Mind, and Religion*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967, 37–48. doi:10.1111/j.1468-0149.1967.tb02995.x
- PUTNAM, HILARY: The Meaning of 'Meaning', in uő: *Mind, Language, and Reality*, Philosophical Papers 2., Cambridge UP, Cambridge, 1975/2003, 215–271. Magyarul megjelent: *A „jelentés” jelentése, Különbség* 10 (2010/1) 13–74.
- RAHNER, HUGO: *A játzó ember*, Kairosz, Budapest, 2013. (ford. Frész Attila Timóteus)
- RAHNER, KARL: *A hit alapjai. Bevezetés a kereszténység fogalmába*, Katolikus Teológiai Kézírónyvek 27., Agapé, Budapest, 1998. (ford. Endreffy Zoltán)
- RAHNER, KARL: *Az Ige hallgatója*, Gondolat, Budapest, 1991. (ford. Gáspár Csaba László)

- RAHNER, KARL: *Das Problem der Hominisation*, Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1961.
- RAHNER, KARL: *Geist in Welt*, Kösel, München, 1957.
- RAHNER, KARL: *Schriften zur Theologie*, Band 6., *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, Benziger, Einsiedeln – Zürich – Köln, 1965, 185–214.
- RAHNER, KARL – HERBERT VORGRIMLER: *Teológiai Kiszótár*, Szent István Társulat, Budapest, 1980.
- RAVASI, GIANFRANCO: *Lámpás a titkok tengerén. A hit válaszai*, Szent István Társulat, Budapest, 2013. (ford.: Martos Levente Balázs)
- REES, MARTIN: *Csak hat szám. Az univerzumot kialakító erők*, Vince, Budapest, 2001. (ford. Gajzágó Éva)
- ROSKA TAMÁS: Ahol az ész megáll. Hit és tudomány, *Távlatok* 17 (1994) 463–465.
- ROWLANDS, MARK: *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*, The MIT Press, Cambridge (MA), 2010.
doi:10.7551/mitpress/9780262014557.001.0001
- RÓZSA HUBA: *Kezdetkor teremtette Isten*, Jel, Budapest, 1997.
- RUSSELL, ROBERT JOHN – WILLIAM R. STOEGER – GEORGE V. COYNE (eds.): *Physics, Philosophy and Theology*, Vatican Observatory, Vatican, 1988.
- SATTLER, DOROTHEA – THEODOR SCHNEIDER: Teremtés tan, in Theodor Schneider (szerk.): *A dogmatika kézikönyve*, 1. köt., Vigilia, Budapest, 1996, 129–248.
- SCHMAL DÁNIEL: Elme és tudatosság a fizikai világban. Egy párbeszéd margójára, *Acta Pintériana* 5 (2019) 61–89.
- SEARLE, JOHN R.: *Elme, nyelv és társadalom*, Vince, Budapest, 2000. (ford. Kertész P. Balázs)
- SEARLE, JOHN R.: *Freedom and Neurobiology*, Columbia UP, New York, 2007.
- SEARLE, JOHN R.: Minds, Brains, and Programs, *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980) 417–424.
doi:10.1017/s0140525x00005756
- SEARLE, JOHN R.: *Philosophy in a New Century. Selected Essays*, Cambridge UP, Cambridge, 2008.
doi:10.1017/CBO9780511812859
- SECKLER, MAX: A teológia a tudományok között, in Bagyinszki Ágoston (szerk.): *A hitvallástól a teológiai megalapozásig*, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, 2014, 164–176.
- SHANAVAS, T. O.: *Creation and/or Evolution. An Islamic Perspective*, Xlibris Corp., Philadelphia (PA), 2005.
- SHEA, WILLIAM R.: *Galileo's Intellectual Revolution*, Macmillan, London, 1972.
- SIGMUND, KARL: *Az élet játéka*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1995. (ford. Fejes Erzsébet – Menczel László)
- SIMON-SZÉKELY ATTILA (szerk.): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*, 1. köt., Világvallások lélekképzetei, L'Harmattan, Budapest, 2015.
- SIMONYI KÁROLY: *A fizika kultúrtörténete*, Gondolat, Budapest, 1981.
- SINGLETON, CHARLES: *Commedia. Elements of Structure*, Harvard UP, Cambridge (MA), 1957.
- SIPOS IMRE: *A véletlen és a gondviselés alternatívája az evolúcióban*, Szent János apostolról és Remete Szent Pálról nevezett szerzetesek, Miklósi, 1994.
- SOKOLOWSKI, ROBERT: *Introduction to Phenomenology*, Cambridge UP, Cambridge, 2000.
- SOMAY, BÜLENT: *The View from the Masthead, Journey Through Dystopia Towards and Open-ended Utopia*, Istanbul Bilgi UP, Istanbul, 2010.

- SOUTHGATE, CHRISTOPHER (et al.): *God, Humanity, and the Cosmos. A Textbook in Science and Religion*, Trinity Press International, Harrisburg, 1999.
- STEIGER KORNÉL: Homérosz és a preszókratikus filozófia, in uő: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*, Gondolat, Budapest, 2010.
- STOEGER, WILLIAM R.: Describing God's Action in the World in Light of Scientific Knowledge of Reality, in F. Leron Shults – Nancey Murphy – Robert John Russell (eds.): *Philosophy, Science and Divine Action*, Philosophical Studies in Science and Religion 1., Brill, Leiden – Boston, 2009, 111–140. doi:10.1163/ej.9789004177871.i-446.26
- SWINBURNE, RICHARD: *Van Isten?*, Kossuth, Budapest, 1998. (ford. Vassányi Miklós)
- SZABÓ GÁBOR (szerk.): *Sejtbiológia*, Medicina, Budapest, 2009.
- SZAIFF, JAN: Socrates and the Benefits of Puzzlement, in George Karamanolis – Vasilis Politis: *The Aporetic Tradition in Ancient Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge, 2018. doi:10.1017/9781316274293.003
- SZATHMÁRY EÖRS: Az élet keletkezése, *Magyar Tudomány* 48 (2003/10) 1220–1247.
- SZATHMÁRY EÖRS: Az örökletes információ eredete, *Magyar Tudomány* 45 (2000/11) 1329–1338.
- SZATHMÁRY EÖRS – JOHN MAYNARD SMITH: *A földi élet regénye. Az élet születésétől a nyelv kialakulásáig*, Vince, Budapest, 2000; valamint Akadémiai Kiadó, Budapest, 2012. (ford. Müller Viktor)
- SZÉKELY LÁSZLÓ: *Az emberarcú kozmosz. Az antropikus kozmológiai elv*, Áron, Budapest, 1997.
- SZÉKELY LÁSZLÓ: *Einstein kozmoszától a fölfűvődő világegyetemig*, Filozófiai Figyelő Kiskönyvtára 5., Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja – ELTE Bölcsésztudományi Kar, Budapest, 1990.
- SZESZTAY KÁROLY – SZ. GÁBOR MARGIT: *Bolygónk véges türelme. Meddig terhelhető a bioszféra?*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992.
- TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE: A klasszikus „Két könyv”-metafora eszmetörténetéhez, *Acta Pintériana* 2 (2016) 55–75. (ford. Nemes Krisztina)
- TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE: Gesù Cristo, Rivelazione e Incarnazione del Logos, in Giuseppe Tanzella-Nitti – Alberto Strumia (a cura di): *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia*, vol. 1., Urbaniana UP – Città Nuova Editrice, Roma, 2002, 693–710. Angol fordítása: Jesus Christ, Incarnation and Doctrine of Logos, in *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*. [online] <http://www.disf.org/en>.
- TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE: Le rôle des sciences naturelles dans le travail du théologien, *Revue des Questions Scientifiques* 170 (1999) 25–39.
- TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE: Scienze naturali, utilizzo in teologia, in Giuseppe Tanzella-Nitti – Alberto Strumia: *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede. Cultura Scientifica, Filosofia e Teologia*, vol. 2., Urbaniana UP – Città Nuova Editrice, Roma, 2002. Angol fordítása megtalálható in *Interdisciplinary Encyclopedia of Religion and Science*, [online] <http://www.disf.org/en>.
- TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE: The Book of Nature and the God of Scientists according to the Encyclical „Fides et ratio”, in *The Human Search for Truth. Philosophy, Science, Faith. The Outlook for the Third Millennium*, St. Joseph's UP, Philadelphia, 2001, 82–90.
- TAUBES, JACOB: *Nyugati eszkatológia*, Atlantisz, Budapest 2004. (ford. Mártonffy Marcell)
- TAYLOR, CHARLES: *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge (MA), 2007.
- TAYLOR, GORDON RATTRAY: *Biológiai pokolgép*, Medicina, Budapest, 1973. (ford. Friedrich Péter)

- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *Az emberi jelenség*, Gondolat, Budapest, 1980. (ford. Bittei Lajos – Rónay György)
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *Benne élünk*, Szent István Társulat, Budapest, 2005. (ford. Rezek Román)
- TEILHARD DE CHARDIN, PIERRE: *Tudomány és Krisztus*, Institutio Social Morumbi, Sao Paulo, 1972. (ford. Rezek Román)
- THAXTON, CHARLES B. – WALTER L. BRADLEY – ROGER L. OLSEN: *Az élet eredetének rejtélye. A kortárs elméletek újraértékelése*, Harmat, Budapest, 1997. (ford. Székács András)
- THOMPSON, EVAN: *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge (MA), 2007.
- TILES, MARY: Philosophy of Mathematics, in Nicholas Bunnin – Eric P. Tsui-James (eds.): *The Blackwell Companion to Philosophy*, Blackwell, Oxford, 1996.
- TILLICH, PAUL: *Rendszerez teológia*, Osiris, Budapest, 2002. (ford. Szabó István)
- TIRARD, STÉPHANE – GENET S. J.: J. B. S. Haldane and the origin of Life, *Journal of Genetics* 96 (2017/5) 735–739. doi:10.1007/s12041-017-0831-6
- TOKICS IMRE: *Teremtés vagy Darwin?*, Élet és Egészség, Budapest, 2006.
- TORRANCE, THOMAS F.: *Keresztény teológia és természettudományos kultúra*, Pozsony, Kalligram, 2011. (Both Előd)
- TÓTA PÉTER BENEDEK: Kinek se-hol-se-jó? Az Utópia abszurd dicsérete, in Kroó Katalin – Berényi Tamás (szerk.): *Utópiák és ellenutópiák*, L'Harmattan, Budapest, 2010, 19–30.
- TÓTH KÁLMÁN – FREUND TAMÁS – RÓZSA HUBA: *Teremtés a tudományban*, Szent István Társulat, Budapest, 2011.
- TÖZSÉR JÁNOS: Általános bevezetés. A test–lélek probléma, in Ambrus Gergely et al. (szerk.): *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*, Budapest, L'Harmattan, 2008, 9–85.
- TURAY ALFRÉD: Az ember evolúciója katolikus szemmel, in KÓKAY JÓZSEF – MAGYAR IMRE: *Elmosta-e az evolúciót az özönvíz?*, Christianus – OMC, Budapest – Bécs, 1994, 69–80.
- TURAY ALFRÉD: *Kozmológiai antropológia*, Főiskolai jegyzet, Szegedi Hittudományi Főiskola, Szeged, 1987.
- TURING, ALAN M.: Computing Machinery and Intelligence, *Mind* 49 (1950) 433–460. doi:10.1093/mind/LIX.236.433
- UNGER ZOLTÁN (szerk.): *Föld és Ég. Tudomány és hit*, Geológia és Teológia Konferencia, Sopron, 2008. október 16–18, Hantken, Budapest, 2009.
- UNK ILDIKÓ: DNS-javítás. A 2015-ös kémiai Nobel-díj, *Természet Világa* 147 (2016/2) 50–54.
- VARELA, FRANCISCO J. – EVAN THOMPSON – ELEANOR ROSCH: *The Embodied Mind. Cognitive Science and the Human Experience*, The MIT Press, Cambridge (MA), 1991. doi:10.7551/mitpress/9780262529365.001.0001
- VARGA ZOLTÁN: Személyes gondolatok az evolúcióról, *Magyar Tudomány* 43 (1998/9) 1029–1044.
- VÁRKONYI NÁNDOR: *Az elveszett paradicsom*, Baranya Megyei Könyvtár, Pécs, 1994.
- VÁRKONYI TIBOR: *Kozmikus biológia*, Antikva Kkt., Budapest, 1998.
- VAUTHIER, JACQUES: *Levél a tudósokhoz, akik Istennek tartják magukat*, Kairosz, Budapest, 2009. (ford. Bárdos Miklós)

- VÉGH LÁSZLÓ – GAÁL BOTOND (szerk.): *Rend és szabadság a mindenségben*, Tudomány és Teológia Konferencia Debrecenben, Hatvani István Teológiai Kutatóközpont – Debreceni Református Hittudományi Egyetem, Debrecen, [2005].
- VÉGH LÁSZLÓ: *Természettudomány és vallás*, Kálvin, Budapest, 2002.
- VIDA GÁBOR et al.: *Evolúció V. Az evolúciókutatás perspektívái*, Natura, Budapest, 1985.
- VORGRIMLER, HERBERT: Véletlen, in uő: *Új teológiai szótár*, Göncöl, Budapest, 2006.
- VUKANOVIC, VLADIMIR: *Tudomány és hit. Világhírű tudósok istenről*, Kálvin, Budapest, 1998. (ford. Regéczy-Nagy László, Gegus Ernő)
- WÄCHTERSCHÄUSER, GÜNTER: The origin of life and its methodological challenge. *Journal of Theoretical Biology* 187 (1997/4) 483–494. doi:10.1006/jtbi.1996.0383
- WATSON, JOHN B.: Hogyan látja egy behaviorista a pszichológiát?, in Kardos Lajos (szerk.): *Behaviorizmus*, Budapest, Gondolat, 1970, 39–58. (ford. Kulcsár Zsuzsanna)
- WEINBERG, STEVEN: *Az első három perc*, Gondolat, Budapest, 1982. (ford. Gajzágó Éva)
- WEISSMAHR BÉLA: *Filozófiai istentan*, Mérleg – Távlatok, Bécs – Budapest – München, 1996.
- WEISSMAHR BÉLA: Hit és Tudomány a katolikus teológia szemszögéből. A keresztény teológia tudomány jellege, *Magyar Tudomány* 44 (1999/5) 514–526.
- WEISSMAHR BÉLA: Keletkezhet-e szellem anyagból?, *Mérleg* 36 (2000/1) 12–36.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH: *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, Free Press, New York, 1978.
- WHITEHEAD, ALFRED NORTH: *Science and the Modern World*, Cambridge UP, Cambridge, 1953.
- WHITLEY, DAVID S.: *Cave Paintings and the Human Spirit. The Origin of Creativity and Belief*, Prometheus Books, New York, 2009.
- WHITTAKER, ROBERT H.: New Concepts of Kingdoms of Organisms, *Science* 163 (1969/3863) 150–160. doi:10.1126/science.163.3863.150
- WIGNER, EUGENE: The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences, *Communications in Pure and Applied Mathematics* 13 (1960/1) 1–14. doi:10.1142/9789814503488_0018. Magyarul megjelent:
- WIGNER JENŐ: A matematika meghökkenítő hatékonysága a természettudományokban, in Ropolyi László (szerk.): *Wigner Jenő válogatott írásai*, Typotex, Budapest, 2005, 151–178. (ford. Györgyi Géza – Szegedi Péter)
- WISEMAN, JAMES: *Theology and Modern Science. Quest for Coherence*, Continuum, New York, 2002.
- WOESE, CARL L. – WILLIAM E. BALCH – LINDA J. MAGRUM – GEORGE E. FOX – RALPH S. WOLFE: An ancient divergence among the bacteria, *Journal of Molecular Evolution* 9 (1977/4) 305–311. doi:10.1007/bf01796092
- ZAHAVI, DAN: *Husserl's Phenomenology*, Stanford UP, Stanford (CA), 2003.
- ZHANG, JIANZHI: Evolution of the Human ASPM Gene, a Major Determinant of Brain Size, *Genetics* 165 (2003/4) 2063–2070.

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.37

Antropogenezis: Az ember biológiai, szellemi és vallási dimenzióinak megjelenése

Bagyinszki P. Ágoston OFM^a, Mészáros Lukács^b & Szeiler Zsolt^c

^a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
bagyinszki.agoston@sapientia.hu

^b Ferences Gimnázium, 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.
Eötvös Loránd Tudományegyetem, Őslénytani Tanszék, 1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/C.
lgy.meszáros@gmail.com

^c Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2087 Piliscsaba, Egyetem u. 1.
zsoltszeiler@yahoo.com

Bagyinszki P. Á., Mészáros L. & Szeiler Zs. (2018): Antropogenezis: Az ember biológiai, szellemi, valamint vallási dimenzióinak megjelenése. Antropogenesis: The Emergence of the Biological, Mental and Religious Dimensions of Humans. Acta Pintériana, 5: 37-59.

Abstract: In the first part of this study the palaeontological and biological background of human evolution is discussed. The phylogeny of humans and apes diverged less than 10 million years ago. The 7-3 million year old Sahelantropus, Ardipithecus, Australopithecus species found in Africa belong to the evolutionary trend that leads to the modern humans. Homo genus appeared 2.5 million years ago and our ancestor Homo sapiens migrated from Africa to the North approximately 200 000 years ago and then radiated across the Earth. Modern humans mainly differ from other mammals anatomically in having a significantly larger brain. This phenomenon first appeared 200 000 years ago in Africa. Other anatomical characteristics that are required for human communication like the mentum on the chin developed only later. These features supported the development of the human mind. The appearance of the Cro-magnon culture 35 000 years ago reflects the product of this process. The second part of this study begins with the clarification of the cultural-historically strained and confused concepts of „soul”, „spirit”, and „conscious”. The article presents the phylogenetic transition from matter to spirit following Karl Rahner, who finds radical self-transcendence in the appearance of the human conscious. Rahner’s perspective enables the theological discussion of the hominization frontier by viewing mankind as beings called upon by God and „Hearers of the Word”.

Az emberi öntudat prehisztórikus megjelenése két – egymással feszültségben álló – szempontból írható le. Egyrészt, miközben az emberi társadalom része a bioszférának, kézenfekvőnek tűnik, hogy az embert – különleges tudatossága és szellemi mivolta révén – a „létezők hierarchiájának” magasabb szintjéhez kapcsoljuk, mint az állatokat és a növényeket. Ezt a besorolást indirekt módon támogatja, hogy környezetünkhöz fűződő viszonyunk és társadalmi életünk kifejezetten a „relatív antropocentrizmus” (lásd BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, p. 35, 33. lábj.) logikája szerint szerveződik: vagyis jogi, etikai és ontológiai összefüggésben megkülönböztetjük magunkat a többi élőlénytől (SIMON 2008). Másrészt azonban azt is látjuk, hogy természettudományos világképünk a bioszféra dinamikus egységét feltételezi. Ez az anyagi egység – a növényi és állati élet empirikus

sokrétűségével együtt – alapvető tény a számunkra. A kérdés az, hogy elméleti szinten mit kezdünk e két belátás feszültségével?

Gondolatmenetünk három lépésben halad előre. Először a hominizációval kapcsolatos paleontológiai és evolúciobiológiai ismeretanyagot tekintjük át a legkorszerűbb szaktudományos ismeretek szintjén. Másodszor a kultúrtörténetileg megterhelt „lélek”, „szellem”, „tudat” szavainkkal kapcsolatos fogalomzavart szeretnénk tisztázni, szorosan gondolatmenetünk összefüggésében. Karl Rahner-től vesszük az inspirációt, aki az anyagtól a szellem felé vezető filogenetikai átmenetben, az emberi tudat megjelenésében minden egyéb korlátozott értelemben vett emergencia-jelenségtől eltérő *radikális* emergenciát („önfelülmúlást”) lát (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 147-164). Végül Rahner szemléletében a hominizációs határsáv teológiai tárgyalásának lehetősége is benne rejlik, amennyiben az embert Isten által megszólított lényként, az „Ige hallgatójaként” írhatjuk le. Rahner gondolatmenetének e harmadik fázisát a jelen terjedelmi keretek között nem áll módunkban kibontani – és ez a kitűzött célunk függvényében nem is feladatunk –, ezért csak röviden jelezzük a teológiai továbbgondolás lehetőségeit. A teológiai antropológia ide kapcsolódó éles kérdéseiben jó eligazítást ad a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2004-ben nyilvánosságra hozott *Communion and Stewardship. Human Persons Created in the Image of God* című dokumentuma (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 277-287).

I. A hominizáció folyamata a szaktudományokban

1. A történeti antropológia standard paradigmájának megjelenése

A neandervölgyi ember első maradványait az 1800-as évek közepén fedezték fel (KING 1864, pp. 88-97), tehát valamivel korábban, mint ahogy Darwin *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (DARWIN 1871) című könyve napvilágot látott. Ezek a leletek vetették fel először az ősember létének lehetőségét, ami természetesen parázs vitákat váltott ki: valóban ősiek-e a talált csontok, milyen lénytől származnak, illetve, ha élt is valamikor ősember, volt-e köze a mai emberhez? Újrakezdődött a különböző felfogások harca a neandervölgyinél régebben élt jávai előember 19. század végén (vö. DUBOIS 1894, p. 55), majd az ennél is korábbi, átmeneti lény (*Australopithecus*) 20. század elején történt felfedezése nyomán (vö. DART 1925, pp. 195-199).

Az ember evolúciós eredetéről vallott elképzeléseket azonban elsősorban nem a paleontológiai felfedezések ihlették. Maga az evolúciós elmélet a 19. század első felében már készen állott. Annak a felismerése pedig, hogy az ember az állatvilággal többé-kevésbé rokonságban álló lény, sok száz évre nyúlik vissza. Adódott tehát a következtetés, hogy az ember megjelenése a Földön nem különleges módon, hanem a természet logikájának megfelelően, „állati módra” történt.

Érdemes azonban megjegyeznünk, hogy az ember „állati evolúciójának” kérdésével még olyan elkötelezett darwinisták sem tudtak megbirkózni, mint a túlzó szelekcionizmust hirdető Alfred Russel Wallace (1823–1913) (lásd KORSÓS 2014, pp. 3-14), aki számos érvet sorakoztatott fel az emberi értelem egyedülálló volta mellett (vö. WALLACE 1903, p. 330). Abból indult ki, hogy a természeti környezetben élő emberek agya semmivel sem kisebb vagy gyengébb, mint a miénk. Ebből ered Wallace dilemmája: a „vadembernek” olyan az agya, hogy teljes mértékben alkalmas a magas szintű művészet, tudomány és erkölcsi rendszer befogadására, mégis, a természeti körülmények között ennek csupán kis töredékét használja. A természetes kiválasztódás csak közvetlen használatra képes valamilyen konkrét jelleget kialakítani. Az emberi agy pedig óriási mértékben túltervezett ahhoz a szerephez képest, amit egy primitív társadalomban betölt. Ebből következően lehetetlennek látszott, hogy a természetes kiválasztódás hozza létre.

Az, hogy Wallace meghátrált az ember természetes evolúciójának kérdése elől, nem következetlenség, hanem éppen a túlzó szelekcionizmus alkalmazásából fakadt. Darwinnal szemben nem fogadta el, hogy a létért folyó küzdelem mellett más mechanizmusok is munkálhatnak az evolúciós folyamatok mélyén. Emellett nem ismerhette a fosszilis leleteknek a szociális- és eszközkultúra fejlődésével párhuzamosan zajló, folyamatos agytérfogát-növekedésről tanúskodó sorozatát.

2. Az ember mint az élővilág része

Lehetetlen lenne felsorolnunk azokat a bizonyítékokat, amelyek azt mutatják, hogy az emberi faj szerves része az állatvilágnak. A biokémia, a genetika, az anatómia és élettan, az embriológia, az etológia és a biológia sok más rész tudománya mind arra utal, hogy fizikai struktúránk és annak működése megegyezik az állatokéval (PASSINGHAM 1988).

Az embert rendszertanilag a ma élő félmajmokkal, a szélesorrú vagy óvilági majmokkal, és a keskenyorrú vagy újvilági majmokkal együtt a főemlősök rendjébe (*Primates ordo*) soroljuk. Az emberfélék családja (*Hominidae*) – az emberszabású majmok csoportjaival együtt – az újvilági majmokkal áll közelebbi rokonságban (LIPTÁK 1980). A fogak és a végtagsontok differenciálatlan volta, a szemek helyzete, a körmök jelenléte, a farok elcsökevényesedése, és sok más, első ránézésre is feltűnő bélyeg mellett belső tulajdonságok (pl. a chorionbolyhok eloszlása) és mikroszkopikus–ultramikroszkopikus jellegek (a genetikai anyag hasonlósága) is a közös eredetre utalnak. Ugyanezt a következtetést vonhatjuk le az egyes betegségekre való fogékonyságból (pl. szifilisz, malária, tuberkulózis) vagy a sokszor meglepő pszichológiai hasonlóságból (CSÁNYI 2000).

Az ember ugyanakkor számtalan olyan morfológiai vonást visel, ami emberszabású majmokra is jellemző, de a szellemi és szociális fejlődés felé mutató tulajdonság. Ilyenek például a precíz fogásra alkalmas ujjak, köztük az opponálható (a többivel szembefordítható) hüvelykujj, az agykoponya megnövekedése, vagy a nagyméretű, előrenéző szemek. Ezek az apomorf (leszármaztatott) bélyegek az embernél jelennek meg a legspecializáltabb formában. Az előrehaladott állapot leginkább az agykoponya méretében, illetve az agyvelő nagyságának és morfológiai bonyolultságának megnövekedésében szembetűnő. A központi idegrendszer fejlettsége képezi az emberre jellemző magasabb rendű szellemi, kommunikációs, szociális működések morfológiai és élettani alapját. Fel kell ugyanakkor ismernünk, hogy az *agyasodás* (kefalizáció), ha nem is ilyen fokig, de más csoportoknál is lejátszódott, és eredményében is hasonlóan bizonyult. Ezt bizonyítja például a gerincteleneknél a nyolckarú polipok (*Octopus*) fejlett problémamegoldó képessége, vagy a gerincesek körében a delfinek kommunikációja és fejlett szociális élete. Az ember esetében megjelentek olyan jellegzetességek is, amelyek a főemlősök más csoportjaiban egyáltalán nem tapasztalhatók. Ilyen a felegyenesedett járás, vagy a tagolt beszéd csontanatómiai hátterét képező állcsúcs (*protuberantia mentalis*). Mindezen tulajdonságok megjelenése azonban megmagyarázható a funkcionális és morfológiai evolúció törvényszerűségeivel (GYENIS 2001).

Megállapíthatjuk tehát, hogy a mentális képességeket kivéve nem találunk olyan biológiai tényezőt, amely az embert egyértelműen megkülönböztetné az állatoktól. A mentális képességek ugyanakkor alacsonyabb fokon, potenciálisan más élőlényekben (pl. csimpánzok, polipok, delfinek stb.) is benne rejlenek. A különbség tehát – szaktudományos szempontból – csak fejlettségbeli. Nincs biológiai ok, ami miatt feltételezhetnénk, hogy az ember fejlődése más mechanizmusokkal zajlott le, mint a többi élőlényé (SZATHMÁRY & MAYNARD SMITH 2000).

3. Az emberi evolúció szaktudományos leírása

A legkorábbi eddig ismert főemlősök több mint 60 millió évvel ezelőtt főként Afrikában éltek. Ugyancsak innen ismertek az első, már biztosan a keskenyorrú majmok csoportjába tartozó állatok 40 millió éves kövületei. A 15-25 millió évvel ezelőtti időszakból sok korai óvilági majomlelet került elő kelet-afrikai lelőhelyekről. A mintegy 10-15 millió évvel ezelőtt élt eurázsiai *Dryopithecus*ok olyan fokozatot képviselnek, amely nagyjából az emberfélék és az emberszabású majmok fejlődési ágának elkülönülése idején élt. Ehhez a rokonsági körhöz tartozik a Rudabányán talált, eredetileg *Rudapithecus hungaricus*ként leírt faj is. A 7 millió éves *Sahelantropus* és a 4-6 millió éve élt *Ardipithecus*ok már egyértelműen nem az emberszabású majmok, hanem az emberfélék vonalához tartoznak. A kelet- és dél-afrikai *Australopithecus*oknak több fajtát is elkülönítették. A genus bizonyos 3-4 millió éves formáit az ember távoli őseinek tekinthetjük, míg más fajaik nem ennek a fejlődési ágának a képviselői. A *Homo habilis* körülbelül 2 millió éves leletei is Afrikából kerültek elő. Az *Australopithecus*ok más leszármazottaival, a ma *Parantropus*ként rendszerezett fajokkal együtt éltek, de a *habilis*ek valószínűleg a fejlődés fő vonalába tartoztak.

Az igen népszerűvé vált Ádám-hipotézis a mintegy 1,8 millió évvel ezelőtt megjelent fajtól vezeti le a mai ember kialakulását. Eszerint az *erectus*ok Kelet-Afrikából, a Nílus völgyén át, északra vándoroltak. Eurázsiaiba került képviselőikből alakult ki a neandervölgyi ember. Az Afrikában maradt *erectus*ok autochton (bennszülött) evolúciós folyamatai eredményezték a korai *Homo sapiens* megjelenését. Ez a faj kb. 200.000 évvel ezelőtt szintén északra vándorolt, Euráziában találkozott a már ott élő neandervölgyiekkel, és egy ideig egymás mellett éltek. A pleisztocén jégkorszakok megszűntével az újabb típusú környezet, és valószínűleg a modern *Homo sapiens* kompetitív hatása következtében a neandervölgyi ember eltűnt. Helyét teljesen átvette a mai ember típusa, amely később az egész világon elterjedt (BURENHULT et al. 1995).

Mai ismereteink alapján annyiban módosíthatjuk ezt az elméletet, hogy a kivándorlást nem a *Homo erectus* faj csoportjai hajtották végre, hanem a belőle vagy rokonsági köréből mintegy 500.000 éve kifejlődött *Homo heidelbergensis* populációi. Ez a faj alakult át Európában neandervölgyi emberré, Afrikában pedig modern *Homo sapiens*-szé (COOLIDGE & WYNN 2018).

A leletek tanúsága szerint az Afrikából északra vándorló modern *Homo sapiens* a Közel-Keleten huzamosabban egy helyen és időben élt a neandervölgyi emberrel, miközben a két csoport feltehetően keveredett is egymással. Ezek szerint nem kizárt, hogy az emberi evolúció során több fejlődési ág is összekapcsolódhatott.

Ez a kapcsolat már önmagában is valószínűtlenné teszi azokat az elméleteket, amelyek a bibliai Ádámot (aki ilyen felfogásban történelmi személy lenne) az emberré válás evolúciós folyamatába helyeznék. Az ilyen „monogenista” felfogás szerint az emberiség egy emberpártól származna.

Biológiai szempontból ez a lehetőség gyakorlatilag kizárt, még akkor is, ha nem vesszük figyelembe a mai és a neandervölgyi ember közti kapcsolatot. Ahogy minden élőlény evolúciójánál, úgy az emberi filogenezis rekonstrukciója során is szem előtt kell tartanunk a populációgenetikai szempontokat. A gerinctelen állatoknál esetleg elképzelhető, hogy egyetlen egyedtől (vagy pártól) egész populáció származzon. A főemlősök viszont egyszerre sokkal kevesebb utódnak adnak életet, mint például a rovarok, így az életképes méretű populáció kialakulásának nincs esélye. Az ember megjelenését biológiai szempontból tehát nem egy emberpár színrelépésével és nem egy éles határvonal után, hanem populációs keretek között és időben elhúzódva tudjuk értelmezni (*poligenizmus*).

4. Az agy fejlődése az emberréválás során

A mai embert anatómiai szempontból leginkább jóval nagyobb relatív agytérfogata különbözteti meg minden más emlőstől. Testsúlyunkhoz viszonyítva még legközelebbi élő rokonunknál, a csimpánzoknál is háromszor nagyobb aggyal rendelkezünk. Úgy tűnik, hogy az agyméret növekedése az emberfélék evolúciója során a sikeresség velejárója volt: azok az ágak, amelyeknél ez hiányzott, zsákutcának bizonyultak. A fosszilis koponyák kitöltésének vizsgálata azonban a *Homo sapiens* felé vezető evolúció során jelentős cerebrializációt (agyasodást) tárt fel (HÁMORI 2006).

A már két lábon járó, afrikai *Australopithecus*ok 3 millió éves fajainak agya 400-500 cm³-es lehetett, ami valamivel nagyobb, mint a hozzájuk hasonló méretű csimpánzé. A rendszeres eszközhasználó, nagyjából 2 millió éves, szintén afrikai *Homo habilis* agytérfogatának átlaga meghaladta a 600 cm³-t. Agyának formája már emberi jellegű, de a beszédközpont még nem található meg.

A *Homo erectus* csaknem 2 millió évvel ezelőtt alakult ki, és még 300.000 évvel ezelőtt is előfordult, Afrikán kívül Európában és Ázsiában is elterjedt. Ez az emberféle már tüzet is használt, és kőszerszámai is jóval finomabban kidolgozottak voltak, mint a *Homo habilis*é. Agymérete változó, de elérhette az 1225 cm³-t, ami akár egy mai embernél is elfogadható lenne.

A mai ember mintegy 500.000 évvel ezelőtt élt ősei és rokonaik (*Homo heidelbergensis*) agytérfogata már nagyobb volt, mint a *Homo erectus*é, de valamivel kisebb, mint a modern embereké, 1250 cm³ körüli átlaggal.

A főként európai és közel-keleti neandervölgyi emberek több mint 200.000 évvel ezelőtt jelentek meg és mintegy 30.000 éve haltak ki. Kulturális életük sok eleme ma még vitatott, de lehetséges, hogy ők voltak az elsők, akik (mintegy 100.000 éve) eltemették halottaikat. Testtömegük és ezzel együtt agytérfogatuk is nagyobb volt, mint a ma élő embereké: körülbelül 1.450 cm³, ugyanakkor agyuk formája némileg eltért a modern emberektől. A neandervölgyiek nem voltak közvetlen felmenői a mai embernek, de bizonyos leletek arra utalnak, hogy őseink keveredtek velük. Emiatt ma csak alfaji szinten (*Homo sapiens neanderthalensis*) különítjük el őket a *Homo sapiens sapiens*től.

Az átlagban 1.350 cm³-es modern emberi agy mai formájában először mintegy 200.000 évvel ezelőtt alakult ki Afrikában. A hozzá köthető kulturális változást azonban csak 40.000 évvel ezelőtt, Európában tapasztaljuk, amikor a cro-magnoni kultúra megjelent. Fejlett eszközök, a kő mellett a csont és a fém használata és a ruházkodás is jellemezte. Bár újabb feltételezések szerint az első barlangrajzokat a neandervölgyiek is készíthették (HOFFMANN & al. 2008), a finoman kidolgozott művészeti alkotások a cro-magnoni kultúra elterjedése után, 35.000 éve fejlődtek ki a legteljesebb mértékben.

A kutatók elsősorban a táplálkozási szokások változásával, valamint a szociális életmód tökéletesedésével hozzák összefüggésbe az emberi agyméret imént vázolt növekedését. A legszorosabb kapcsolatot az emberi agy törzsfejlődésével azonban a molekuláris genetika tárta fel. A 2003 óta publikált genetikai eredmények szerint azok a gének, amelyek az agy méretéért és komplexitásáért felelősek, sokkal gyorsabb evolúción mentek keresztül a hominizáció vonalán, mint más evolúciós ágakon (ZHANG 2003).

Az agy méretének és struktúrájának nagymértékű fejlődése megalapozta az emberi tudat megjelenését. Magának a tudatnak a kialakulását paleontológiai vagy régészeti módszerekkel természetesen nem tudjuk közvetlenül tanulmányozni, de számos vetületéből következtethetünk rá. Ilyen vetület például a művészeti ábrázolások megjelenése, amelyeken az emberi tudat jellegzetességei néha közvetlenül is feltáruznak. A paleolit barlangi festményeken több helyen szerepel a művész „aláírása” saját kezének megjelenítésével. Ezek a kézjegyek valószínűleg úgy születtek, hogy a paleolitikum embere kezét a barlang falára helyezve, a szájában tartott festéket a kezére fújta és így

rajzolta ki annak körvonalát. Ennél a mozzanathoz nem lehet letagadni a szubjektivitás megjelenését, ami az emberi tudat fontos eleme (CLOTTE 2008; WHITLEY 2009).

5. Társadalmiság – nyelvviség – történelmiség – vallás

Az agyméret növekedése a modern ember megjelenéséig együttjárt ugyan a társas, a technikai és a természetrajzi képességek növekedésével, de ezek nagymértékben függetlenek voltak egymástól. A beszéd képessége, a nyelvtan elsajátítását is ideértve, szintén ebben az időszakban fejlődhetett ki. A harmincötezer évvel ezelőtt jelentkező kulturális robbanást, amely folyamatos és felhalmozódó kulturális változásokat indított meg, a mentális modulok közötti korlátok ledőlésének tulajdoníthatjuk, amit a nyelv közvetítő szerepe válthatott ki. Ha ez az elmélet helytállóan írja le az archeológiai leletekben megfigyelhető kulturális robbanás okait, akkor az ember nyelvviségének a kialakulása döntötte le a korlátokat az elme különböző területei között, és szabadított fel ezzel bennünket az alsó őskőkor konzervativizmusából, lehetővé téve az ezután meginduló folyamatos evolúciót. E komplexitás megjelenését kiegészíthette a tagolt beszéd formájában kódolt információ átadásának és – legalább szóbeli hagyomány útján való – tárolásának lehetősége, amely a személyes tapasztalatnál összehasonlíthatatlanul gyorsabbá tette a környezetről alkotott kép megszerzését.

A kommunikációs fejlődés anatómiai hátteréül a véletlenszerű előnyös mutációval vagy tagolt beszéd fejlődésével koevolúciós folyamatban az esetleg (számunkra ismeretlen adaptációs szerepre) preformáltan megjelenő állcsúcs szolgált.

A tagolt beszéd megjelenése, és a világról alkotott analitikus kép, a múlt tapasztalatainak feldolgozása és beépítése a jövőre vonatkozó tervekbe, az egyre tökéletesedő szociális struktúra egyben a környezethez való alkalmazkodást is segítette. Az emberi elme fejlődése olyan evolúciós előnyöket biztosított, amelyek néhány konkrét esetben tetten is érhetők. Valószínűleg ilyen evolúciós esemény volt például az is, amikor *cro-magnoni* őseink kiszorították Európából a neandervölgyi embereket, mert kulturális adottságaik kedvezőbbek voltak azokénál. Ezek a *Homo sapiens*re ma jellemző, evolúciós előnyt is biztosító „emberi” tulajdonságok nyilvánvalóan nem egyszerre, hanem időben elhúzódva jelentek meg a hominidák csoportjában. Az ember evolúciós történetében a pusztán „állati” és a már kultúrával rendelkező szakaszt nem éles határvonal, hanem széles határsáv választja el.

Ismereteink szerint a vallási megnyilvánulások egyidősek az emberiséggel: egyszerre kezdődik a történelem és a vallástörténet (lásd COOLIDGE & WYNN 2018). A vallási jelenségek őstörténeti konkretizálását megnehezíti az a tény, hogy a vallás empirikus fogalmának (számtalan próbálkozás ellenére) máig nem sikerült egyetlen, általánosan elfogadott és minden lehetséges mozzanatra érvényes meghatározását adni.

Tisztában kell lennünk azzal, hogy a leletek esetlegessége és töredékessége miatt az emberré válás konkrét eseményeinek nyomozása során sok kérdés szükségképpen megválaszolatlan marad. Valószínű, hogy sok közülük a jövőben sem lesz tisztázható. Az emberré válás törzsfáját az új leletek fényében évente, sőt néha gyakrabban is módosítanunk kell: átrajzoljuk a leszármazási vonalakat, pontosítjuk a testfelépítés-rekonstrukciókat stb.

Néhány vonatkozásban azonban a felvázolt modell biztosan áll a lábán. A paleontológiai leletek például egyértelművé teszik az emberiség afrikai eredét, a biológiai eredmények pedig az emberi evolúció természetes voltát bizonyítják. A szaktudományok fejlődésével remélhetőleg egyre pontosabb képet kapunk a humán evolúció folyamatának részleteiről.

Számunkra itt most az a megbízható konklúzió az érdekes, hogy nem előzmények nélkül, de a fent leírt kulturális forradalommal keltezhetjük az emberiség történelmének és vallástörténetének kezdetét,

a történelmi ember színre lépését, a magunkénak ismert társadalmi és vallási formák keletkezését. Ha csak néhány fordulópontját szeretnénk kiemelni az emberiség kezdetektől máig vezető történelmi útjának, akkor például ezek lehetnének egyetemes mérföldkövek: a művészet és a vallás első jeleinek megjelenése Európában (35.000 évvel ezelőtt), a mezőgazdasági forradalom (10.000 évvel ezelőtt), az első városok megjelenése (5.000 évvel ezelőtt), az ipari forradalom (150 évvel ezelőtt) és a technológiai forradalom (néhány évtizede).

II. A hominizáció folyamata által felvetett filozófiai kérdések

Karl Rahner belátásait választjuk vezérfonalul, amikor az emberi jelenséget szeretnénk különböző oldalról körüljárni. Rahner szerint az emberi lét értelmezését nehezíti, hogy az három dimenzióban valósul meg. Az ember először is testi-biológiai lény. Ezt tekintettük át eddig az evolúciós paradigma eredményei felől. Az ember másik dimenzióját szellemi (*das Geistige*) vagy tudatos léte alkotja, míg végső valósága a vallás, az isteni (*das Göttliche*) szférájával érintkezik. A feszültség abban rejlik, hogy míg az ember mint organizmus az állati lét szerves folytatásának mutatkozik, addig a tudat és a vallás dimenziója olyasmis, ami az ember különbözőségét húzza alá úgy az élettelen, mint az élő anyag sajátosságaihoz képest. Gondolkodásunk állandó kísértése, hogy ezt a zavarba ejtő kettőséget felszámoljuk, és az egységes világmagyarázat érdekében eltüntessük, redukáljuk a különbségeket. Mielőtt azonban „megrövidítenénk” (OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 90) az emberi egzisztenciát, kimetszve őt azokból a dimenziókból, melyek a mérhetőségnek ellenállnak, láttassuk teljesebb valóságát.

1. Az ember tudatos, szellemi létezése

A lélek fogalma az eszmetörténetben

A lélekfogalom eredetét az emberiség ősi vallásainál kell keresnünk. Itt nincs mód a kezdetek számbavételére,¹ csupán a tudományos, ill. a filozófiai lélekfogalom eredetének vázlatos áttekintésére vállalkozunk. Az a kérdés foglalkoztat minket, hogy az egyes gondolkodóknál milyen kérdésre ad választ a lélek mint magyarázó elv bevezetése.

Az *Iliászban* a halott Patroklosz úgy jelenik meg az alvó Akhilleusznak, mint az élő szakasztott mása:

„S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett, éppen olyan volt, mint mikor élt, két szép szemé, hangja és nagy termete is; testét ugyanoly ruha fődte.”

(HOMÉROSZ 1999, XXIII. ének)

Ám mikor Akhilleusz meg akarta érinteni a holtat és „kedves kezeit vágyón nyujtotta feléje, s meg nem fogta: a lélek a föld mélyébe sziszegve füstként szállt tova” (uo.). A lélek tehát ellentmondásos valóság az archaikus költeményben. Egyszerre a személyiség hordozója és árnyszerű, megfoghatatlan pára. A görögben ugyanis ugyanaz a szó (*pszükhé*) jelent lélegzetet, leheletet, és életerőt, lelket is. A felfogás mögött a lélegzéssel fenntartott és az utolsó lélegzétvétellel „távozó” élet képzelete dereng, ám a pszükhé mint életerő általánosabb fogalom is egyben, ami minden élőhöz (növényhez, állathoz egyaránt) hozzátartozik. A mitikus lélekfelfogás körüli zavart tovább fokozza, hogy Homérosznál több kifejezés verseng egymással a lélek és az „elme” megnevezésére (*nousz, thümosz, sztéthosz* stb.),²

¹ Figyelemreméltó számvetés magyar nyelven a következő monográfia: SIMON-SZÉKELY 2015.

² A görög terminusok jelentése sorrendben: (1) ész, értelem, szellem; (2) életerő, szív, szenvedély, felindulás; (3) mell, szív.

továbbá a lélek többnyire olyan szövegekörnyezetben bukkan fel, ahol heves érzelmekről, indulatokról beszél, melyek befolyásolják állapotainkat, cselekvésünket és zsigeri jellegük miatt testileg is megnyilvánulnak (vö. STEIGER 2010, p. 134). Ez az oka, hogy Homérosz ezeket az érzelmeket lokalizálja, míg a gondolkodást vagy az érzékelést – amelyekhez nem köthetőek testi tünetek – nem helyezi el a testben (uo.).

Nem véletlen, hogy a homéroszi kifejezések s a velük felszínre került ellentmondások Platónnál is megjelennek, akinek lélekfilozófiája alighanem egyfelől a mitikus-vallási lélekképzetek racionális kritikájának, másfelől szisztematikus kifejtésének és rehabilitációjának tekinthető. Az athéni filozófus akkurátusan, módszeresen megkülönbözteti egymástól a lélek „részeit”. A megkülönböztetés alapelve, hogy ugyanaz a dolog nem képes egyidejűleg ellentétesen hatni. Márpedig érezhetek gyötrő szomjúságot, és ugyanakkor engedhetek az ész parancsának is, hogy szomjúságom ellenére ne igyak a forrásból, ha kinn a tábla: nem ivóvíz. A figyelemre méltó pszichológiai értekezés során három lélekrészt különböztet meg. Az értelmes lélekrészt, az indulatos lélekrészt és a vágyakozó lélekrészt (vö. PLATÓN 2014, 436b-445e). A „lélekrészek” vagy inkább lelki képességek elkülönítése kapcsán Platón a homéroszi terminológiát használja és lokalizálja is az egyes képességeket (fej, mell, has).

Egy korábbi művében látszólag más irányból érkező jut el a lélek lényegéhez. A lélek természetét ugyanis a „mozgással” hozza összefüggésbe:

„Minden olyan test, amelyhez kívülről járul hozzá a mozgás, lélek nélkül való; lélekkel bíró ellenben az, amelynek belülről, önmagából ered a mozgása, minthogy éppen ez a lélek természete.” (PLATÓN 2005, 245e)

Az idézet feltárja a lélekkfogalom mögött meghúzódó természetes intuíciót. Az anyagi testek mozgása determinisztikus, kauzális sorokba rendeződik. Nem önmaguk kezdeményezik tevékenységeiket, hanem „mozgásuk”, azaz változásaik külső tényezők eredője. Ezzel szemben az élőlények képesek a külső környezeti feltételektől bizonyos határok között függetlennedni, élettevékenységeik nem pusztán külső okok determinisztikus következményei, hanem maguk inicializálják, kezdeményezik a rájuk jellemző élettevékenységeket. A lélek tehát *arkhé*,³ forrás, mégpedig a rá jellemző (élet)tevékenységek forrása, metafizikai elve.

Milyen kérdés(ek)re válasz tehát a lélek Platónnál? A lélek az a struktúra az emberben, ill. az élőlényekben, amely cselekedeteik, tevékenységeik forrása, determinánsa. Az a struktúra, amely megmagyarázza, hogy X élőlény miért éppen úgy viselkedik és cselekszik, ahogy. A lélek a pszichológiai válaszon túl a vallási hagyományból érkező alapkérdésre is felel. A lélekrészek közül ugyanis az értelmes lélekrész halhatatlan, míg a másik kettő testi jellegű és nem éli túl az organizmus halálát. Ennek az az oka, hogy az értelmes lélek mozgatja és irányítja a testet – miként a kormányos a hajót –, ezért magasabb rendű annál. Mivel test és lélek viszonyáról a mozgatott és a mozgató fogalmaiban ad számot, Platón valójában két külön szubsztanciával (létezővel) magyarázza az emberi jelenséget. E szubsztancia dualizmus megfelel ugyan a hagyományos vallási elképzeléseknek, és képes elfogadhatóvá tenni, hogy a lélek – éppen különböző volta és magasabbrendűsége miatt – túlélheti a test halálát és felbomlását, ám képtelen számot adni az emberi létezés egységéről, test és lélek együttműködéséről.

Platón tanítványa, Arisztotelész, eredeti módon gondolja tovább mestere elképzeléseit. Két irányból közelít a lélek általános meghatározásához. Egyrészt a platóni belátások nyomán a lélekben a mozgás forrását látja. Az *arkhé* felől tekintve ugyanis a lélek az élőlény különféle élettevékenységeinek az elve. Ezzel megoldódnak látszik, hogy miként tanulmányozhatunk egy olyan elrejtett archét, „forrást”, mint a lélek. Mivel ugyanis forma (struktúra) és funkció (tevékenység)

³ Az *arkhé* volt a valóságnak az a *forrása*, amelyet a Szókratész előtti bölcselek kutattak. Latin fordítása a *principium* (elv) terminus.

elszakíthatatlanok egymástól, az élettevékenységek tanulmányozásával a lélek rejtett természete is feltárható. A lélek feltárásának arisztotelészi lépései tehát a következők: nézzük meg, mire irányul az élettevékenység (tárgy), majd vizsgáljuk meg magát a tevékenységet (funkció), ezzel megértjük a lélek lényegét (struktúra) is. *Lélek – tevékenység – tárgy* összetartoznak tehát:

Tárgy	Funkció	Lélek (forma / struktúra)
<i>táplálék</i>	<i>táplálkozás</i>	<i>növényi (vegetatív) lélek</i>
<i>érzékelhető testi dolog (pl. szín)</i>	<i>érzékelés</i>	<i>állati (szenzitív) lélek</i>
<i>általános fogalom</i>	<i>gondolkodás</i>	<i>eszes emberi lélek</i>

Egy másik megközelítésben Arisztotelész a lelket a fizika keretei között értelmezi, vagyis a változás szempontjából, az anyag és a forma terminusai segítségével kísérli meg leírni azt. Ha az anyag a változás kezdete, a forma pedig a végpontja (pontosabban a változás végén megjelenő új struktúra), akkor a lélek nem egyéb, mint egy fizikai változás (az élőlény keletkezésének) végeredménye. Ennek szellemében jelenti ki, hogy a lélek *a test formája vagy teljesültsége* (vö. ARISZTOTELÉSZ 2006, 412a21). Ha azonban a lélek természetes fizikai folyamatok révén jön létre az anyag lehetőségéből és annak struktúrájaként, akkor – szemben Platónnal – a test és a lélek egyetlen valóság. Nem két dolog van, egy immateriális lélek-dolog és egy anyagi test-dolog, hanem az organizmus egyetlen és egységes valóság.⁴ Így Arisztotelészt az általa bevezetett alapfogalmak hozzásegítették mestere elképzeléseinek korrekciójához.

Amint láttuk, Arisztotelész a lélek rejtett valóságát két irányból közelítette meg: egyrészt az élővilágban megfigyelhető élettevékenységeket visszavezetve jutott el azok forrásához (platóni út), másrészt az általa kidolgozott újszerű fizikai terminusokban láttatta a lelket, mint egy természetes, fizikai-testi folyamat eredményét, így sikerült az organizmus egységes valóságát érvényre juttatnia. Ám ezen a ponton váratlanul mégis egy sajátos törés következik be, mégpedig az ész elemzése kapcsán... Ameddig ugyanis a táplálkozás és érzékelés tárgyai anyagi, testi dolgok, addig a gondolkodás tárgya az általános fogalom (*univerzálé*), ami Arisztotelész felfogásában nem anyagi, nem testi valóság. A táplálkozás és az érzékelés továbbá testi funkció (az érzékelés lehetetlen volna anyagi érzékszervek nélkül), ám az ész működése, a gondolkodás, nem kötődik ilyen látványosan a testhez.⁵ Sőt a filozófus nyomatékosan megjegyzi:

„Az érzékelőképesség ugyanis nincs test nélkül, az ész ellenben elkülönült a testtől.” (ARISZTOTELÉSZ 2006, 429b6)

Ebből egyenesen következett Arisztotelész számára, hogy az ész eredetét tekintve transzcendens (nem fizikai változás révén jön létre), hiszen „kívülről jön”, természetét tekintve pedig valamiféle „isteni” valóság (lásd ARISZTOTELÉSZ 736b27-29; vö. HEGYI in SIMON-SZÉKELY 2016, pp. 36-37). Ezzel az ész kikerül a fizika látóteréből, és végső magyarázatának lehetősége a metafizikára marad.⁶

A középkor egyik mértékadó és máig ható lélek-koncepciója Aquinói Szent Tamásé, aki az arisztotelészi elveket igyekezett következetesen integrálni a keresztény létértelmezés keretei közé. Úgy vélte, hogy a vegetatív és a szenzitív struktúra természetéről való számadás megmarad a fizika keretei között, vagyis a növényi és állati lélek az anyag lehetőségéből jön létre, természetes okok hatására. Arisztotelészt követi abban is, hogy álláspontja szerint az emberi embrió átmegy a fejlődés vegetatív,

⁴ „Ezért nem kell kutatnunk, hogy egy-e a lélek és a test, ahogy azt sem kutatjuk, hogy egy-e a viasz és az alakja” (uo. 412b7).

⁵ Vö. fentebb a Homérosz kapcsán írtakat.

⁶ Arisztotelész adós maradt az emberi ész részletes metafizikai–ontológiai deskripciójával.

majd szenzitív szakaszain, mégpedig úgy, hogy amint elér egy bizonyos komplexebb szervezetségi szintet, a vegetatív struktúrát felváltja a szenzitív lélek, magára vállalva a vegetatív funkciókat is. Végül a magzat további fejlődésével, a biológiai komplexitás egy adott fázisában Isten *közvetlenül megteremti* az eszes, gondolkodó lelket, amely azután az organizmusban betölti mind a szenzitív, mind a vegetatív funkciókat is (vö. *Summa theologiae*, I. q. 188. a. 2). Tamásnak ezzel sikerül Arisztotelész tanítását összeegyeztetni a korabeli keresztény elképzelésekkel, így kiemelnie az emberi lélek keletkezését a fizika keretei közül. Mint írja:

„A gondolkodó lélek mármint, minthogy működik a test nélkül is, nem csak az anyaggal összenőve létezik. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy az anyagból jön létre, hanem inkább azt, hogy valamely külső princípiumból ered.”

(AQUINÓI TAMÁS 1993, p. 55)

Vagyis Tamásnál a következőt látjuk:

	Vegetatív és szenzitív lélek (anyagi forma)	Emberi lélek (anyagtalan forma)
Eredete	<i>Természetes okok hívják elő az anyag lehetőségéből</i>	<i>Isten közvetlen teremtő aktusa révén jön létre</i>
Tevékenysége	<i>Az anyagi világra korlátozódik</i>	<i>Valamiképp meghaladja az anyag lehetőségeit (lásd pl. megértés)</i>
Létezésének módja	<i>Kizárólag anyagban létezhet (az anyag struktúrája)</i>	<i>Speciális eredete miatt túléli az anyag pusztulását (önálló létezésre képes)</i>

Tamás tehát az emberi lélek létrejöttét emergens folyamatnak látta, mely nem magyarázható kizárólag fizikai elvekkel. Ám felfogását nem csak vallási indokok motiválták. Ugyanazt a *tárgy – funkció – struktúra* analízist folytatva, mint görög mestere, arra jutott, hogy mivel az emberi értelem képes általános fogalmak (lét, igazság stb.) és általánosan érvényes összefüggések (pl. 2+2=4) megragadására, továbbá, mivel a működéséhez nem szorul fizikai folyamatokra,⁷ létrejötte nem vezethető vissza a keletkezés és változás természetes fizikai faktoraira. E meggyőződését nem utolsó sorban az is támogatta, hogy az értelem képes felfogni saját működését, efféle reflexióra, „öntudatra” pedig semmiféle fizikai entitás nem lehet képes (vö. PASNAU 2002, p. 194).

A tudat fogalma

A tudat jelensége régi, gyökeres problémája a filozófiának. Már Arisztotelész egyértelműen ráirányítja a figyelmet az észlelés tudatos voltára (vö. ARISZTOTELÉSZ 2006, 425b11), majd később a középkor folyamán kiemelten fontossá válik a szelektív figyelem problémája, ahogy a reflexív tudat kérdése is, amelyben a középkor egyenesen a lélek anyagtalan voltának bizonyítékát látta.

Aquinói Szent Tamás egy érdekes szakaszban a valóság hierarchikus fokozatait (a létezők hierarchiáját) az alapján különbözteti meg egymástól, hogy azok miként viszonyulnak a tudat jelenségéhez. A tudatot az élet legmagasabb rendű megnyilvánulásaként mutatja be, melyben az élet legteljesebb módon bensővé válik, és új módon sajátítja el önmagát.

A tudatos létezésről legtávolabb az anorganikus világot találjuk. Ennek faktorai passzív létezők. Nem szabad kezdeményezői tevékenységeiknek, viselkedésük külső tényezők eredője. Az élet megjelenésével ez megváltozik, az élettevékenységek belülről szerveződnek, az élőlények képesek

⁷ A középkorban úgy vélték, az agy nem a gondolkodás, hanem a gondolkodáshoz szükséges képzetalkotás helye.

önmagukat „mozgatni”, a külvilág felé irányuló élettevékenységeket kezdeményezni. Tamás a növényeknél magasabb rendű állati lét jellegzetességét abban látja, hogy az állatok esetében a külvilágból induló hatások (ingerek) belsővé válnak, amennyiben képesek a külvilágot érzékelni, és belső reprezentációt (képzeteket) alkotni környezetükről. Ám az állatok esetében az élettevékenység kezdete (külvilág) és végpontja (belső reprezentáció) még nem esik egybe, mivel „egyetlen érzékelőképesség sem képes önmagára reflektálni” (*Summa contra gentiles*, IV. 11. 4). Az ember sajátosságát az állatokhoz képest az öntudatban jelöli meg. Az értelem ugyanis nem csupán egy külső tárgy ismeretével rendelkezik, hanem ismerete van magáról erről az ismeretről is, ezzel mintegy „visszatér” önmagához, „visszahajlik”, reflektálódik önmagába. Mégsem az emberi értelem mutatja az élet legmagasabb rendű megnyilvánulását, mivel az emberi öntudat sajátja, hogy esetében a „benső” (öntudat) nem lehetséges a „külső” (tárgy) nélkül, hiszen csak azáltal vagyok tudatában önmagamnak, hogy valami mást ismerek meg. A valóság különféle rétegeit feltáró reflexiós logika Isten létében kulminál, aki tökéletesen ismeri önmagát, és öntudata egybeesik minden más tudatával is, vagyis esetében a megismerést nem a külvilágbeli dolgok idézik elő, hanem éppen fordítva, öntudata hordozza minden más létező tudatát (vö. uo. IV. 11. 5).

Karl Rahner számára e szakasz szolgálta kiindulópontul ahhoz, hogy a tudat *lehetőségét* már az anyagban is feltételezze és a valóságban az anyagtól a szellem felé tartó mozgást pillantson meg (vö. OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 78; RAHNER 1991, pp. 47-57). Rahner szerint a tudat az emberi értelem tevékenységében, annak önmagához való „tökéletes visszatérésében” jelenik meg.⁸ Ameddig az érzékelés mindig valami „másnál” (*beim andern*) tartózkodik, amennyiben mindig valami külsőre irányul, és abban oldódik fel, addig az értelem éppen azáltal van jelen önmaga számára (*bei sich selber*), hogy önmagát megkülönbözteti tárgyától. Miként Tamás, úgy tehát Rahner is összekapcsolja egymással a tárgy megragadását és az öntudatot: csakis azáltal tudok arról, hogy gondolkodom, hogy éppen elgondolok valami tőlem különböző dolgot. A tárgy ugyanis (*ob-jectum* azaz szó szerint *szembe-vetett*) éppen azáltal bír „tárgyi”, „objektív” jellemzőkkel, hogy az értelem (az alany) megkülönböztette magától, mintegy „leválasztotta”, tárgyává tette azt. Megkülönböztetni azonban csak attól lehet, ami valamiképp szintén megmutatkozott, vagyis az öntudat a tárgy tudat feltétele, pontosabban öntudat és tárgy tudat egymásra vonatkoznak, egyikük sincs a másik nélkül. A gondolkodás, mely során a tudat felbukkan, a német teológus szerint *nyelvi* jelenség, kijelentések, ítéletek formáját ölti.⁹ Rahner hangsúlyozza, hogy az ember szubjektivitásával, öntudatával jelenik meg a *szabadság* a világban, hiszen az ember éppen azáltal képes szabaddá válni a környezetétől, hogy tárgyává teszi azt, így mintegy távolságot nyer attól:

„Az ember egy létezőkből álló világban van, s e létezők az ember tárgyai. Nem pusztán valamilyen 'territóriumban' él, amelyben a környezet darabja és ösztönvezérelte objektuma, hanem az embernek világa van, amely vele szemben áll, s amelyből gondolkodva és cselekedve kiemeli önmagát. [...] Nem pusztán valamilyen megismerő érintkezésben áll világának dolgaival – ahogyan azt az állatoknál is föltételezhetjük –, hanem a megismertet ítélve különválasztja magától; fizikális-biológiai életének környezetét szemben állóvá, azaz tárgyává, világává teszi. Nem csupán tapasztalja és átéli környezetét, hanem ítéletet mond róla, és csak ezáltal alkotja meg, mint 'világot'.” (RAHNER 1991, p. 64)

Rahner szerint tehát a tudat megkülönbözteti meg az embert az állattól. Az állat környezetének része. Noha érzékeli, azaz megismeri azt, képtelen magát megkülönböztetni tőle. Környezete van, de világa nincs. A világ horizontja az emberhez tartozik, és csak az öntudattal, a szabadsággal konstituálódik. Öntudat

⁸ Vagyis kizárja a tudat lehetőségét az érzékelés vonatkozásában. Álláspontját kifejezetten a fentebb bemutatott tamási szakaszhoz kapcsolja (vö. RAHNER 1957, p. 130).

⁹ A kijelentés és az öntudat viszonyát lásd RAHNER 1957, pp. 132-137.

nélkül nincs világ, amelytől az ember megkülönböztethetné magát. Azért, hogy pontosabban megragadhatjuk az emberi tudat sajátosságait, kanyarodjunk el most Rahnertől és tegyünk egy rövid kitérőt a fenomenológiai filozófia felé.¹⁰

A *fenomenológia* terminus a görög *faineszthai* (megjelenni) kifejezésből ered. Mivel a tapasztalat egy kitüntetett módja annak, ahogyan a dolgok megjelennek számunkra, az elnevezés azt jelzi, hogy ez a filozófiai iskola a tapasztalat leírását tekinti feladatának. Nem absztrakt magyarázatokra, analitikus gondolatmenetekre épít, hanem azt a módot igyekszik leírni, ahogyan a dolgok a tapasztalatban adódnak nekünk. A tudat újrafelfedezése és addig nem látott alaposságú körbejárása e múlt század elején indult filozófiai mozgalomnak köszönhető.

Képzeljünk el egy egyszerű, hétköznapi szituációt. Elöttem egy virágcserep, egy számomra ismeretlen fehér virággal. A virág élményszerűen mutatkozik meg ebben a tapasztalatban. Átélem a jelenlétét, sőt, az egész észlelés éppen élményszerű volta miatt, szinte hozzákapcsol a látványhoz, mintha e tapasztalat nem egy testbe, koponyába zárt elmében történnék, hanem teljes lényemmel ott lennék magánál a dolognál. Ennél is különösebb, hogy eközben nem csak a virág jelenik meg számomra. Pontosan tudom ugyanis, hogy éppen észlelek (és nem elképzelem a virágot vagy emlékezem arra), és tudatában vagyok azoknak a *sajátosságoknak* is, ahogyan a dolog *számomra* megjelenik: tudom, hogy fehér szirmait pirosas tónusok színezik, melyekről valójában nem is vagyok képes egzakt módon, nyelvileg számot adni, amint arról is tudomásom van, hogy miféle élményszerűség tartozik ehhez az észleléshez. Mit tár fel a példa? – Hogy a tapasztalatot (egy tárgy tapasztalatát) mindig elkíséri az öntudat is. Ennek világossága persze esetről esetre különböző lehet, ám nincsen (tárgy) tudat az öntudat valamilyen formája nélkül. Azt mondhatnánk tehát, hogy az egyetlen egységes „élménynek” vagy *tudatnak* mindig két pólusa van. Egy *tárgy-* és egy *énpólusa*. A fenomenológia legfontosabb felfedezése éppen ebben állt: tárgy (objektivitás) és én (szubjektivitás) a legszorosabban, szétválaszthatatlanul összetartoznak. Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül, és fordítva (vö. DERMOT 2005, pp. 105-106). A dolgokra vonatkozó tapasztalataimat szubjektív létmód jellemzi: a tapasztalat nem csupán egy tárgyra vonatkozik, hanem „önreferens” is, egy első szám első személyű perspektívát hordoz, amelyet nem lehet lemetszeni a tapasztalatról anélkül, hogy magát a tapasztalatot is meg ne csonkítanánk ezzel. Ha tehát a tapasztalat megjelenés, akkor a tapasztalatban mindig *valami, valaki számára, valamilyen módon* jelenik meg. Ez a sajátos, valaki számára való *adódási mód* nem váltható ki tisztán tárgyi mozzanatok megadásával. Ha éppen egy kék négyszöget észlelek, a négyszög adódási módja nem a négyszög vagy a kék mint dolog tulajdonsága. A tapasztalat szubjektív vonatkozása nem cserélhető össze az általa megjelenített dolog valamely tulajdonságával, mivel ez nem a tárgyra vonatkozik, hanem arra a sajátos *módra*, ahogy egy tárgy számomra adódik. A szubjektivitás tehát egy sajátos, *egyedi minősége* („kválé”) a tapasztalatnak, amelyet nem szabad összecserélnünk a dolgok tulajdonságaival. A kék színt objektív, kvantitatív módszerekkel megvizsgálhatom, és azt kapom, hogy az a fény egy bizonyos (450 nm) hullámhossza. Ám ezzel még semmit sem mondtam arról, hogy ez a kék szín miként jelenik meg számomra.¹¹

A mai természettudomány és tudatfilozófia számára nagy kísértés, hogy fizikalista módon értelmezze a tudat jelenségeit; egyszerűen eliminálja vagy látszattá nyilvánítsa azokat, illetve megkísérelje visszavezetni e szubjektív jellegzetességeket az anyag tulajdonságaira. Álláspontunk szerint azonban ez a reduktív stratégia nem lehetséges, mivel egyfajta kategóriahibán alapul. E tévedést R. Descartes belátásait követve kíséreljük meg bemutatni.

Descartes nagy felfedezése az ún. *cogito-elv* volt. Descartes szerint minden tudat (gondolkodás) a következő formát ölti: *én – gondolkodás – elgondolt tárgy*. Képzeljünk el, hogy egy almára gondolok.

¹⁰A fenomenológiához kitűnő bevezetőt nyújt a következő két munka: SOKOLOWSKI 2000; ZAHAVI 2003.

¹¹A kvália problémához lásd pl. MEZEI 2010, pp. 105-107. A tudat és öntudat fenomenológiai kapcsolatához lásd GALLAGHER & ZAHAVI 2008, pp. 47-49.

Milyen kategóriákkal jellemezhetem az almát mint fizikai tárgyat? Van valamilyen geometriai alakja, megmérhetem a kiterjedését, vizsgálhatom a színének hullámhosszát, ízének fizikai összetételét, azt a fizikailag zárt kauzális sort, mely révén a természetben előfordul. Ezek mind fizikai, dologi kategóriák. De nézzük a tapasztalat szubjektív oldalát! Mi jellemzi azt a módot (gondolatot) ahogyan az alma *számomra* adódik? E gondolatoknak nincs alakja, nincs kiterjedése, színe, íze. Ha a tudatfolyamban felbukkanó alma-gondolatnak van is oka, az közvetlenül nem egy fizikai dolog, hanem inkább a gondolatot formáló asszociatív vonatkozások szövete – legalábbis e gondolatról való személyes *tapasztalatom* erről tudósít.

A fizikalista ellenvetés az lenne, hogy e gondolatnak meghatározott helye van a neuronhálózatban (az agy bizonyos moduljaiban), és fizikailag zárt kauzális sémákba (pl. neuronok tüzelése) illeszthető, vagyis az alma szubjektív tapasztalata kiváltható tisztán fizikai, objektív paraméterekre való utalással. Azt feltételezni azonban, hogy a tapasztalatom *szubjektív vonatkozása* leírható tárgyi tulajdonságokkal, kategóriahiba. Olyan kategóriákba kényszeríti a tapasztalatot, melyeket más típusú (más ontológiai státuszú) dolgokból merítettünk. Olyan, mintha a négyzetgyök kettőről (amely matematikai és nem fizikai entitás) azt mondanám, hogy jellemezhető alakjával, tartamával, hatóképességével, vagy hullámhosszával.

Lélek, szellem, tudat

Nyugati kultúránkban némi zavar uralkodik a címben szereplő fogalmak használatát illetően. A „szellem” fogalmának legnagyobb hatású meghatározását a nyugati keresztény kultúrkörben Szent Ágostonnak köszönhetjük. Ágoston az emberi lelket egy irracionális (ehhez tartoznak például a vegetatív és érzékelő funkciók) és egy magasabb rendű, szellemi „részre” osztja. Ez utóbbit nevezte *mens*-nek, szellemnek. A szellemet háromféle tevékenység: a memória, a megértés és az akarat (ideértve a szeretetet is) alkotja. E három tevékenységben Ágoston a Szentháromság visszfényét pillantja meg, ezért állítja, hogy az ember a szelleme révén Isten képmása. Amikor tehát Ágoston „szellem”-ről beszél, akkor a lelket nem a maga egészében (organikus-testi funkcióival együtt) szemléli, hanem magasabb rendű funkciói, azaz *egy része* felől tekint annak valóságára, s teszi meg e részt az egész lényegének. A lélek így felfogott lényege (az, ami az embert emberré teszi) pedig Ágostonnál végső elemzésben nem más, mint az Istenhez fordulás képessége.

Rahner tulajdonképpen ennek az ágostoni hagyománynak az örököse, amikor metafizikájának középpontjába a szellem (*Geist*) jelenségét állítja. A kifejezés azonban a rahneri nyelvhasználatban át is alakul. Az értelem, akarat és szeretet végtelen létre való nyitottságát, így végső soron Istenre hangoltságát jelenti.¹²

Miután megragadtuk a lélek és szellem viszonyát, kézenfekvő a tudatra úgy gondolni, mint ami nem más, mint a szellemi tevékenységekkel élményszerűen (tapasztalatszerűen) együtt járó szubjektív vonatkozás.¹³

¹²A szellem, azaz *a határtalan létre való nyitottság* pontosabb jelentését Rahnernél csak az ember „isten” dimenziójának bemutatása után érthetjük meg. Lásd alább.

¹³Két dolgot érdemes kiemelni. A fenomenológiai elemzések világossá teszik, hogy a tudat nem azonos a reflexív tudattal. Ez utóbbi azt jelenti, hogy egy reflexív aktus révén *tárggyá* teszem magam számára valamely szellemi tevékenységem. Ahhoz azonban, hogy tárgyá tegyem, valamiképp, „névtelenül” vagy „hallgatólagosan” már tudatosnak kellett lennie. Vagyis szellemi tevékenységeinket mindig elkíséri a tudat valamilyen foka. Eszerint a tudat kizárólag a szellem (gondolkodás, emlékezet, akarat, szeretet) velejárója? Erről az dönt, hogy bizonyos primér kognitív aktusokat (például az érzékelést) tudatos tevékenységnek tekintjük-e. Ez egy vitatott kérdés, az érzékelés státuszára vonatkozó különféle filozófiai és pszichológiai megközelítések közt nincs konszenzus.

Anyag és tudat különbsége Rahnernél

Induljunk ki ismét az anyag fogalmából. Ha az anyag az, „amiből” valami kialakul, akkor az, ami a tudattal e megkülönböztetésben „szemben” áll, kettős. Hiszen az anyagon egyszerre érthetjük azt az anorganikus, primitíven szervezett valóságot, amelyből az élet, majd az evolúció eredményeként a tudat kialakult, de a tudat viszonyában anyagnak tekinthetjük állati őseinket is, akiktől szellemi, tudatos mivoltunk alapján megkülönböztetjük magunkat. Rahnernél mindkét különbség hangsúlyosan érvényre jut. Kezdjük a korábbival.

A fizikalizmussal szemben Rahner igyekszik igazolni a szellem és a tudat emergens, levezethetetlen voltát. A problematikát a kozmogenezis kapcsán már érintettük (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 147-164), és fentebb a tudat elemzése során is hoztunk érveket a lényegi különbség mellett, így itt elég egyetlen szempontot felidézni, hogy rámutassunk a fizikalizmus *reduktív kísérleteinek* nem magától értetődő voltára. Mielőtt Rahner egyáltalán hozzálátna a különbség exponálásához, előrebocsátja:

„Az, hogy a 'szellemi' mit jelent, az [...] emberi megismerés apriori adottsága, és csak ebből kiindulva határozhatjuk meg metafizikailag, hogy mit jelent tulajdonképpen az, hogy 'anyagi'.” (RAHNER 1961, p. 44)

Noha ösztönösen úgy véljük, mivel folyvást anyag vesz minket körül, már tudjuk is, hogy mit nevezünk anyagnak, a valóság az, hogy az anyag természetéhez csak nagyon áttételesen, (fizikai) elméleteken keresztül van hozzáférésünk. Ezzel szemben a tudat révén az emberi szellem működéséhez és természetéhez nem elméletek és következtetések révén jutunk el, hanem a legközvetlenebb érintkezésben vagyunk vele. De tételezzük fel, hogy a szellem és az anyag lényegi különbsége pusztán káprázat. E látszat akkor igazolódna, ha a szellem (mindig ideértve a tudatot is) jelenségét sikerülne maradéktalanul fizikai folyamatokra visszavezetni. Paradox helyzet volna... A szellemet éppen a szellem teljesítménye révén eliminálnánk, vagyis annak révén, amit éppen eliminálni igyekszünk! A vállalkozás már csak azért is kivitelezhetetlennek tűnik, mivel az, amire visszavezetünk (anyag), elméleti konstrukció, így a szellem, az emberi megismerés és tudat által már kezdetből átjárt és átformált valóság.

Ezek után tekintsük át, miben látja Rahner az ember szellemi dimenziójának különbségét az állati létezéssel szemben. A szaktudományos reflexiók kapcsán egyértelműen rámutattunk, hogy az ember testi dimenzióját vizsgálva nem találunk olyan *biológiai tényezőket*, mely az embert *lényegileg* megkülönböztetné az állatvilágtól, inkább fokozatos átalakulások jellemezőek. Az emberré válás folyamatában az átmeneti formák számosságával találkozunk. Éppen ezért – bár a jelen felől tekintve egyértelműen el tudjuk különíteni az embert legközelebbi főemlős rokonaitól – a hominizációs folyamat történetében nem találunk időben egyértelműen meghúzható határvonalat ember és állat között. A hominidák vonalán ugyanúgy érvényesül az evolúció *mozaikos volta*, mint bármely más filogenetikus ágon. Az emberre jellemző tulajdonságok (a csontozati és fogazati bélyegek, a két lábon járás, az agytérfogat növekedése, a tagolt beszédet lehető tevő állcsúcs megjelenése, stb.) időben széthúzódva jelentek meg. Mindez biológiai szempontból nem egy „határvonal” meghúzását, hanem sokkal inkább egy „határsáv” felvázolását teszi lehetővé az emberé vált főemlős és az állatvilág között.

Azonban ne feledkezzünk meg arról, hogy az emberi jelenség nem kizárólag a biológiai szférában nyilvánul meg. Az ember és állat különbségét a tudat szempontjából fentebb már érintettük. Most vizsgáljuk meg azt kifejezetten a szellem oldaláról! Rahner a szellemen az ember határtalan létre való nyitottságát érti. A szellemnek ez a határtalansága teszi lehetővé, hogy fogalmakkal rendelkezünk (hiszen a fogalom épp az az általános, amely alá korlátlan számú individuum sorolható), ez teszi lehetővé, hogy valamiképp tudunk a végtelenről és hogy rendelkezünk világgal, azaz egy olyan horizonttal, amelyben minden egyedi ismeretünk elrendezhető. E jelenségek mind-mind a szellem

valamiféle határtalanságát, korlátlanóságát tárják fel, amely egyedül az ember sajátja, ezért szellemi természetünk felől – Rahner meggyőződése szerint – e határ igenis kijelölhető: a *lényegi* különbség a *szellemi* és a *nem-szellemi* között, vagyis az emberi transzcendenciát megalapozó végtelen szellemi horizont és az olyan véges tudathorizont (*Bewusstseinshorizontes*) között található, mely elöl saját korlátai rejtve maradnak (vö. OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 88). Ez a szellemi nyitottság teszi lehetővé, hogy az ember szabadsággal rendelkezzen, és ez teszi lehetővé a vallást is (vö. uo.). Rahner éppen ezért az ember létrejöttében az evolúció során megvalósuló „önfelülmúlás”, emergencia különleges esetét látja, mely az ember megjelenésének „szellemi egyszerűségében” áll (vö. uo. p. 83).

Rahner ennek kapcsán hangsúlyozza az ember abszolút individualitását is. Ezt a kivételes individualitást, mely a szellemi létezésből ered, talán nem haszontalan röviden szemügyre vennünk, és továbbgondolnunk. Kétségkívül egyedinek nevezhetünk egy sziklapárkányt, vagy egyedi lehet ütött-kopott kerékpárunk is, hisz előfordulhat, hogy sehol nem akadunk a világban párjukra. Még inkább szembevetendő az egyediség, amely teszem azt egy csimpánzpopuláció egyes tagjait megkülönbözteti gesztusaik, szokásaik, érzelmi megnyilvánulásaik révén. Ám az ember egyedisége más természetű. A felsoroltak ugyanis az emberek közt is érvényesülnek, de az ember tudata révén ezenfelül képes „én”-ként elkülönülni mindentől és mindenki mástól. Sőt, szellemi természete lehetővé teszi, hogy szabad döntései és cselekedetei révén újra elsajátítsa, újra és újra meghatározza önmagát, és csak rá jellemző módon új formát adjon saját létezésének.

Anyag és tudat egysége

A főbb lélekkoncepciók áttekintése kapcsán bemutattuk, hogy Tamás a hagyománnyal összhangban szakadékot feltételezett a fizikai keletkezés és a lélek teremtése között. Miközben kidolgozta annak általános kereteit, miként magyarázhatjuk Teremtő és teremtmény együttes tevékenységét a fizikai, téridőbeli világban, az emberi lélek keletkezését, mint speciális esetet kiemelte a fizikai szférából. Rahner ezzel szemben felveti, miért ne rendelhetnénk az ember keletkezésének (mind a filo- és ontogenezisnek a) speciális esetét az általános elvek alá! Ha az isteni együttműködés képes számot adni arról, miként keletkezhetnek új formák az anyag lehetőségéből, miért ne magyarázhatnánk az önfelülmúlás segítségével azt az evolúciós folyamatot is, mely során az ember létrejön a bioszférában? Ezt a lehetőséget semmi sem zárja ki, nem sért teológiai princípiumokat, ahogy az evolúció folyamatában tevékeny isteni jelenlét feltételezése nem érinti a szaktudományos kutatás elveit és önállóságát sem, mivel:

„Ez az isteni tevékenység – mint arról már szóltunk – voltaképpen nem 'kategorialis', mert nem tesz olyat, amit a teremtmény ne tenne, mivel nem a teremtmény tevékenysége mellett fejt ki tevékenységét, hanem a teremtmény saját lehetőségeit meghaladó és felülmúló tevékenységét cselekszi.”

(OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 84)

Vagyis a teológia felől nézve Isten Isten marad, mivel nem válik „hézagpótló magyarázattá” (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, p. 32-33), nem lesz a téridőbeli kauzális sor egy véges, „kategorialis” tagjává. Egyszersmind a téridőbeli okok sora (az evolúció teljes folyamata) az egyes szaktudományok módszertani elveinek megfelelően tanulmányozható, mivel Rahner metodológiai elvként szögezi le, hogy amikor egy jelenség megjelenik a téridőbeli világban, ott egy téridőbeli okot is posztulálnunk kell, éppen amiatt, hogy Isten csakis immanens okokon keresztül fejt ki működését univerzumunkban (vö. OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 80).

Rahner e régi-új metafizikai keretben értelmezi az ontogenezist, amikor kijelenti:

„A szülők az egyedi és teljes ember okai, tehát lelkének is. Ám ezzel nemcsak hogy nem zárjuk ki, hanem ténylegesen megköveteljük, hogy a szülők csak annyiban lehetnek az ember okai, amennyiben az új embert az önfelülmúlásukat lehetővé tevő isteni erő révén hozzák létre, amely anélkül tartozik bensőleg tevékenységükhöz, hogy lényegük alkotóelemévé válna.” (Uo. 82)

Ha pedig ezek az elvek igazak az egyén és szülei vonatkozásában, igaznak kell lenniük az első ember(ek) és főemlős őseik, azaz a filogenezis vonatkozásában is.

Végül az anyag „közelebbi” fogalmától forduljunk „távolabbi” fogalma felé. Miután fentebb kiemeltük az anorganikus szféra és a tudat különbségét, immár arra is rámutathatunk, milyen „egység”, „folytonosság” van anyag és tudat között. Ha ugyanis egyáltalán lehetséges, hogy az anyag fejlődése elvezessen a szellem létrejöttéig, akkor az anyag voltaképpen – mint azt Rahner plasztikusan megjegyzi – „megfagyott szellem” (vö. uo.). Olyan határtalan potencialitás, amely valamiképpen már magába zárja a szellem létrejöttének lehetőségét, melyet a természetes folyamatok a transzcendentális isteni együttműködés segítségével képesek életre hívni.

2. Ember és vallás

Emberré válásunk egybeesik a vallás megjelenésével. A legősibb barlangrajzok a tudatos emberi alkotás, a művészet kifejezései, de a vallás megnyilvánulásai is egyben. Ember és vallás, az emberi tudat és az isteni tudata a lehető legszorosabban kapcsolódik össze, sőt a vallás – mivel úgy tűnik, evolúciós előnyökkel jár – mintha maga is bensőleg összefüggne az evolúció jelenségével.

Az evolúció-elmélet képes megvilágítani, hogy bizonyos kognitív képességeink miként segítették alkalmazkodásunkat a világ releváns fizikai adottságaihoz. Az azonban nagy rejtély az evolúciós pszichológia számára, hogy bizonyos vallási elképzelésekből (amelyek egyáltalán nem a világ fizikai adottságainak korrelátumai) miféle evolúciós előnyök származhatnak. Számos kísérlet történt ezzel összefüggésben arra, hogy a vallás adaptív, evolúciós előnyeit kimutassák. E lehetséges faktorok a legszélesebb skálán mozognak a vallás feszültségoldó és értelemadó szerepétől kezdve, egészen a közösségalkotó funkciójáig (MCNAMARA 2006). Számos kitűnő neurológus kísérletekkel támasztotta alá, hogy bizonyos vallási gyakorlatok (mint például a meditáció, ill. az elmélyült ima) miként járnak együtt agyunk fiziológiai változásaival (lásd pl. NEWBERG & D'AQUILI 2001), és e változások miként befolyásolják pozitív módon életminőségünket (NEWBERG & WALDMAN 2010). A mára rendkívül széleskörű evolúciós-biológiai, vallásszociológiai, valláspszichológiai, neuroteológiai vizsgálatok számos pozitív eredménnyel szolgáltak, ám óvatosságra is intenek. Jogosan mutathatunk rá például, hogy a vallási intézmények (pl. az áldozat) segítenek kiszűrni a „potyázókat”, ezzel növelve a közösségi kohéziót. De azzal, hogy rámutattunk ezekre a partikuláris tényezőkre, vajon egyszersmind már magát a vallást is megértettük? Egyáltalán: nem kellene-e *előbb* a vallás komplex jelenségét látnunk ahhoz, hogy megértsük, miféle „funkciója” lehet emberré válásunk, közösségi-kulturális létünk szempontjából? A továbbiakban röviden Karl Rahner és Mezei Balázs vallásfilozófiai belátásai nyomán kívánunk rámutatni a vallás redukálhatatlan, átfogó valóságára, emberségünket, kultúránkat meghatározó voltára.

Rahner életművének központi erőfeszítése, hogy ráirányítsa a figyelmet az emberi szellem *a priori* Istenre hangoltságára, a „vallási apriori”, a „vallási előzetes” *emberi* adottságára. A német teológus figyelmét nem az egyes pozitív vallások kötik le, hanem az a *transzcendentális* adottság, amely az emberben lehetővé teszi, hogy egyáltalán vallása legyen. Rahner azt kérdezi: mi teszi lehetővé az ember részéről azt, hogy egy végtelen lény (Isten) megszólíthassa. Egyáltalán nem magától értetődő ugyanis, hogy egy véges számára megmutatkozhat úgy a végtelen, hogy az ne veszítse el éppen

radikális másságát, végtelenségét.¹⁴ A probléma felgöngyölítéséhez – amint azt Rahner is teszi – forduljunk először ismét Tamáshoz. Tamás egyik művében a végtelen fogalmát tárgyalja, és ennek kapcsán igyekszik igazolni Isten végtelenségét:

„Az emberi intellektus, mikor valamit megért, a végtelenre lendül ki. Ezt az mutatja, hogy bármely adott véges mennyiségnél képes nagyobb is elgondolni. Azonban hiába való volna az intellektusnak ez a végtelenhez való rendeltsége, ha nem létezne valami [neki megfelelő] végtelen, megismerhető ismerettárgy (*res intelligibilis infinita*). Léteznie kell tehát valamiféle végtelen megismerhető ismerettárgynak, mely nem más, mint a legteljesebb realitás. És ezt nevezzük Istennek.” (*Summa contra Gentiles*, I. 43)

Az első mondat azt állítja, hogy a megértésünk úgy működik, hogy amikor valami véges dolgot megismer, valamiképp mindig túl is lép azon, a végtelen irányába nyílván meg. Tamás érzi, hogy egyáltalán nem magától értetődő amit állít, ezért szúr közbe egy értelmező megjegyzést. Azt, hogy minden egyes megismerésünk valamiképp a végtelenre való nyitottság terében zajlik, jól mutatja például a megszámlálható végtelen fogalma: bármely nagy számot képzeljek is el, mindig el tudok nagyobbat is gondolni. Vagy gondoljunk csak arra a sajátosan emberi, makacs megszállottságra, ahogy fajunk folyvást a végtelent fürkészi, akár a mikrovilág egyre tűnékenyebb partikuláinak tanulmányozása, akár a határtalan univerzum kutatása, vagy a végtelen matematikai fogalmának kidolgozása közben. Mindez egyszerűen lehetetlen volna az emberi szellem lényegét alkotó sajátosság nélkül, hogy ismereteit saját határtalan tágasságával mérje. Maga a fenomén jól ismert a bölcselet történetében¹⁵ és nehéz volna ellentmondás nélkül tagadni valós létezését. Később a fenomenológia e jelenséget a *horizont* fogalmának bevezetésével tette érthetőbbé. Amikor ugyanis valamit megértünk (vagy észlelek), a tárggyal mindig szükségképp együtt adott egy horizont is, amelynek összefüggéseiben belül a dolgot megragadom. Ha most kinyújtom a kezem, hogy kinyissam az ablakot, azt csak azért tehetem, mert a kilincset az egész ablak kontextusában észleltem. De az ablak az azt keretező falsíkban adódik, amely a szoba része, ez ismét a ház egészének vonatkozásában értelmeződik, és így tovább. Valójában csak azért vagyok képes egyes dolgokat megragadni, mert valamiképp holisztikusan jelen van az a kontextus, az a horizont is, amelyből a dolgok egyáltalán „kiemelkedhetnek”, kontúrokat nyerhetnek.¹⁶ Ez a horizont az ember esetében bizonyos *határtalanságot* mutat. Nem a közvetlen, általam belakott környezetemnél végződik, hanem megnyílt az egész lét, az egész valóság felé.¹⁷ De térjünk vissza az eredeti tamási gondolatmenet következő pontjához.

Tamás úgy látta, mivel ez a határtalan nyíltság az emberi szellem lényegéhez tartozik, léteznie kell annak a végtelen valóságnak is, amely e képességünknek megfelel, valahogy úgy, ahogy a látással a színek, vagy a gondolkodással a fogalmakban elgondolt dolog áll szemben. Tamás tehát a megismerő képességek és tárgyaik között világosan megragadható korrelatív összefüggést az emberi szellem végtelenre hangoltsága és Isten között is feltételezi. Nem állítja, hogy ne lehetne ellentmondásmentesen tagadni egy ilyen vonatkozás valóságát. Azt azonban határozottan kijelenti, hogy mivel ez a végtelenre hangoltság az emberi szellem lényegéhez tartozik, ha ennek nem felel meg

¹⁴Ha a véges lény (ember) oldaláról nem lehetséges, hogy számára Isten Istenként, azaz a maga radikális végtelenségében megmutatkozzék, akkor a szent bármely feltételezett megmutatkozásában valójában csupán az ember végessége tükröződnék vissza saját maga számára. A kortárs vallásfilozófiában ez a „bálvány” témája. A bálvány vallásfilozófiai problémájához lásd MARION 1982.

¹⁵Gondoljunk csak René Descartes híres harmadik elmélgedésére (DESCARTES 1994, p. 57). A probléma kortárs elemzéséhez lásd LEVINAS 1991, pp. 30-35.

¹⁶Lásd Heidegger megvilágító fenomenológiai elemzését a *világ* adottságával kapcsolatban (HEIDEGGER 1989, 15-16. §).

¹⁷Az ember szellemi horizontjának tágasságát a „végtelen” fogalma helyett inkább a „határtalan” kifejezés segítségével jellemezzük, amely segít elkerülni a félreértést, mintha aktuális, fogalmi tudásunk lehetne a végtelenről.

semmiféle valóság, akkor az emberi szellem valamiképp „hiábavaló”, értelmetlen, hisz egy látszat áldozata.¹⁸ Ez a tamási argumentum tehát voltaképpen nyitva hagyja Isten valóságos létezésének a kérdését, a hitre bízva azt. A hívő értelem ugyanis az emberi létezést megalapozó szellem végtelenre hangoltságában az „istenképesség”, a „megszólítottág”, a „teremtettség” nyomát pillantja meg, ezzel egész szellemi konstitúciónkat értelmessé, jelentőségteljessé nyilvánítja.

Karl Rahner ezeket az alapvető belátásokat állítja saját gondolkodásának középpontjába.¹⁹ A német jezsuita szerint az ember minden megismerésben a megismert dolgot egy határtalan horizonton belül ragadja meg. Az emberi megértés nem korlátozódik a létezők egy bizonyos körére, halmazára, hanem mindent tárgyává tehet, ami csak létezik, vagy akárcsak létezhet. Rahner markáns tézise szerint ez a horizont teszi lehetővé egyáltalán, hogy egy véges dolgot fogalmilag megragadhassak. A fogalmi tudás ugyanis körülhatárolt, definitív tudás. Arról rendelkezem biztos, evidens ismerettel, amit képes vagyok meghatározni, *de-finiálni, le-határolni*, minden mástól elkülöníteni. Ez a le- vagy körülhatárolás pedig csakis valami tágabb horizont felől lehetséges. Jogosan vetődhet fel bennünk a kérdés, hogy miként tudunk minderről? Ezzel a szellem valósága ismét a tudat problémájához vezet vissza minket.

Rahner akkurátusan megkülönbözteti a tudat (*Bewusstsein*) fogalmán belül a „tudottság” (*Bewusstheit*) különféle értelemait. Az ember végtelenre nyitottsága ugyanis bizonyos értelemben mindig egyfajta tudatos adottság (*Bewusstseinsgegebenheit*), amennyiben mindig együtt jár azzal a *lehetőséggel*, hogy tudatossá tehető, azaz egyfajta „tapasztalat”, ám nem tárgyi értelemben az. Nem „önmagában vett megismerési aktus, hanem egy olyan megismerési aktus mozzanata, amely adott egyedi tárgyra irányul” (RAHNER 1991, pp. 70-71). Nem ugyanolyan jellegű tehát, mint egy tárgyra vonatkozó explicit, tematikus, fogalmakban megragadott, biztos tudás (*Gewusstheit*) (vö. RAHNER 1957, p. 191). Nem is lehetne az, hiszen maga éppen az ilyen fogalmi, tematikus tudás transzcendentális feltétele. Azonban Rahner szerint bármikor képesek vagyunk tudatunk körébe vonni ezt a szellemi dinamikát, hiszen a dolgok megismerésével valamiképp e horizont is mindig együtt adott. E horizont végső kontúrjainál pedig – legalábbis Rahner szerint – valamiképp az is „megjelenik”, aki e horizont megnyílását végső soron lehetővé teszi, vagyis Isten.

Ezzel gondolatmenetünk visszatér a kezdetéhez, és egyfajta keretet kap. Rahner ugyanis az elsődleges és másodlagos okság együttműködésének paradigmáját éppen a szellem, a tudat működésében látja. Isten az elsődleges ok, aki sosem adódik a másodlagos okok (itt: a tárgyiasító emberi megértés) módján. Azonban a tárgyi ismeret valamiképp a megismerő aktusom (mint másodlagos ok) és Isten (mint transzcendentális feltétel) közös okozata, ennyiben az emberi szellem működésében valamiképp Isten folytonos tevékenységét is tetten érem.

A rahneri gondolatok megvilágítják, mi teszi lehetővé, hogy az ember számára egy végtelen valóság (Isten Istenként) feltárja magát. Ez a lehetőség ugyanis az ember oldaláról szemlélve határtalan szellemi horizontjában keresendő. A szellem nem csak azt teszi lehetővé, hogy világunk legyen – mely már önmagában is megkülönböztet minket az állat környezettudatától –, de biztosítja annak lehetőségét is, hogy Isten ne véges létezőként (dologként), hanem saját végtelensége szerint mutatkozhasson meg az ember számára, azaz vallásunk legyen. Ezzel azonban csak a vallás *lehetősége*

¹⁸Természetesen lehetséges stratégia, hogy elfogadom, hogy az emberi szellem (értelem stb.) határtalan, de egyben tagadom, hogy ennek bármi is megfelelné a „tárgyi” oldalon. Ezt az álláspontot képviselte például Kant a *Tiszta ész kritikájában*.

¹⁹Rahner több művében is bizonyítani törekszik ennek az apriori, fundamentális korrelációnak a valós voltát (lásd RAHNER 1991 pp. 72-73). Témánk szempontjából azonban nem lényeges, hogy a korreláció valóban fennáll-e, illetve, hogy a rahneri érvek meggyőzőek-e. Ezért eltekinthetünk e spekulatív probléma taglalásától. Számunkra elegendő annak kimutatása, hogy a vallás *lehetséges*, és hogy a vallás lehetősége az emberi szellem megkülönböztető jegyeit is kézzelfoghatóvá teszi.

vált előttünk világossá. A vallás *ténylegességének* és *egészségességének* megértése másfajta, a történetiség felé érzékenyebb megközelítést igényel.

Mezei Balázs a vallás reduktív megközelítéseivel szemben a vallás egészségességének leírását tűzte ki célul. A vallásban egy olyan teremtő, dinamikus folyamatot lát, amely számos mozzanata, dimenziója ellenére egységes és átfogó valóságként jelenik meg. A vallás „dinamikus totalitását” egy hasonlattal világítja meg:

„Amikor követ hajítunk a vízbe, a becsapódás nyomán körök képződnek; körszerű hullámok gyűrűznek szét a víz felszínén és a mélyében. E körök a hullámvonalakban egymástól – legalábbis a látvány szintjén – jól elhatárolhatók, miközben dinamikusan, tényleges mozgásukban összefüggnek egymással. Mindegyikük az eredeti aktus kifejeződése; s a centrumtól egyre távolodó körök fokozatosan veszítik el az eredeti aktus valóságosságát. [...] A középponttól egyre távolabb kerülő körök az eredeti aktus közvetetté válására utalnak: az eredeti aktus valóságának gyöngülésére, majd fokozatos elhalására. A vallás egyrészt maga az egész hatásösszefüggés; egy eredeti vallási tett szétterjedése a befogadó közegben. Másrészt az, ami ezt a hatást valóságosan kifejezi; ami fokozatosan szétterjed, külsővé válik, majd elhal.”

(MEZEI 2004, p. 118)

Azért, hogy e belátásokat pontosabban megértsük, szemléltessük a vallási tapasztalat egy konkrét esetén, az égő csipkebokor történetén:

„Mózes pedig apósának, Jetrónak, Midián papjának a juhait legeltette. Egyszer a juhokat a pusztán túlra terelte, és eljutott az Isten hegyéhez, a Hórebhez. Ott megjelent neki az Úr angyala tűz lángjában egy csipkebokor közepéből. [...] Amikor az Úr látta, hogy odamegy megnézni, megszólította őt Isten a csipkebokor közepéből, és ezt mondta: Mózes! Mózes! Ő pedig így felelt: Itt vagyok! Isten ekkor azt mondta: Ne jöjj közelebb! Oldd le sarudat a lábadról, mert szent föld az a hely, ahol állsz! Majd ezt mondta: Én vagyok atyádnak Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene. Ekkor Mózes eltakarta az arcát, mert félt rátekinteni az Istenre.” (Kiv 3,1-7)

A szakasz kétségkívül egy új vallás kialakulásának alapító gesztusát (eredeti vallási tett) írja le, a személyében eddig ismeretlen Isten önfeltárását, megjelenését Mózes előtt. Mivel minden megjelenésben valami (vagy valaki) *valaki számára* jelenik meg, ennek a tettnek a vallási tapasztalat felel meg a szubjektum oldalán, vagyis az a mód, ahogyan Mózes átéli ezt a megjelenést. A vallásfilozófiában széles körben elfogadott terminológiával ezt *vallási bensőnek* nevezzük. A vallási benső természete, hogy nem marad meg a maga benső, elrejtett voltában, kifejeződik, empirikusan is megnyilvánul, kisugárzik. A *vallási külsőnek* ezt a megnyilvánulását láthatjuk azokban a tettekben, melyeket Mózes az élmény hatása alatt, szinte spontán módon visz végbe: leveti saruját és a szent előtt eltakarja arcát. A „liturgia” születésének pillanata ez, az Isten színe előtt végzett szakrális cselekvés sokrétű szimbolikus gesztusainak megjelenése. De számos más figyelmet érdemlő esemény is zajlik mindeközben a háttérben. A saru levétele a tér szerkezetének átalakulását jelzi. Az a tér ugyanis, ahol megjelent a szent, elkülönül a profán tértől.²⁰ Az új térszerkezet születése a kozmosz létrejöttének, a „teremtésnek” egyfajta szimbolikus megismétlése is (vö. ELIADE 2014, pp. 24-25). Ez magyarázza, hogy a vallások központi jelentőségű szent helyeiket többnyire a világ közepének fogják fel (vö. uo. pp. 31-34). A vallás révén létrejött új tér újraszervezi a fizikai teret, annak természetes vonatkozási

²⁰A szent tér számos nyelvben megőrizte ezt a jelentést. A görögben például a *temenos* (szent liget, szent terület) a *temnó* (elkerít, elhatárol) igéből származik.

pontjai (pl. kelet–nyugat) új jelentésre, sőt egyenesen jelentőségre tesznek szert, és ezzel az ember újrendezi, elsajátítja, belakja a földet, otthonra, hazára lel benne.²¹ De a vallás dinamikus teremtő valósága nem csak a térre terjed ki, újraszervezi az időt is. A nap huszonnégy órás volta persze nem változik, de az időben kitüntetett vonatkozási pontok születnek, nem egyszer az új vallás születésével újraindul az időszámítás, az idő szakrális ciklusokba szerveződik, a napok, órák szakrális, lelki jelentéssel telnek meg.²²

A szent megjelenése ezenfelül különleges módon nyitja meg a jövőt: noha az emberi szellem tágassága lehetővé teszi a szent mint szent megmutatkozását, ez a megmutatkozás az ember oldaláról mégis mindig töredékes, ezért vár szükségképp beteljesedést a jövő felől. A vallás mindig remény, várakozás is. A jövő többé nem homogén, jelentés nélküli eljövendő napok, évek sora, hanem a szent új, teljesebb megjelenésének reménye jelentéssel ruházza fel az eljövendőt. Ám ez a remény kétségkívül a jelenen, s méginkább a múlton, a hagyományon alapszik. Nincs ugyanis vallás korábbi vallási múlt, már kialakult és a jelenben tevékeny vallási hagyomány nélkül. Az új vallás születésénél mindig egy régít találunk, amelyhez az új valamiképp viszonyul, s amely a születő újat így vagy úgy meg is határozza. Mózes apósának, a midianiták (egy korábbi vallási hagyomány) papjának juhait őrizte, ahogy Mózes új istentapasztalata a szakasz szerint atyái vallási tapasztalatának folytatásaként értelmeződik a hagyomány felől („*Én vagyok atyádnak Istene*”). A vallással kapcsolatban ez az egyik leginkább ámulatba ejtő jelenség. Egy vallás születésénél mindig régebbi vallási hagyományok bábáskodnak, ahogyan azok előtt is már mindig is létező vallásokat, rituálékat, hiedelmeket találunk. A vallás prehisztorikus jelenség: egyidős az emberrel, kezdete az emberré válás hajnalával esik egybe.

A vallás dinamikus teremtő erejének bemutatását folytathatnánk a művészet és építészet születésével (vö. ELIADE 2014, pp. 52-54), majd a vallásra vonatkozó racionális reflexió igényének felébredésével (filozófia, teológia, tudományok), a vallás egyre tágabb körökben terjedő kibontakozását végül egészen az ateizmus születéséig nyomon követhetnénk. Gondoljunk csak bele: az ateizmus lehetetlen volna a vallás előzetes adottsága nélkül. A vallásfilozófiai analízis paradox módon feltárja, hogy az ateizmus valódi „talaja” mindig is a vallás, igaz, a vallás a maga végletesen külsővé, áttételessé vált formájában. De a vallási jelenségek még a szekularizált ember életét is (aki egyszerűen nem vesz tudomást a vallásról) át- meg átszövik. Gondoljunk az élsportolók rituális mozdulataira a döntő pillanatok előtt, az utazás vagy a vizsgák előtt szorongatott kabalákra, rituálisan ismétlődő gesztusokra. A vallási külső tehát számbavehetetlenül sokféle, de a vallásnak még ez a perifériáig tovagyűrűző „hullámvonala” is az egységes vallási jelenséghez tartozik, így vagy úgy ahhoz viszonyul.²³

Reményeink szerint a leírtak láthatóvá tették a vallás példátlanul átfogó voltát, felfoghatatlan dinamizmusát, teremtő erejét. A vallás ugyanis nem egyszerűen átszövi életünket, hanem egyenesen létrehozta azt, megteremtve az emberi *világ*ot annak sajátos vonatkoztatási pontjaival (pl. idő és történelemfelfogásunk) és dimenzióival (művészetek, tudományok stb.) együtt. A vallásnak ez a mindent átfogó jellege teszi világossá, miért nincs és nem is lehet általánosan elfogadott definíció a vallásról, s hogy miért elfogadhatatlanok a vallás reduktív megközelítései, melyek nem veszik tekintetbe, hogy a vallás horizontja az ember szellemi horizontjának tágasságával esik egybe. Ez magyarázza, hogy nem tehetjük egyszerűen tárgyá, tudatunk „tartalmává” a vallást, mivel a dolog

²¹ Gondoljunk például kelet fontosságára az iszlámban.

²² Az idő átalakulásának részletes bemutatását lásd ELIADE 2014, pp. 49-82.

²³ Természetesen nem valósítja meg minden egyes pozitív vallás a vallás összes *lehetőségét* (a szekularizáció és felvilágosodás például nem része az iszlám vallási hagyománynak), de e lehetőségek mindenkor nyitva állnak az egyes vallások előtt. A pozitív vallás és a vallás mint ideális egység közti különbséget lásd MEZEI 2010, pp. 78-91.

éppen fordítva áll: a vallás „tartalmaz” minket, és máig meghatározza azokat a kategóriákat, alapfogalmakat, melyek segítségével egyáltalán gondolkodhatunk felőle.

III. Következtetések

Az ember testi–biológiai dimenziójának bemutatásakor láttuk, hogy a hominizációs folyamat történetében nem találunk pontosan meghúzható határvonalat ember és állat között: az emberre jellemző tulajdonságok (pl. az agytérfogat növekedése és a beszéd jelenlétét jelző anatómiai sajátosságok) időben széthúzódva jelentek meg. A morfológiai átmenetek sora inkább egy „határsáv” kijelölését, semmint egy egyértelmű határ meghúzását teszi lehetővé. Ha az emberre nem csupán mint biológiai lényre tekintünk, hanem azt is tekintetbe vesszük, ahogyan létezése a maga szellemi dimenziójában is megmutatkozik, a kép árnyaltabbá válik. Az emberi tudat és az emberi szellem ugyanis megkülönböztet minket az állatvilágtól, de a szellem és a tudat sajátosságához tartozik, hogy megjelenése nehezen tanulmányozható prehisztorikus őseink dologi, tárgyi kultúráján keresztül. Az ember „isteni dimenziója”, a vallás, kiutat kínál e nehézségekből. A vallás feltételezi a szellem és a tudat jelenségeit, és átfogó természete miatt a tárgyi kultúrában is szükségképp megnyilvánul. Ember voltunk kezdetei – ahogy megállapítottuk – a vallás kezdetével esnek egybe. Azonban ez sem old fel egycsapásra minden nehézséget, ugyanis éppen a vallás teljességre törekvő, átfogó jellege teszi lehetetlenné egy rá vonatkozó tudományos igényű, egyértelmű definíció megalkotását. Vajon a holtak eltemetését már önmagában vallásos cselekménynek tudhatjuk-e be? Vajon a barlang falára festett kéz, mely a művészi öntudat jele, kifejezi-e egyben az állatok fölötti mágikus hatalom igényét is? Ehhez hasonló kérdésekkel szembesülünk a kezdetek meghatározásánál. A vallás jelentősége mindazonáltal aligha kérdőjelezhető meg emberré válásunk és embervoltunk szempontjából:

„Fontoljuk csak meg: minden ismeretünk strukturális egységének logikai és kronológiai eredete a vallásban keresendő. A vallás az, amely feltárta az ember előtt a világot mint világot, amelyben az ember eleve benne él. A vallás az, amely az objektívitás meghatározható fogalmaival látta el az embert, a törvényszerűségek első leírásaival, majd az elméleti és gyakorlati tudomány megannyi eszközével. A vallás aligha törekedhet ennél kevesebbre.”

(MEZEI 2010, p. 89)

Történelem előtti ősünk, aki környezetének impulzusait, tapasztalatainak áramló sokféleségét immár egy átfogó egész, a világ összefüggésében értelmezte, ezt az új átfogó perspektívát annak köszönhetette, hogy a világot kultikus-vallási lényként már habitualizálta, elsajátította a maga számára. Világát a vallás tagolta a szent különféle térségeire, és e térségeket a vallás ösvényei kötötték össze egymással, a természet ritmusai a szent törvényeiként váltak élete részévé. Ez a közös emberi világ a társadalmi együttműködés rendkívül hatékony formáit tette lehetővé, vallási-morális törvényekkel szabályozva a kooperáció különféle lehetőségeit. A vallás tehát átfogó elvek és törvények tudatával ajándékozott meg, olyan fogalmakkal, gondolkodási stratégiákkal látott el minket, melyek idővel forradalmasították az emberi kultúrát, megalapozták a tudományokat, alig felmérhető, robbanásszerű evolúciós előnyt biztosítva fajunk számára.

IV. Irodalom – References

ARISZTOTELÉSZ: *De anima*. Magyarul megjelent (2006): *Lélekfiziológiai írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (Steiger, K. fordítását átdolg. Brunner, Á. & Bodnár, I.)

ARISZTOTELÉSZ: *De generatione animalium*.

- BAGYINSZKI, P. Á. & MÉSZÁROS L. (szerk.) (2018): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben*. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- BAGYINSZKI, P. Á. & MÉSZÁROS L. (2016): Biogenezis. Az élő és élettelen közötti határsáv problémája, *Acta Pintériana* **2**: 39–53.
- BAGYINSZKI, P. Á. & MÉSZÁROS L. (2017): Kozmogenezis. Szaktudományos és vallási szempontok a világegyetem eredetével összefüggésben, *Acta Pintériana* **3**: 71–91. doi:10.29285/actapinteriana.2017.3.71
- BURENHULT, G. et al. (szerk.) (1995): *Az első emberek. Az ember származása és őstörténete*. Officina Nova, Budapest. (ford. Kordos, L.)
- CLOTTES, J. (2008): *Cave art*. Phaidon, London – New York.
- COOLIDGE, F. L. & WYNN T. (2018²): *The Rise of Homo Sapiens. The Evolution of Modern Thinking*. Oxford UP, New York.
- CSÁNYI, V. (2000): *Az emberi természet. Humánetológia*. Vince, Budapest.
- DART, R. (1925): Australopithecus africanus the man-ape of South Africa. *Nature*, **115**: 195-199. doi:10.1038/115195a0
- DARWIN, C. (1859): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. John Murray, London.
- DARWIN, C. (1871): *The descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. John Murray, London. doi: 10.5962/bhl.title.121292
- DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest. (ford. Boros, G.)
- DUBOIS, E. (1895): *Pithecanthropus Erectus, eine menschenähnliche Übergangsform aus Java*. Landesdruckerei, Batavia.
- ELIADE, M. (2014): *A szent és a profán*. Helikon, Budapest. (ford. Berényi, G.)
- GALLAGHER, S. & ZAHAVI D. (2008): *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófia és kognitív tudományba*. Lélekben Otthon Kiadó, Budapest. (ford. Váradi, P. & Török, T.)
- GYENIS, Gy. (2001): *Humánbiológia. A hominidák evolúciója*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- HÁMORI, J. (2006): Az emberi agy fejlődésének története. *Magyar Tudomány*, **166** (12): 1453-1463.
- HEGYI, D. (2016): Ókori görögök. In: SIMON-SZÉKELY A. (szerk.): *Lélekenciklopédia*. 2. köt., Gondolat, Budapest.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Lét és idő*. Gondolat, Budapest. (ford. Vajda, M. et al.)
- HOFFMANN, D. L. et al. (2008): U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art. *Science*, **359**: 912-915. doi:10.1126/science.aap7778
- HOMÉROSZ (1999): *Iliász*. Európa, Budapest. (ford. Devecseri, G.)
- KING, W. (1864): The reputed fossil man of the Neanderthal. *Quarterly Journal of Science*, (1): 88-97.
- KORSÓS, Z. (2014): Száz éve hunyt el A. R. Wallace (1823-1913) angol természettudós, *Állattani Közlemények*, **99**(1-2): 3-14.
- LEVINAS, E. (1991): *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs. (ford. Tarnay, L.)
- LIPTÁK, P. (1980): *Embertan és emberszármazástan*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- MARION, J-L. (1982): *Dieu sans l'être*. Fayard, Paris. doi:10.3917/puf.mari.2013.01
- MCNAMARA, P. (ed.) (2006): *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. vol 1., Praeger, London.
- MEZEI, B. (2010): *Mai vallásfilozófia*. Kairosz, Budapest.

- MEZEI, B. (2004): *Vallásbölcselet*. 1. köt., Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.
- MORAN, D. (2005): *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*. Polity Press, Cambridge.
- NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG (2004): Közösség és szolgálat. Az Isten képére teremtett emberi személy. nr. 62-70 (A megismerés szolgálata és a természettudomány). In: BAGYINSZKI, Á. & MÉSZÁROS, L. (szerk.) (2018): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben*. Függlék. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, pp. 277-287.
- NEWBERG, A. & E. D'AQUILI (2001): *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books, New York.
- NEWBERG, A. & M. R. WALDMAN (2010): *How God Changes Your Brain*. Ballantine Books, New York.
- OVERHAGE, P. & K. RAHNER (1961): *Das Problem der Hominisation*. Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- PASNAU, R. (2002): *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae*. Cambridge UP, Cambridge.
- PASSINGHAM, R. E. (1988): *Az emberré vált főemlős*. Gondolat, Budapest. (ford. Garzó, T.)
- PLATÓN: *Phaidrosz*. Magyarul megjelent (2005): *Phaidrosz*. Atlantisz, Budapest. (ford. Kövendi, D. & Simon, A.)
- PLATÓN: *Politeia*. Magyarul megjelent (2014): *Állam*. Atlantisz, Budapest. (ford. Szabó, M. & Steiger, K.)
- RAHNER, K. (1991): *Az ige hallgatója*. Gondolat, Budapest. (ford. Gáspár, Cs. L.)
- RAHNER, K. (1957): *Geist in Welt*. Kösel, München.
- SIMON, R. (2008): Állat és ember az „Ábrahám vallásokban” – különös tekintettel az iszlámra. *Vallástudományi Szemle*, 4(2): 7-31.
- SIMON-SZÉKELY, A. (szerk.) (2015): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*. 1. köt., *Világvallások lélekképzetei*. L'Harmattan, Budapest.
- SOKOLOWSKI, R. (2000): *Introduction to Phenomenology*. Cambridge UP, Cambridge.
- STEIGER, K. (2010): Homérosz és a preszókratikus filozófia. In: úő: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Gondolat, Budapest.
- SZATHMÁRY, E. & MAYNARD SMITH, J. (2000): *A földi élet regénye. Az élet születésétől a nyelv kialakulásáig*. Vince, Budapest. (ford. Müller, V.)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT (1993): *Az értelem egysége*. Ikon, Budapest. (ford. Borbély, G.)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Summa contra gentiles*.
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Summa theologiae*. Magyarul megjelent (2002): *A teológia foglalatja*. Gede Testvérek, Budapest. (ford. és jegyz. Tudós-Takács, J.)
- WALLACE, A. R. (1903): *Man's place in the universe. A study of the results of scientific research in relation to the unity or plurality of worlds*. Chapman & Hall, London.
- WHITLEY, D. S. (2009): *Cave Paintings and the Human Spirit. The Origin of Creativity and Belief*. Prometheus Books, New York.
- ZAHAVI, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford UP, Stanford. doi:10.5040/9781472546876
- ZHANG, J. (2003): Evolution of the Human ASPM Gene, a Major Determinant of Brain Size. *Genetics*, 165: 2063-2070.

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.61

Elme és tudatosság a fizikai világban: egy párbeszéd margójára

Schmal Dániel

Pázmány Péter Katolikus Egyetem
schmal.daniel@btk.ppke.hu

Schmal D. (2018): Elme és tudatosság a fizikai világban: egy párbeszéd margójára. Mind and Consciousness in the Physical World. Some Notes on the Margin of a Discussion. Acta Pintériana, 5: 61-89.

Abstract: The nature of the soul – or the mind as one prefers to call it nowadays – has long been one of the central issues of the trilateral discussions between sciences, philosophy and theology. During the discussions, the attention has often been focused on the metaphysical essence of the mind, because it is commonly agreed that not all kinds of philosophical and scientific positions can be reconciled with religious expectations. Accordingly, questions such as on what grounds and to what extent might the sciences lay claim on telling the final truth about the human nature, can legitimately be posed. If one is ready to accept the authority of the natural sciences, further issues ought to be clarified about human freedom, moral agency and the soul's independence of matter. Are these possibilities admitted into a physical universe governed by strict laws of nature and causality? These issues are often channeled into one central question about the nature of the mind: is the mind a material being or an immaterial, transcendent substance? In this paper I address and, to a certain extent, criticize this central question by drawing inspiration from the contemporary philosophy of mind. In a first step, I provide an overview of the most important principles of the field, the most well-known tenets and the difficulties inherent in each one. I maintain that in light of these scientific and philosophical insights the central question cannot be answered. The negativity of this result is just apparent. It sheds some light on the causes of the failure and thereby it opens the way towards another – by my lights more promising – approach. To make a step in this direction, in the second part of my essay I review a relatively new development in the contemporary philosophy of mind, the approach called 'situated cognition'. Finally, equipped with the results of these considerations, I make a proposal as to how the central question should be modified and reformulated.

A természettudomány, a filozófia és a teológia háromoldalú párbeszédének régtől fogva kitüntetett tárgyát képezi a lélek vagy – amint manapság mondani szokás – az elme természete. A figyelem a diszkussziók során legtöbbször az elme metafizikai lényegének problémája köré összpontosul, hiszen általánosan elfogadott meggyőződés szerint a lélekkel kapcsolatos vallási szempontok nem minden filozófiai állásponttal és nem minden természettudományos eredménnyel hozhatók összhangba. Ezért van kitüntetett jelentősége az olyan kérdések tisztázásának, mint hogy a természettudományok megismerési módszere milyen jögon és milyen mértékben tarthat igényt arra, hogy kimondja az emberrel és az emberi lélekkel kapcsolatos végső igazságot. S ha elfogadjuk a természettudományok tekintélyét, tisztázandó vajon a jelenségek okainak és törvényszerűségeinek tudományos feltárása hagy-e bármiféle teret a szabad akaratnak, az erkölcsi cselekvésnek, vagy a lélek testtől független létezésének. E kérdések gyakran abban az alapvető problémában összegződnek, hogy vajon az elme

anyagi létező-e, vagy immateriális, transzcendens valóság. Az alábbiakban ez utóbbi kérdés körüljárására – s mint látni fogjuk, kritikájára – vállalkozom a kortárs elmefilozófia (*philosophy of mind*) eredményei alapján. Első lépésben a teljesség igénye nélkül felvázolom a ma is folyó viták legfontosabb szempontjait, a legismertebb álláspontokat és ezek nehézségeit. Az áttekintés eredményeként azt fogjuk látni, hogy az imént feltett központi kérdés a mai természettudományos és filozófiai ismereteink fényében megválaszolhatatlan. Ez az eredmény azonban csak látszólag negatív. Számos olyan elvi kérdést tesz ugyanis láthatóvá, amely megvilágítja a kudarc okait, és utat nyit egy másfajta – reményeim szerint termékenyebb – megközelítés felé. Ezen az úton elindulva egy második lépésben a mai elmefilozófiák egy újabb áramlatát, a szituatív megismerés elméletét szeretném bemutatni, hogy azután ennek segítségével egy harmadik lépésben kísérletet tehessek a központi kérdés újrafogalmazására.

I. Tudat és fizikai világ a kortárs elmefilozófiában

1. A tudatosság kétféle megközelítése

Az elme létezésével kapcsolatban nem szorulunk tudományos bizonyítékokra, hiszen minden bizonyítékot megelőzően mindnyájunknak közvetlen hozzáférése van a saját tudatához. Mi több, felvethető, hogy az így kapott tudás nagyobb bizonyossággal áll rendelkezésünkre, mint bármilyen természettudományos ismeret. E körülményre René Descartes (1596-1650) hívta fel igen hangsúlyosan a figyelmet a 17. század első felében, amikor arra a belátásra jutott, hogy még ha mindaz hamisnak bizonyulna is, amit a tudományok állítanak a világról, e kudarc nem veszélyeztetné a saját létezésünk bizonyosságát (vö. DESCARTES 1994, pp. 33-34). Mert bármilyen kétellyel illetünk is mindent, amit a világról tudunk, saját tudatunk (az a tény tehát, hogy gondolunk valamit, még ha netán tévedünk is), valamint ezen keresztül a saját létezésünk (ha gondolok valamit, kell hogy létezzek) megrendíthetetlen igazságként áll előttünk. Descartes e tényből azt a következtetést vonta le, hogy minden egyéb ismeretünk is csak a saját megismerőrendszerünk közvetítésével adott számunkra, így a saját elmeállapotainkkal kapcsolatos bizonyosság foka minden esetben meghaladja annak a bizonyosságát, amit a világról csak ezen a megismerőrendszeren keresztül tudunk (vö. uo. pp. 42-43). A létezésemmel kapcsolatos ösbizonyosság (*cogito ergo sum*, „gondolkodom, tehát vagyok”) megelőz minden egyéb tudást, mert amíg a világ dolgaival kapcsolatos tudásom lehet hamis, az a tény, hogy valamit tudni vélek, cáfolhatatlan. Ezért – teszi hozzá Descartes – „nyilvánvaló módon fölismerem, hogy nincs semmi, amit könnyebben vagy evidensebben észlelnék, mint az elmémet” (uo. p. 43).

A lélek természetével kapcsolatos elképzelések e bizonyosság dacára véget nem érő vita tárgyát képezik a különböző kultúrákban. Hogyan magyarázható ez a különös körülmény? Hogyan lehetséges az, hogy a tudat egyszerre van a lehető legközelebb önmagunkhoz, és mégis oly kevéssé ismert? A válasz egy része abban a tényben rejlik, hogy a tudat e közvetlen megragadása speciális figyelmet igényel. Az esetek többségében nem a saját elménket, hanem a dolgokat figyeljük. Ahhoz, hogy elménk megismerhető legyen, ki kell lépnünk a dolgokhoz fűződő hétköznapi, vagy akár tudományos viszony keretei közül.¹ Míg a tudományokat művelve legtöbbször a körülöttünk lévő világ tárgyaira

¹ Edmund Husserl (1859-1938) a descartes-i (kartezianus) hagyományhoz kapcsolódva ezért az ún. „természetes beállítódás” feladásához kapcsolja a filozófiai gondolkodás kezdetét. A természetes beállítódás alapszerkezetéhez – amely meghatározza hétköznapi gondolkodásunkat – szorosan hozzátartozik a meggyőződés, hogy megismerésünk számára adottak az elmén kívüli világ tárgyai. A természettudományok művelése alapesetben (mindaddig, amíg a megfigyelő és a megfigyelt tárgy viszonya nem problematizálódik, mint a kvantumelmélet bizonyos interpretációiban) nem kívánja meg a szakítást e természetes beállítódással. Ez bizonyos értelemben arra a pszichológiára is vonatkozik, amely reflexív ugyan, de a megfigyelt

irányul a figyelmünk (például egy sejtsoportot, egy ásványt, egy fosszilis leletet vizsgálunk), addig saját tudatunk nem állítható önmagunk elé ilyen tárgyi formában. Egyszerűen nem tudunk kilépni magunkból, hogy mint egy izolálható tárgyat vegyük szemügyre önmagunkat. Amit tenni tudunk, az legfeljebb annyi, hogy *felfigyelünk* a tudatra mint olyasvalamire, ami a megismerés feltételeként mindig is jelen volt, amikor figyelmünk valami másra – egy fizikai jelenségre, egy sejtsoporra vagy egy fosszilis leletre – irányult. E tényt akkor tudjuk észrevenni s kellőképpen értékelni, ha megváltoztatjuk a figyelmünk irányát, és szemügyre vesszük, hogy mi is történik bennünk – hogyan is megy végbe az –, amikor egy tárgyat nézünk.

Ezt az irányváltást nevezzük reflexiónak. Mit is kell tennünk ahhoz, hogy ez a megismerésmód lehetséges legyen? Figyelmünk irányának megváltoztatása nem kívánja, sőt nem is engedi meg, hogy az eredeti tárgy – például a korábban szemlélt közet – kikerüljön a látóterünkből. Csupán annyit követel meg, hogy miközben továbbra is a közetet nézzük, figyelmünk egy részével konstatáljuk, hogy *ez a folyamat zajlik bennünk: tudniillik a közetet nézzük*. A megfigyelt tárgy továbbra is jelen van tehát, ami nem meglepő, hiszen a tudatot csak működés közben figyelhetjük meg, amint éppen valamire irányul, és nem állíthatjuk magunk elé a maga tiszta formájában mint tárgy nélküli tudatot. Ugyanakkor nem könnyű „nyakon csípni” ezen a módon a tudatot. A tudat ugyanis mint a reflexió tárgya nem egészen azon a módon van jelen, ahogyan korábban reflektálatlanul létezett. Eredetileg kizárólag a tárgyra koncentráltunk, s a közet tanulmányozásába merülve szinte meg is feledkeztünk magunkról.² Most, amikor a figyelmünket már nem a közetre, hanem a közetre irányuló megfigyelésre irányítjuk, a közet továbbra is jelen van ugyan, de immár nem a figyelem középpontjában álló tárgyként.

Ez a körülmény kérdéseket vet fel a reflexió megbízhatóságával kapcsolatban. Vajon amikor megfigyelői viszonyba kerülök a saját tudatállapotaimmal, e viszonyban valóban azt ismerem meg, ami – vagy amilyen – a tudat a megfigyelés előtt volt? Vajon maga a megfigyelés nem módosítja a megfigyelt dolog természetét? Hiszen a reflexió valamilyen módon mégiscsak tárgyiasít valamit, ami eredetileg – amíg figyelmem a közet szemlélésében merült el – nem tárgyi viszonyként volt adva számomra!³ S vajon honnan tudom, hogy amit így – önmagam felé fordulva – megfigyelek, azt helyesen figyeltem-e meg? Mihez tudom viszonyítani a megfigyelés eredményét? Vajon amikor másodszor figyelem meg ugyanazt önmagamban, helyesen emlékszem-e, hogy először mit is figyeltem meg? S vajon helyesen tudom-e kifejezni azt, amit megfigyeltem?⁴

Ezek és más hasonló nehézségek a 20. század elején arra az eredményre vezettek, hogy a behaviorista pszichológia elutasította a tudatállapotok szubjektív megfigyelését mint pszichológiai módszert (vö. WATSON 1970, pp. 39-58; PLÉH 2010, pp. 345-364). Ehelyett a lélektani problémák *természettudományos* módszerekkel történő vizsgálatához tért vissza, vagyis a lelki viselkedés tapasztalati megfigyelhető, kísérletileg manipulálható jeleit – az élőlényt ért ingereket, a viselkedéses választ és a kettő közötti korrelációkat – igyekezett laboratóriumi körülmények között feltérképezni. Eközben a belső, mentális szféra létezését vagy zárójelbe helyezte, vagy egyenesen elutasította.⁵ Az 1950-es évekre azonban fokozatosan kiderült, hogy az imént vázolt megközelítés nem

lélekállapotokat a világ tárgyaihoz hasonló – tárgyként minden további nélkül jelen lévő – megfigyelési objektumoknak tekinti (vö. HUSSERL 2000, pp. 45-46).

² Ez a megfeledkezés ugyanakkor nem teljes: ha bárki megszakítja a vizsgálódásunkat, s rákérdez, mit csinálunk, azonnal készek vagyunk a válasszal, nem kell utólagos kutatásokat folytatnunk saját tevékenységünk felől.

³ „*Elég gyorsan hátra tudok-e fordulni ahhoz, hogy elcsípjem önmagam?*”

⁴ E nehézségekre különböző formában sokan felhívták a figyelmet a 20. században (lásd HUSSERL 2000, p. 46; WITTGENSTEIN 1998, § 298; GALLAGHER & ZAHAVI 2008, 3. fej.).

⁵ A módszertani korlátozás ugyanis gyakran kapcsolódott össze a meggyőződéssel, hogy a viselkedés magyarázata után „*nem marad vissza semmiféle megmagyarázhatatlan pszichikus reziduum, semmiféle tudatos*

utasítható el minden további nélkül, s az elmével kapcsolatos gondolkodásban ismét polgárjogot nyert a belső elmeállapotokkal kapcsolatos igazságok elismerése. Mert bármit gondoljunk is az említett nehézségekről, annyi mindenképpen kiolvasható az iménti vázlatból is, hogy a mentális állapotok több alapvető ponton szembeállíthatók a fizikai jelenségekkel, amelyek a tudományos megfigyelés szokásos tárgyát képezik. Ezeket a tulajdonságokat vesszük szemügyre a továbbiakban.

2. A mentális állapotok megkülönböztető jegyei

Az úgynevezett *mentális állapotokat* vagy *elmeállapotokat* manapság három ismérv segítségével szoktuk leggyakrabban meghatározni, ezek az intencionalitás, a tudatosság és a privilegizált hozzáférés (vö. TÖZSÉR 2008, pp. 12-13). Mire utalnak e kifejezések?

a) Az *intencionalitás* szó annyit jelent, hogy elmeállapotaink valamilyen tárgyra vonatkoznak: a tudat valamiről való tudat. *Kívánni, látni, hallani, akarni* vagy *remélni* mindig *valamit* szoktunk, *félni, tartani, megijedni* csak *valamitől* lehet, *sóvárogni valamire* tudunk, és így tovább. Úgy tűnik, elmeállapotainktól elválaszthatatlan az a körülmény, hogy valamiről szólnak, valamire irányulnak.⁶

b) A *tudatosság* mibenlétét mindnyájan ismerjük, de nem könnyű definiálni, ráadásul a kifejezés többértelmű. Tisztázására az alábbiakban vissza fogunk térni, itt elegendő csupán annyit megjegyezni, hogy a mentális állapotok ismertetőjegyeként értett tudatosságot *fenomenális* vagy *kvalitatív* tudatnak nevezzük. E jelzők arra utalnak, hogy a tudatos elmeállapotok alanya számára *valamilyen* az adott állapotban lenni. A szék számára nem valamilyen, amikor eltörik a lába. Az ember számára valamilyen.

c) Végül elmeállapotainkat az különbözteti meg a fizikai állapotoktól, hogy egyes szám első személyű nézőpontból adódnak, és – ettől bizonyára nem függetlenül – privilegizált hozzáféréssel rendelkezünk hozzájuk. Mit jelent ez? Míg egy fizikai tárgy mindig a nyilvános tér része, azaz a fizikai világ tényeihez elvben bárki hozzáférhet, addig a saját mentális állapotaimmal kapcsolatban olyan tekintéllyel rendelkezem, amelyre más nem tarthat számot. Én tudom, hogy mit érzek, mire gondolok az adott pillanatban stb. Olyan közvetlen ismeretségben állok ezekkel a tartalmakkal, amilyen mások számára nem lehetséges. Ez egyszersmind annyit is jelent, hogy a tudatállapotok mindig perspektívához kötöttek: *számomra* jelennek meg, azaz szubjektívek, mert abból a nézőpontból adódnak, ahol *én* helyezkedem el, s amelyet nem foglalhat el más (lásd CRANE 2001, 2. fejt.).

Vitatott, hogy ez a három ismérv hogyan viszonyul egymáshoz. Összefüggenek-e vagy függetlenek egymástól? Van-e közöttük hierarchia, s ha igen, melyik a legalapvetőbb? Feltehetőleg van közöttük

sajátosság” (LASHLEY in KARDOS 1970, p. 74). E kettősség alapján szokás módszertani és filozófiai behaviorizmusról beszélni (lásd pl. SEARLE 2008, pp. 53-54).

⁶ Az *intencionalitás* szó modern kori használata a 19. század végén Franz Brentano (1838-1917) filozófiájával vette kezdetét. Brentano e középkori eredetű terminust a pszichológiai állapotok megkülönböztető jegyeként elevenítette fel (ez az ún. Brentano-tézis). Azt állította, hogy minden egyes mentális állapothoz tartozik egy-egy meghatározott tárgy, amelyre „mentális inegzisztencia” jellemző, azaz a megfelelő tárgy *intencionális értelemben* jelen van az elmében. Mit jelent ez? Amikor például a Napra nézek, a Nap mint a vizuális tapasztalat tárgya jelen van az elmében – de természetesen nem a maga fizikai valójában, hanem olyan tárgyként, amelyre a látás *irányul, azaz intencionálisan*. (Jól látható, hogy a szó e technikai jelentése nem áll közvetlen kapcsolatban az *intenció* – szándék – hétköznapi fogalmával.) Brentanótól azután kissé eltérő értelemben vették át a kifejezést a különböző 20. századi filozófiai iskolák, elsősorban Edmund Husserl és az őt követő fenomenológiai hagyomány, valamint az angolszász filozófia. A jelen írásban az utóbbi használati módot tartom szem előtt. Az angol filozófiai nyelvben az intencionalitás szinonimájaként az „irányultság” (*directedness*) és a „valamire vonatkozás” (*aboutness*) kifejezések is meghonosodtak.

kapcsolat, hiszen amikor a tudatosságról szólva azt mondtuk: a szék számára nem valamilyen, ha eltörik a lába, ezzel éppen azt állítottuk, hogy a szék esetében nem létezik privát nézőpont, ahonnan nézve számára bármi *valamilyen* lehetne. Szubjektum híján a szék esetében nem értelmezhető a „számára” kifejezés.

További problémát jelent a tudatosság és az intencionalitás összefüggése. Vajon minden mentális állapot jellemezhető mindkét ismérvvvel? Úgy tűnik, léteznek olyan elmeállapotok, amelyek nem *valamiről* szólnak, vagyis nem intencionálisak, de tudatosak. Ilyen például a tárgy nélküli szorongás, amelyről nehéz lenne megmondani, hogy mire irányul. És megfordítva: léteznek olyan mentális folyamatok, amelyek tudattalanok ugyan, de tárgyakra irányulnak. Az alvajárók például feltehetőleg nincsenek tudatában a környezetüknek, ennek ellenére képesek tájékozódni a térben, kikerülik a tárgyakat. Vagy ide sorolható a vaklátás esete (vö. BLAKE & SEKULER 2004, p. 137), amely a primér látókéreg sérülésekor jön létre: a páciens ilyenkor nincsen tudatában annak, hogy bármit is látna a látótér egy meghatározott részén, viselkedése azonban azt bizonyítja, hogy az előtte lévő tárgy vizuális feldolgozása valamilyen szinten itt is végbemegy.⁷

Szerencsére e vitatott kérdésekben nem kell állást foglalnunk. Elég annyit megállapítanunk, hogy a mentális állapotokat e három ismertetőjegy definiálja együtt, külön-külön vagy valamilyen kombinációban. Ráadásul e három ismertetőjegy oly módon rögzíti a mentális jelenségeket, hogy egyben szembe is állítja őket a fizikai tulajdonságokkal. Amint a szék példáján láttuk, egy élettelen tárgy esetében nem feltételezzük, hogy állapotai önmagukon kívül létező dolgokra irányulnának (intencionalitás), bárminek a tudatában lennének, vagy lenne *számukra* olyasvalami, mint egy adott állapotban létezni.

3. A tudatosság kitüntetett szerepe a vitákban

A gondolkodó gépek kérdése

Az elme ismertető jegyei közül manapság elsősorban a tudatosság (b) áll a figyelem középpontjában (lásd CHALMERS 2004, pp. 3-13; CHALMERS 2005, pp. 7-18). Ez annak köszönhető, hogy a másik két ismerv számos kutató szerint visszavezethető az anyag természettudományosan kezelhető tulajdonságaira. Ha arra gondolunk például, hogy a robotok ugyancsak észlelik a környezetüket, és intelligens viselkedést produkálnak a tárgyakkal kapcsolatban, akkor jó érvek szólhatnak amellett, hogy ne tagadjuk meg tőlük az intencionalitást. Elvégre az önvezető autó éppúgy „látja”, hogy a lámpa piros (hiszen megáll előtte), és éppúgy észleli az útjába kerülő akadályokat (hiszen kikerüli őket), mint bármelyik ember.⁸ Hasonlóképpen kezelhetőnek tűnik a privát hozzáférés problémája is, hiszen – dacára annak, amint az imént a székről mondtunk – annak a nézőpontnak egy primitív formája, ami az ember esetében az egyes szám első személyhez kapcsolható, előállítható bármely fizikai vagy biológiai rendszerben, amelyik képes önmagát a környezetétől megkülönböztetni.

Az első (a) és a harmadik (c) ismérvvvel kapcsolatos optimizmust az a remény élteti, hogy az elme *naturalizálható*, azaz annak ellenére, hogy az iménti ismérvek az elmét első megközelítésben szembeállítják a természettel, a mélyebb elemzés megszüntetheti a feszültségeket, s így az elmét végül sikerül a természet integráns részeként megérteni. A neves amerikai elmefilozófus, John Searle szerint a mai elmefilozófiának egyetlen nagy kérdése van: *How do we fit in?* (vö. SEARLE 2007, p. 4; SEARLE

⁷ Természetesen kérdés, hogy ezt a fajta öntudatlan percepciót hajlandóak vagyunk-e mentális állapotnak tekinteni. Ha igen, nyilván a viszony intencionális jellegére fogunk hivatkozni, ám számos filozófus nem ismeri el, hogy tudatosság nélkül beszélhetünk valódi intencionalitásról.

⁸ Természetesen ez az „éppúgy” egy sor problémát rejt magában. Lásd erről alább Searle *kínai szoba* gondolatkísérletét.

2008, p. 109). Azaz: miként illeszkedünk mi emberek a természetbe? A mesterséges intelligencia (a továbbiakban: MI) kutatását – azon belül is az úgynevezett *erős programot* – az a meggyőződés vezérli, hogy a választ az intencionális állapotokkal rendelkező, gondolkodó MI-rendszerektől remélhetjük. De vajon állítható-e egy gépről, hogy gondolkodik? E kérdést az MI-kutatások egyik kezdeményezője, Alan Turing fogalmazta meg egy azóta híressé vált, 1950-es cikkében.⁹ Turing választ is kínált e kérdésre egy olyan teszt alakjában, amely gépek és emberi lények különböző feladatok megoldásában nyújtott teljesítményét hasonlítja össze. A teszt lényege a következő. Egy személy kérdéseket tesz fel egy komputernek és egy embernek anélkül, hogy bármelyiküket is látná. Mindkettőtől valamilyen kódolt formában kap válaszokat, például képernyőn keresztül, így pusztán a válaszok formája alapján nem tudja, hogy géptől vagy embertől érkeznek. Akkor mondjuk, hogy egy gép gondolkodik, ha átment a Turing-teszten, azaz ha a kérdező a válaszok alapján bizonyos keretek között nem tudja megállapítani, hogy géppel vagy emberi személlyel folytat-e beszélgetést.

A Turing-teszt relevanciája nem magától értetődő. Erre a körülményre hívta fel a figyelmet John Searle, aki szerint attól, hogy egy gép átmegegy a Turing-teszten, még nem intelligens a szó valódi értelmében, hiszen nem tesz egyebet, mint komputációs műveleteket végez anélkül, hogy *értene* azt, amit produkál. Searle e tézisének a *kínai szoba* című gondolat kísérlettel támasztotta alá (lásd SEARLE 1980, pp. 417-424; SEARLE 2008). Eszerint valakit bezárnak egy szobába, amelyben semmi más nem található, mint papír és toll, valamint egy könyv, amelyben utasításokat talál. A szoba falán két rés van, ezeken keresztül tud kommunikálni a külvilággal oly módon, hogy a réseken papírszeletek csúsztathatók ki és be. Tegyük fel, hogy az illető egy szót sem ért kínaiul, de képes arra, hogy amikor egy kínai jel ábráját becsúsztatják neki az egyik oldalon, odamenjen a könyvhöz, kikeresse benne a papíron látható jelet, majd az ott talált utasításnak megfelelően ráfessen egy másik jelet egy darab papírra, és kiadja a másik résen. Ha a könyv ügyesen van összeállítva, a kint álló kínaiaknak az a benyomásuk lehet, hogy aki a szobában van, kiválóan ért kínaiul. Ám intuíciónk azt súgja – s ez Searle konklúziója is –, hogy az illető semmit sem ért abból, amit csinál. Hasonló a helyzet a számítógépekkel, amelyek pusztán arra képesek, hogy szimbólumokat manipuláljanak bizonyos előre meghatározott szintaktikai szabályok szerint. Ha átmennek is a Turing-teszten, tudásuk nem a sajátjuk, hiszen nem értik, amit létrehoznak. Belső állapotaik legjobb esetben is csak utánozzák az emberi gondolkodást, de nem utalnak semmire.

Searle e gondolat kísérlete dacára általánossá vált az a meggyőződés, hogy az igazi nehézséget a tudat naturalizálásának programjával szemben nem az intencionalitás és a privát hozzáférés, hanem a tudatosság képezi. Ha elfogadjuk is, hogy a Turing-teszten átment MI-rendszerek gondolkodnak – azaz megengedjük, hogy intencionális viszonyban legyenek a külvilág tárgyaival –, még ekkor is ott van a tudatosság problémája, az a kérdés, hogy vajon mindez miért nem „sötétben” zajlik az ilyen gépekben, s hogy van-e *számukra olyan*, mint egy adott komputációs állapotban lenni (lásd CHALMERS 2004, pp. 3-13). E megközelítés az 1970-es évektől kezdődően a figyelem középpontjába állította a tudatosság kérdését. Ahhoz azonban, hogy ennek okait pontosabban lássuk, alaposabban szemügyre kell vennünk az elmefilozófiai vizsgálódások talán legfontosabb 20. századi paradigmáját, a funkcionalizmust.

⁹ Turing szerint a „képesek-e a gépek gondolkodni?” kérdés megválaszolása mindenekelőtt a *gép* és a *gondolkodás* kifejezések olyan operacionalizált meghatározását követeli, amely a gépi teljesítményt összemérhetővé teszi az emberi gondolkodással (vö. TURING 1950, p. 433). E meghatározás eszköze az az „imitációs játék”, amelyben egy ember és egy gép válaszol a feltett kérdésekre.

A funkcionalizmus

A funkcionalizmus az a meghatározó elmefilozófiai álláspont, amely a behaviorizmus meghaladásának szándékával az 1950-es évek végétől kezdődően megújította mind a pszichológiai, mind pedig a filozófiai kutatásokat (lásd HEIL 2004, pp. 139-141). Mint láttuk, a behaviorista tagadja – vagy módszertani okokból zárójelezi – a belső mentális szférát; kizárólag a receptorokra ható ingerek és a kimeneti viselkedés összefüggésére korlátozza a vizsgálatait abban a meggyőződésben, hogy ami ezek között van, az tudományos szempontból értékelhetetlen. A funkcionalizmus a behaviorista által elutasított mentális állapotok egyfajta rehabilitálása. Történetileg nézve a behaviorizmus hiányosságai – a viselkedés alaposabb magyarázatának igényei – kényszerítették ki újra azt a feltevést, hogy bizonyos organizmusok belső modelleket alakítanak ki magukban a külvilágról, azaz *szimbolikus reprezentációkat* tárolnak, s ezek manipulálásával különböző komputációs műveleteket végeznek, akár csak egy számítógép. Ezek az organizmusok egyéb jellegzetességeik mellett információfelvevő és -feldolgozó, -tároló – röviden kognitív (vagy megismerő) – rendszereknek minősülnek.

A funkcionalizmus e belső modelleket elemzi. A funkcionalista szerint az egyes mentális állapotok annak az oksági szerepnek a segítségével definiálhatók, amelyet az adott állapot egy kognitív rendszerben betölt. Mi például egy fájdalom? Ahelyett, hogy hosszas filozófiai vagy lélektani magyarázatokba bonyolódnának, a funkcionalisták pragmatikusan közelítik meg a kérdést. A fájdalom – bármi legyen is a metafizikai természete – így jellemezhető: egy a test számára ártalmas hatás azt a vágyat kelti az alanyban, hogy az ártó állapotot szüntesse meg, és ez – *caeteris paribus* – elkerülő viselkedést eredményez. A fájdalom tehát a rendszerben betöltött oksági szerepével határozható meg. Általánosítva, a funkcionalisták szerint a következő három kérdésre kell válaszolnunk ahhoz, hogy egy mentális állapotot azonosítsunk.

1. Mi okozza az adott állapotot?
2. Mit okoz az adott állapot a kognitív rendszeren belül?
3. Milyen kimeneti viselkedést okoz?

Ha e három kérdésre válaszolni tudunk, akkor mindent elmondunk, ami az adott mentális állapot szempontjából releváns. Vegyük észre, hogy ezek az adatok nem terjednek ki arra a kérdésre, hogy a szóban forgó állapot *miből van*. A funkcionalista megközelítés fontos mozzanata az a felismerés, hogy e kérdés teljesen közömbös, hiszen *a mentális állapotok mibenlétét az a szerep határozza meg, amelyet betöltenek a rendszerben*.

Világítsuk meg ezt a porlasztó vagy karburátor példájával (vö. BLOCK in HEIL 2004, p. 188). Mitől karburátor valami? A karburátor a belső égésű motorok számára a megfelelő üzemanyag–levegő arány előállítását végzi. E meghatározás tipikus funkcionalista definíció. Pusztán azt a szerepet rögzíti, amit el kell látnia valaminek ahhoz, hogy az legyen, ami: karburátor. Arról azonban e meghatározás semmit nem mond – nem is kell mondania –, hogy a szóban forgó eszköz miből készült, milyen a szerkezete stb. Készíthetjük fémből, fából, műanyagból, vagy akármi másból, amíg képes arra, hogy előállítsa a megfelelő üzemanyag–levegő arányt, addig karburátornak minősül. És hasonlóképpen: különféle technikai eljárásokat alkalmazhatunk, a lényegi kérdés ismét csak az, hogy a készülék képes-e ellátni a kívánt funkciót. Amíg erre képes, addig az alkalmazott technológia érdektelen abból a szempontból, hogy az eszköz karburátor-e.

Természetesen a technológiai különbségek vagy a gyártáshoz használt nyersanyagok más szempontból – például a gazdaságosság, a hatékonyság, a tartósság szempontjából – fontosak lehetnek, de ezek a szempontok nem érintik azt a lényegi kérdést, hogy karburátorral van-e dolgunk. Ez utóbbit kizárólag a funkció határozza meg. Hogy ez mennyire nem magától értetődő, az világossá válik, ha a karburátort egy ún. „természeti fajta”, mondjuk az arany mibenlétével hasonlítjuk össze. Az

arany definíciója szerint a 79-es elemszámú nemesfém. Az arany természetét az atommagban található protonok számával, és nem egy rendszerben betöltött szerepével rögzítjük. Az az elem, amelynek az atommagja 79 protont tartalmaz, arany, *bárhogyan viselkedjen is* (bármilyen funkciót lásson is el) egyébként. A meglepő viselkedés – mindaddig, amíg az anyag elemszáma 79 – nem ahhoz a következtetéshez vezet, hogy nem arannyal van dolgunk, hanem az arannyal kapcsolatos tudásunk felülvizsgálatára késztet. A karburátor példája ennek éppen ellenkezőjét mutatja. Ha meglepően viselkedik, azaz nem képes ellátni a szerepét, hajlamosak vagyunk azt mondani, hogy ezek szerint nem karburátor, nem pedig a karburátorral kapcsolatos tudásunkat módosítjuk.

A funkcionalizmus lényegi állítása e példák fényében így fogalmazható meg: az elmeállapotok karburátor-típusú létezők. Mivoltukat egy kognitív rendszerben játszott szerepük, és nem a metafizikai természetük rögzíti. E megközelítés forradalmi belátások forrása lett az 1960-as évektől kezdve. Először is egységes keretet biztosított a mesterséges intelligencia és a különböző – állati és emberi – elmetípusok kutatása számára. Hiszen ha azt a kérdést vizsgáljuk, hogy egy szervezet miként dolgozza fel a külvilágból érkező információt, miként szelektálja, raktározza, miként hívja azt elő, azt a további kérdést pedig zárójelbe tesszük, hogy e funkciók milyen anyagban valósulnak meg, akkor az emberi kogníciót ugyanúgy bizonyos műveletek kapcsolatrendszereként érthetjük meg, mint egy számítógépprogramot. Ahogyan egy számítógép esetében különbséget teszünk szoftver és hardver között, úgy a kognitív rendszerek esetében is különbséget tehetünk az elme lényegét alkotó funkcionális szerveződés és a fizikai hordozó között. Az természetesen korántsem magától értetődő, hogy egy komputer ugyanúgy vesz fel információt a környezetéből, s éppugyanúgy tárolja vagy hívja azt elő, mint egy biológiai szerveződés, de a teljesítmények igenis összehasonlíthatóak egymással. Ez a meggyőződés jól illeszkedik a Turing-teszt szellemiségéhez, s ez alapozta meg annak a kutatási programnak a máig tartó sikerét, amelyet *kognitív tudománynak* vagy *megismeréstudománynak* nevezünk (lásd PLÉH 2010, 21. fejt.). Ez az interdiszciplináris kutatási program az információfeldolgozással foglalkozik, ennek során egyszerre kamatoztatja a pszichológia, a biológia, a filozófia, a nyelvészet, a számítástechnika, valamint számos más humán-, természet- és társadalomtudomány eredményeit.

A kognitivizmus tehát a behaviorizmus viselkedés-központú megközelítésével szemben a mentális reprezentációk vizsgálatára helyezte a hangsúlyt. A viselkedés ugyanis a kognitivista meggyőződés szerint nem egyszerű kondicionálás, hanem annak a képnek a függvényében változik, amit az élőlény kialakít magában a környezetéről. Az élővilág egy része *megismerőrendszerként* írható le, mert az élőlények modelleket, belső reprezentációkat alakítanak ki a világról, s e reprezentációk kialakulásának, tárolásának, előhívásának módozatai önállóan vizsgálhatók. A reprezentációk olyan funkcionális egységek, amelyek a világhoz fűződő viszony egyes elemeit tárolják, s más elemekkel kapcsolatba lépve okságilag befolyásolják az élőlény viselkedését. A reprezentációk közötti összefüggés logikailag leírható szintaktikai szabályoknak engedelmeskedik.

Úgy tűnik tehát, hogy a funkcionalista elvben képes számot adni az emberi megismerőképesség teljes rendszeréről, arról, hogy az érzékszerveken keresztül érkező információ miként kódolódik biológiai regiszterbe, miként jönnek létre a megismerőrendszerben szimbólumok, ezek miként manipulálhatók, miként hívhatók elő, miként hatnak a viselkedésre és így tovább. Itt kell azonban visszakanyarodnunk a tudatosság fogalmához. Egyetlen dologról nem tud ugyanis számot adni a funkcionalizmus: hogy az általa leírt folyamatokat miért kíséri tudatosság, és miért nem zajlik mindez a „sötétben”.

A fenomenális tudatosság

Ezen a ponton nem halasztható tovább, hogy pontosítsuk a tudatosság fogalmának azt a jelentését, amelyre kritikusai szerint nem képes magyarázatot adni a megismeréstudomány. Amikor ugyanis azt kérdezzük, vajon a funkcionális folyamatok miért nem „sötétben” zajlanak, mindazt ki kell vonnunk a tudatosság fogalmából, amiről a funkcionalizmus sikeresen számot tud adni. A funkcionalista számára nem okoz nehézséget elmagyarázni, hogy a tudatos állapotok milyen oksági folyamatokon keresztül képesek belsőleg kódolni (szimbolizálni) a valóság különböző elemeit, milyen oksági kapcsolatokban állnak egymással, milyen viselkedéseket okoznak, és így tovább. Sőt a funkcionalizmus arról is magyarázatot tud adni, hogy a tudatos mentális állapotok milyen megfigyelhető különbséget okoznak a viselkedésben a nem tudatos feldolgozási folyamatokkal összehasonlítva. A tudatos folyamatok a tudattalanokkal szemben szeriális (sorba rendezett), lassú és energiaigényes folyamatok, amelyek ugyanakkor lehetővé teszik a különböző információk összekapcsolását egy egységes, koherencia-érzékeny, és számos kognitív alrendszer számára hozzáférhető regiszterben (lásd BAARS 1988/1995).¹⁰ Ezzel szemben a tudattalan kognitív folyamatok párhuzamos, gyors, de moduláris jellegük miatt zárt rendszerekben folynak, és nem érzékenyek az ellentmondásokra. Ezen a módon tehát számot tudunk adni arról, hogy *mi a tudatosság funkciója* például a tanulás során. Magyarázattal tudunk szolgálni az éber állapot, az alvás és az eszméletlenség különbségéről. Meg tudjuk magyarázni, hogy a megismerőrendszer elemei miként reprezentálják a valóságot (szemben például a tudattalan tárolással). Amikor tehát azt mondjuk, hogy a funkcionalista számára nehézséget jelent a tudat magyarázata, nem ezekre a kérdésekre gondolunk.

Miután mindezeket a funkcionálisan kezelhető elemeket – elsősorban a tudatállapotok reprezentatív és oksági funkcióit – kivontuk a tudatosság fogalmából, ami visszamaradt, az nem más, mint a tudatosság tiszta minőségi jellege. Ennek lényege abban a korábban említett megfigyelésben foglalható össze, hogy számomra mint megismerő számára egy adott mentális állapotban lenni nemcsak annyit jelent, amit az imént a funkcionalista leírás elmagyarázott – hogy ti. tájékozódni tudok a környezetemben, hogy számolni tudok az előttem álló tárgyakkal, manipulálni tudom őket, ki tudom őket kerülni stb. –, számomra mindezek az okságilag leírható tevékenységeken túl *valamilyen* e feladatokat végrehajtani, s *valamilyen* ezekben az állapotokban lenni. A tudatosság mintegy az oksági szerepeken túli maradék. A tudatállapotok e sajátosságát Thomas Nagel egy 1974-es cikke a következőképpen definiálta:

„[A]z a tény, hogy egy organizmus egyáltalán rendelkezik tudatos tapasztalattal, alapvetően azt jelenti, hogy van olyan, hogy valamilyen az illető organizmusnak lenni. [...] [E]gy organizmusnak akkor és csakis akkor vannak tudatos mentális állapotai, ha az illető organizmusnak lenni valamilyen – és pedig az organizmus számára valamilyen.

(NAGEL 2004, p. 4; kiemelés az eredetiben)

¹⁰Baars ebben látja a tudat egységének biológiai szerepét. Úgy véli, hogy a tudat létrehozásával az agy mintegy közös, *globális munkafelületet* teremt (ez az ún. *global workspace*-elmélet), amelyhez számos alrendszer járulhat hozzá információval, s amelyből számos kognitív alrendszer juthat információhoz. Mindennek elsősorban a tanulási folyamatban van szerepe, hiszen ismeretlen feladatokkal találkozva lényeges, hogy a probléma különböző aspektusait mintegy mesterségesen összefüggésbe tudjuk hozni egymással egy közös információs felület segítségével. „*De még ha nincs is egy valódi végrehajtó fórum, a feldolgozó egységek egy megosztott csoportja rászorulhat olyan központi segédeszközre, amelyen keresztül a specializált egységek kommunikálhatnak egymással. Ezt a központi információcserét nevezzük 'globális munkafelületnek', 'táblának', vagy 'hirdetőfalnak' [...]. A 'munkafelület' csupán egy olyan memória, amelyben különböző rendszerek hajthatnak végre feladatokat, a 'globális' jelző pedig arra utal, hogy azok a szimbólumok, amelyek ebben a memóriában vannak, egy sor különböző feldolgozóegység között vannak megosztva.*” (BAARS, 1988/1995, p. 87)

Ahhoz, hogy a funkcionalizmust bíráló kritikákat helyesen értsük, a tudatosságnak erre a fogalmára van szükségünk, hiszen – mint láttuk – a tudatnak léteznek olyan fogalmai, amelyek jól kezelhetők a funkcionalista elképzeléseken belül.¹¹ A tudatosságnak ezt a formáját *fenomenális* tudatosságnak nevezzük. A *fenomenális* jelző itt csupán annyit jelent, hogy amikor valaminek tudatában vagyok, az nekem *valamilyen*. A látásról például elmondható, hogy a szem optikai receptoráiban *ilyen és ilyen* elektrokémiai változások kezdődnek az elektromágneses spektrum egy meghatározott tartományába eső inger hatására, majd ezt az idegrendszer *így és így* dolgozza fel bioelektromos ingerületté, azután ez *ilyen és ilyen* neurális pályákon jut el az elsődleges, másodlagos látókéregbe... stb. – ez a történet azonban semmit sem mond arról, hogy nekem *milyen átélnem* a folyamatot. Ez a „milyen nekem átélnem” szemmel láthatólag olyan többlet az oksági történésekhez képest, amellyel a fizikai jelenségek nem rendelkeznek. Amikor egy pusztán fizikai jelenséget magyarázok, a dolog lényege szempontjából irreleváns, hogy számomra milyennek tűnik. Ezért a hő fogalma például jól magyarázható termodinamikai fogalmakkal, s az a szubjektív kérdés, hogy nekem *milyen*, amikor melegen van, semmit sem ad hozzá a fizikai jelenség magyarázatához. De amikor a magyarázandó éppen egy *érzés*, akkor nehéz volna azzal érvelni, hogy ennek természetét tekintve irreleváns, hogy az alany miként éli át (lásd NAGEL 2004, pp. 8-9).

A látás imént felidézett fiziológiai magyarázata tehát nem meríti ki mindazt, ami a látás, ehhez ugyanis az is hozzátartozik, hogy az adott organizmus számára – akiben a megfelelő fizikai-biológiai folyamatok végbemennek – látni milyen. Thomas Nagel példájával élve: ha a tudomány egyszer abban a helyzetben lesz is, hogy *mindent* tudni fog a denevérek életéről – pontosan ismerni fogjuk az idegrendszerük működésének minden kis részletét, az ekholokációs észlelés valamennyi sajátosságát – , egy dolgot akkor sem fogunk tudni, hogy ti. *milyen denevérnek lenni*. Márpedig – érvel Nagel – ez a tapasztalat (maga az a tény, hogy az élő rendszerek egy része tapasztalattal rendelkezik, azaz számukra az élettelen dolgokkal ellentétben a világban lenni *valamilyen*) világunk magyarázatot igénylő ténye. Olyan „üledék”, amely akkor marad vissza, ha minden okságilag magyarázható tényezőt lepároltunk a tapasztalatból. A *fenomenális* jelző tehát a tudatosság e kvalitatív elemére, a tudatos tapasztalatok milyenségére utal. Egy latin eredetű műszóval a mentális állapotok e sajátosságát *kválénak* (többes számban: *kvália*) is szoktuk nevezni.

A magyarázati rés

A fenomenális tudatosság problémája arra a szakadékra mutat rá, amely az elme objektív, fizikai megértése és a tudatosság szubjektív élménye között húzódik. Ennek kapcsán szoktunk *magyarázati résről* vagy *szakadékról* (*explanatory gap*) beszélni. Bármilyen káprázatos eredményeket ért is el az agykutatás az elmúlt száz évben, mégsem világos, miképpen tudnak elektrokémiai folyamatok tudatos élményeket létrehozni a szó imént definiált, kvalitatív értelmében. Ha egy idegtudós a lehető legaprólékosabb elemzést végzi az idegrendszeren, s különböző agyi képzőanyagok eljárásszerű alkalmazva lokalizálja a tüzelési mintázatokat, az ingerületátvivő anyagok terjedését, akkor számot fog tudni adni a funkcionális működésről (hogy miként kódolódik a kívülről jövő hatás, hogyan befolyásolja a viselkedést stb.), ám mindezek alapján képtelen lesz megmondani, hogy *milyen lehet átélni* a nekik megfelelő tudatállapotot. És megfordítva, egyes szám első személyű nézőpontból elemezve a tudatos tapasztalat élményét, sohasem lesz fogalmunk arról, hogy milyen idegrendszeri

¹¹A tudatosság különböző fajtáinak megkülönböztetéséhez kiváló bevezetést kínál BLOCK in CHALMERS 1995/2002, pp. 206-218 (amely egyszersmind a ma legelterjedtebbnek tekinthető terminológiát is megalapozta); valamint KRIEGEL in ZELAZO; MOSCOVITCH & THOMSON 2007, pp. 35-66.

folyamatok felelnek meg ezeknek az agyban. Bármelyik irányból induljunk is el, egy szakadék egyik partjára jutunk.¹²

Mindez nem teszi lehetővé, hogy *valamiféle* összefüggést teremtsünk a két oldal között. Megfigyelhetjük például a fenomenális tudat jellegét, s közben fMRI-vel mérhetjük az agyi folyamatokat. Ennek segítségével megalkothatunk egy olyan „szótárt”, amely rendszeres összefüggést teremt a szubjektív tapasztalat és az objektív tények egy-egy előfordulása között. Ám ennek segítségével pusztán a szubjektív és objektív tények együttjárását – azaz korrelációit – tudjuk rögzíteni, miközben továbbra sem értjük, hogy bizonyos idegrendszeri folyamatoknak miért *kell* bizonyos tapasztalati élményekkel együttjárniuk. A magyarázat szempontjából a kettő között továbbra is szakadék húzódik.

A korreláció (bizonyos jelenségek rendszeres együttjárása) nem kauzalitás. Ezt a tényt használják ki a funkcionalizmus legismertebb kritikái. Ezek rendre arra mutatnak rá, hogy az elme funkcionális magyarázata semmit nem mond arról a *milyenségről*, amely a szubjektív tapasztalat sajátja. Arra az elméleti lehetőségre építenek, hogy ugyanaz a funkcionális rendszer *különböző* kvalitatív tudatossággal párosulva vagy akár mindenféle kvalitatív tudat nélkül is elgondolható, így a funkció a kvalitatív jellegre nem ad magyarázatot. A három leghíresebb gondolat kísérlet ezzel kapcsolatban a következő:

- a) Az *invertált spektrum problémája*. Képzeljünk el két, funkcionálisan azonos megismerőrendszert, két elmét, amelyekben a piros és a zöld színnel kapcsolatos fenomenális tudat – tehát csakis a színészleléshez tartozó szubjektív élmény – fel van cserélve. Mit jelent ez? A két színnek megfelelő fizikai és biológiai folyamatok mindkét esetben azonosak, csak épp az ezekhez kapcsolódó kvalék tekintetében mutatkozik eltérés. Az egyik alany olyannak fogja látni a pirosat, mint a másik alany a zöldet és megfordítva. Kiderülhet ez valaha? Aligha, hiszen az illető is ugyanúgy tanulta meg a szavakat, mint mi, ő is azt fogja *zöldnek* nevezni, ami alul található a közlekedési lámpán, és *pirosnak* azt, ami felül. Ő is akkor fog megállni, ha a felső világít, s elindulni, ha az alsó. Az illető kognitív rendszere tehát funkcionálisan azonos a miénkkel, csak kvalitatíve különbözik, ám ez semmilyen oksági szituációban nem derülhet ki. Lehetséges ez? A funkcionalista semmit sem tud mondani, ami ezt kizárja, ez azonban annyit jelent, hogy létezik az elmeállapotoknak egy olyan lényeges eleme (a fenomenális tudatosság), amely teljesen kívül marad a funkcionalista magyarázat körén.
- b) A Kína-agy (*China brain*) gondolat kísérlete (lásd BLOCK 1978, pp. 261-325). Képzeljünk el, hogy Kína több mint egymilliárd lakóját walkie-talkie vagy mobiltelefon segítségével úgy kötjük össze, hogy a hívások mintázata megegyezzen egy idegsejtcsoport tüzelési mintázatával. Ha az utóbbihoz tartozik egy kvalé (pl. egy fájdalomérzet vagy a kék szín érzete), vajon kapcsolódik-e *Kína teljes lakosságához* is? Az intuíciónk azt súgja, hogy a dolog képtelenség: hogyan is érezhetne Kína teljes lakossága fájdalmat vagy láthatna kék színt? (Vigyázzunk, nem az egyes emberek, hiszen az agykéregnek sem az egyes sejtjei látnak!) Ám a funkcionalizmus szerint a két rendszer funkcionálisan egyenértékű, vagyis azonos mentális állapotban van. A funkcionalizmus tehát nem lehet helyes, mert ellentmond annak a természetes intuíciónak, hogy a két állapot nem ekvivalens egymással: a neuronok tüzelése fenomenális tudatossággal jár együtt, míg a mobiltelefon-hívásokat nem kíséri tudatosság.
- c) A *zombi-érv*. Gondoljunk el egy zombit, aki sejtről sejtre megegyezik egy emberi személlyel, azaz az illető funkcionális hasonmása. Ám ha a funkcionalizmus helytálló, akkor ugyanez a

¹²És megfordítva, egyes szám első személyű nézőpontból elemezve a tudatos tapasztalat élményét, sohasem lesz fogalmunk arról, hogy milyen idegrendszeri folyamatok felelnek meg ezeknek az agyban. Bármelyik irányból induljunk is el, egy szakadék egyik partjára jutunk.

fiktív lény mentális hasonmás is kell hogy legyen, hiszen a két rendszer okságilag ekvivalens (emlékszünk, a mentális állapotokat az oksági szerepükkel definiálta a funkcionista). A zombit azonban az különbözteti meg az embertől, hogy nincsenek tudatállapotai. De vajon lehetséges-e ilyen? Lehetséges-e, hogy ugyanazt a funkcionális működést az egyik rendszerben kíséri fenomenális tudat, míg a másikban nem? Úgy tűnik, e *logikai* lehetőség nem zárható ki. Márpedig ha a funkcionista nem zárhatja ki egy ilyen „filozófiai zombi” létezését, akkor ismét sikerült kimutatnunk, hogy a funkcionizmus tarthatatlan, mert nem érzékeny a zombi és a tudatos elme különbségére. Nem ad tehát teljes leírást az elméről, mert nem tud elszámolni a kvalitatív tudatosság fogalmával (lásd CHALMERS 1996, 3. fej.).

E példák alapján jól látható, hogy az elmúlt fél évszázadban miért a fenomenális tudat problémája került az elmefilozófiai diszkussziók középpontjába. Ha a funkcionizmus arra tett kísérletet, hogy egy közös, naturalista keretben értse meg az emberi és az állati kogníció, valamint a MI különböző problémáit, az elme különböző ismérvei közül a fenomenális tudat áll ellen legvilágosabban e törekvéseknek.

4. Mi következik a magyarázati rés létezéséből a tudatra nézve?

Eliminativizmus, azonosságelmélet

A magyarázati rés problémája lehetetlenné teszi a tudatosság fizikai redukcióját. Számos gondolkodó ebből arra a következtetésre jutott, hogy a tudat *nem fizikai jelenség* – még akkor sem, ha mindig együtt jár dinamikus agyi folyamatokkal, s így bizonyos értelemben függeni látszik a testtől. Ezt az álláspontot *szubsztancia-dualizmusnak* nevezzük. E kifejezés arra utal, hogy az embert két külön típusú, s egymástól elvileg független létező (szubsztancia) alkotja: a test, amelyik anyagi természetű, és az elme, amely anyagtalan. Ami a testi és mentális jelenségek állandó együttjárását illeti, már az ókorban megfigyelték, hogy a fej bizonyos sérülései kognitív képességek kiesésével vagy zavaraival járnak. Ez azonban nem mond ellent a dualizmusnak, annak a meggyőződésnek, hogy a mentális nem redukálható a fizikaira, s a fizikai és a mentális tulajdonságok *kategoriálisan* különböznek egymástól. A dualista szerint a kategoriális különbség az együttjárás dacára arra utal, hogy a fizikai és a mentális nem azonos egymással.

Ugyanakkor ez a következtetés nem az egyedül lehetséges kiút a magyarázati rés okozta problémából. Számos filozófus és természettudós együtt tud élni a magyarázati rés jelenségével, s a legkevésbé sem tekinti olyan ténynek, amely az elme anyagtalan természetét bizonyítaná. A dualizmus legnépszerűbb kortárs alternatívája e tudósok körében az úgynevezett *fizikalizmus*. A fizikalista szerint minden, ami létezik, anyagi vagy – pontosabban – fizikai természetű (e pontosításra azért van szükség, mert a korábbi materializmussal szemben a mai fizikalista számos olyan magyarázó elvet elismer, amely a szó szigorú értelmében nem anyagi jellegű, ilyen pl. az energia). E megközelítés szellemében a magyarázati rés problémájára az egyik lehetséges magyarázatot az *eliminativizmusnak* nevezett fizikalista álláspont szolgáltatja. Az eliminativista szerint a magyarázati rés szubjektív oldalán megfigyelt jelenségek illúziók. Pusztán abból a tényből fakadnak, hogy egy sajátos pozícióból férünk hozzá a mentális jelenségekhez, ezért azok a mentalista (pszichológiai) kifejezések, amelyek ehhez a nézőponthoz kötődnek, a tudomány haladásával lassacskán „kiküszöbölhetőek” lesznek (innen az *eliminativizmus* elnevezés) a világ egy pontosabb leírásának a szótárából. Gondoljunk például az emlékezet jelenségére. A mindennapi életben mindnyájan tudunk arról, mit jelent emlékezni, mára azonban a kognitív kutatások részletes képet adtak azokról az idegrendszeri folyamatokról, amelyek lehetővé teszik az információ tárolását és előhívását az élőlényekben. Ennek során világossá vált, hogy amit mi emlékezetnek hívunk, az bonyolult alrendszerek, tárolási és előhívási mechanizmusok

sokfélesége az agyban. Nem létezik tehát olyan, hogy „az” emlékezet. Modulok sokasága létezik, s ezeknek a moduláris folyamatoknak a tudományos leírása végül feleslegessé teszi az emlékezet hétköznapi fogalmát.

Amikor az eliminativisták azt állítják, hogy a mentális fogalmak feleslegesek, ezen nem azt értik, hogy a szóban forgó jelenségek leírhatók egy egzaktabb tudományos nyelven, hanem azt, hogy a kognitív folyamatok e pontosabb leírása *kiküszöböli* e fogalmakat, hiszen meg tudja mutatni, hogy milyen heterogén működések sokasága teszi lehetővé azt a viselkedést, amit a hétköznapi ember az *emlékezet* szóval igyekszik visszaadni. Olyan tehát, hogy emlékezet, nem létezik – ez a szó éppúgy nem szerepel majd a tudományok egy teljesebb leírásában, mint ahogyan a *flogisztion* fogalma is eltűnt a modern kémia megjelenésével, vagy ahogyan a *boszorkányság* fogalma sem szerepel a modern pszichológia szótárában. Ezek a fogalmak nem redukció tárgyává váltak, azaz nem azt sikerült megmutatni, hogy amit régen *flogisztion*nak neveztek, az *valójában nem más mint...*, hanem az derült ki, hogy olyasmi, amit Stahl és követői a 18. század első felében *flogisztion*nak hívtak, *egyáltalán nem létezik* a dolgok végső leltárában. Az eliminativista hasonló értelemben igyekszik kiküszöbölni a magyarázati rés szubjektív oldalán található tudati jelenségeket. E megközelítés ugyanakkor abba a nehézségbe ütközik, hogy míg az említett példák valamilyen elméleti konstrukció eliminálásáról szólnak, addig a tudattal kapcsolatos szubjektív tapasztalatunk – mint láttuk – nem elméleti konstrukció, hanem nehezen tagadható elemi adottság.

Ígéretesebb választ kínál a fizikalizmus egy másik formája, az *azonosságelmélet*, amely a mentális állapotokat azonosítja fizikai állapotokkal. Az azonosságelmélet legizgalmasabb formáit ma azok az elméletek jelentik, amelyek azonosítják ugyan a mentális és a fizikai, de mégsem próbálják az előbbiket az utóbbiakra visszavezetni. Ezek az elméletek tehát – mint említettük – együtt tudnak élni a magyarázati rés tényével. Ezt a lehetőséget a *nem redukzív azonosságelmélet* vagy *nem redukzív fizikalizmus* képviseli, amely manapság az egyik legnépszerűbb elmefilozófiai álláspont. A nem redukzív fizikalizmus tézise szerint minden egyes mentális állapot azonos a központi idegrendszer egy fizikai állapotával. Ami miatt e megközelítés el tud számolni a magyarázati rés problémájával, az épp az elmélet nem redukzív jellege. Ez annyit jelent, hogy az említett azonosságot a szóban forgó fizikalisták nem tekintik magyarázó jellegűnek, azaz nem azt állítják, hogy a mentális tulajdonságok levezethetők a fizikai tulajdonságokból. Ellenkezőleg, a nem redukzív fizikalista úgy véli, hogy a mentális jelleg az anyag önálló, más fizikai ismérvekre visszavezethetetlen tulajdonsága.

A redukció elutasítása manapság nem csupán a magyarázati rés, hanem a *többszörös megvalósíthatóság* (*multiple realizability*) problémája miatt is népszerű. Mit jelent a többszörös megvalósíthatóság? Láttuk, hogy a funkcionalisták szerint egy mentális állapot azonossága szempontjából irreleváns, hogy az állapot „miből van”, vagy „miben valósult meg”, csak az számít, hogy mi okozta, s mire szolgál. Ugyanaz a mentális állapot tehát többféle hordozóban is realizálódhat. Ahogyan a karburátor többféle anyagból készíthető, úgy például egy elemi következtetés is, amit gondolkodás közben végzünk, *ugyanaz a mentális folyamat*, akár szén alapú vegyületben, akár (megint csak például) szilikonchipekben valósul meg. De a biológiai sokféleséggel és a neurális plaszticitással kapcsolatos kutatási eredmények is azt sugallják, hogy egy adott mentális állapot típus, például a fájdalom, különböző idegi környezetekben realizálódhat. Lehetséges, hogy *ugyanazt* a funkciót, amelyet az egyik élőlényben egy adott fajta neurális szerveződés valósít meg, egy másik fajban egy ettől eltérő szerveződés realizálja. Sőt, bizonyos korlátok között akár ugyanabban az agyban is különböző kérgi területek vehetik át egy adott funkció kiszolgálását az eredeti sérülése után. E megfigyelések alapján szokás arról beszélni, hogy egy funkcionális állapot különböző hordozókban

is megvalósulhat, azaz *többszörösen megvalósítható*.¹³

E körülmény több szempontból is figyelemreméltó. Egyrészt lehetetlenné teszi a redukciót, hiszen ha azt látjuk, hogy ugyanaz a mentális állapotípus hol x , hol y , hol pedig z fizikai hordozóhoz kapcsolódik, akkor egy mentális állapot ismeretében semmit sem fogunk tudni a mögöttes fizikai hordozóról. A nem reduktív fizikalista elfogadja ezt az elvet. Ezért pusztán annyit köt ki, hogy *minden egyes mentális állapotpéldány azonos egy fizikai állapotpéldánnyal*, de hogy melyikkel, azt nem szabja meg. Másrészt továbbra is fizikalista elméletéről van szó: nincsenek önállóan lebegő mentális állapotok, amelyek függetlenek az anyagtól. Minden egyes mentális állapot azonos egy fizikai állapottal, de hogy melyikkel, és milyen típusúval, az nem határozható meg reduktív módon. E megközelítést *példányazonosság-elméletnek* is szokás nevezni.

Ráépülés

Láttuk, de érdemes újra hangsúlyozni, hogy a többszörös megvalósíthatóság elvének fizikai elfogadása jól illeszkedik a funkcionalizmushoz. A funkcionalizmus metafizikailag semleges elmélet, amely a mentális állapotok oksági szerepeken keresztül történő megragadására tesz kísérletet. Metafizikai semlegessége annyit jelent, hogy miután nem érdekli, hogy miből van az, amit mentális állapotként azonosít, a funkcionalizmus összhangba hozható bármely olyan metafizikával, amelyik nem zárja ki a funkcionális magyarázatokat. Egy funkcionalista hihet a lélek anyagtalanságában, nem véletlen azonban, hogy az elmefilozófusok többsége manapság nem dualista, hanem a nem-reduktív fizikalizmus álláspontjára helyezkedik, hiszen ez az elmélet megengedi a többszörös megvalósíthatóságot. Ha a fenomenális tudatosság és a magyarázati rés problémáját zárójelezzük, a funkcionalizmus és a nem reduktív fizikalizmus jól illeszkedik egymáshoz. A fizikalista ugyanis állíthatja azt, hogy az oksági szerepekkel (funkciókkal) azonosított mentális állapotok minden esetben valamilyen anyagi hordozóban valósulnak meg, ám hogy konkrétan milyen anyagban, az esetről esetre változhat.

A *megvalósulás* szó magyarázatot igényel. Amikor a nem reduktív fizikalista azt állítja, hogy a mentális állapotok agyállapottal azonosak, az azonosság egy speciális – a szó hétköznapi értelménél gyengébb – jelentésére gondol. Ezért fogalmaz úgy előszeretettel, hogy a mentális állapotokat fizikai állapotok „valósítják meg”. Az azonosság gyengébb értelme természetesen nem jelent engedményt az immaterializmus irányába. Továbbra is teljes azonosságról van szó, a mentális állapotok mindenestül fizikaiak, és semmi egyebek. A megszorítás pusztán annak szól, hogy a leírás mentális és fizikai oldala hogyan viszonyul egymáshoz.

Hadd világítsam meg ezt egy sok szempontból nem szerencsés, de szemléletes hasonlattal, a monetáris érték és a fizikai hordozók viszonyával. Az *ezerforintnyi* érték alapesetben nem létezik önmagában, valamilyen fizikai hordozó nélkül. Ám az ezerforintnyi értéket *megvalósíthatja* egy ezerforintos bankjegy, két ötszáz forintos papírpénz, esetleg tíz darab százforintos érme, és így tovább. Az érték minden esetben azonos valamilyen fizikai anyaggal, de többszörösen megvalósítható. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az ezerforintnyi érték többféle materiális hordozóra *épülhet rá*. Ezért ezt a relációt *ráépülési relációnak* vagy latin eredetű kifejezéssel *szupervenienencia-relációnak* nevezzük.¹⁴ A

¹³ A kifejezést Hilary Putnam honosította meg a szakirodalomban (lásd PUTNAM in CAPITAN & MERRILL, 1967, pp. 37-48).

¹⁴ A monetáris értékkel kapcsolatos hasonlat azért nem szerencsés, mert az érték és a fémdarabok viszonya konvencionális: társadalmi intézményektől függ. Az elmeállapotok és az idegrendszeri szerveződések viszonya nem konvencionális, ezért ebben az esetben *természetes ráépülésről* beszélhetünk. A mentális állapotok az agy – mint bázis – különböző szerveződéseiben valósulnak meg, ezeken „szupervenienálnak”.

ráépülési reláció az azonosság egy speciális formája, amely megengedi a többszörös megvalósíthatóságot.

5. Status quaestionis

Az elmondottak arra utalnak, hogy a redukció lehetetlenségének kimutatása önmagában nemhogy nem cáfolja a fizikalizmust, de egyenesen összhangban van a mai legnépszerűbb fizikalista elméletekkel. Attól, hogy a tudatállapotok nem vezethetők vissza a fizikai hordozók tulajdonságaira, nem biztos, hogy metafizikailag különböznek tőlük, vagy bármilyen többletet hordoznak velük szemben. Még az egyes szám első személyű tapasztalat privát jellege sem zárja ki, hogy ez egyszersmind egy fizikai rendszerben megvalósuló állapot is legyen. Ez utóbbi – tehát a szubjektív karakter – és az azzal együttjáró „van olyan számomra, mint” jelleg fakadhat egyszerűen abból a tényből, hogy a szóban forgó igazságokhoz nem egy rendszeren kívüli nézőpontból, hanem belülről, a rendszer részeként, a leírandó rendszer egy sajátos pontján elhelyezkedve van hozzáférésünk. Hasonlattal élve: a szem nem látja magát, ezért az, *ami lát*, kategoriálisan különbözönek tünhet mindattól, ami a látás tárgya, azaz *amit látunk*. A tükörben látott szem is az „amit látunk”, és nem az „ami lát” kategóriájába esik, ám ettől még a kettő azonos egymással, referenciáik – amire az egyik és amire a másik leírás utal – összeérhetnek a valóság egyazon pontján.¹⁵

Ez természetesen nem azt jelenti, hogy megoldottuk volna a magyarázati rés kérdését. Szó sincs róla, hiszen fogalmunk sincs, hogy a két referenciális útvonal – az objektív és a szubjektív leírás utalásszerkezete – miként találkozhat össze egyetlen valóságban. De vegyük észre, ez a tény nem sokat mond a lélek természetéről, már csak azért sem, mert elsősorban tudásunk hézagaira mutat rá. Márpedig abból, hogy valamit nem értünk, nem könnyű érvet kovácsolni arra nézve, hogy a dolog lehetetlen. Colin McGinn ezzel kapcsolatban az emberi megismerőképesség *kognitív zártságáról* (*cognitive closure*) beszél (vö. MCGINN 1989/2004, p. 782). Egy rendszer kognitíve zárt egy bizonyos összefüggéssel szemben, ha a megismerőképesség egyszerűen alkalmatlan a probléma kezelésére. Ebben az értelemben mondhatjuk, hogy a csigák kognitív zártságot mutatnak a kvantumfizikával, vagy a macskák a piacgazdaság elméletével kapcsolatban (KRIEGEL in ZELAZO; MOSCOVITCH & THOMPSON 2007, p. 37). McGinn szerint semmilyen elvi megfontolással nem zárható ki, hogy létezik olyan természeti probléma, amelynek megértésével szemben az emberi elme az evolúció jelenlegi fokán kognitív zártságot mutat. Ebből azonban éppúgy nem következik, hogy az elme nem fizikai természetű, mint ahogy a csigák képességeiből sem következik semmi a kvantumfizika természetére nézve. A magyarázati rés egyszerűen a megismerésünkről mond valamit, s ebből nem könnyű a dolgok létezésére vonatkozó (ún. metafizikai) konklúziókat levonni.

Összefoglalva: azok az érvek, amelyek a tudatállapotok fizikai redukciója ellen szólnak, legjobb esetben is csak egy olyan fizikalizmus ellen lehetnek hatékonyak, amelyik a mentális állapotokat levezethetőnek tartja a fizikai állapotokból. A mai fizikalista elméletek jelentős része nem ilyen. Ezek az ún. *nem reduktív fizikalizmus* aletei. A nem reduktív fizikalista – amint az elnevezés is mutatja – meg van győződve arról, hogy az elmeállapotok fizikai jelenségek, ugyanakkor arról is meg van győződve, hogy a tudatosság nem vezethető vissza az anyagnak azokra a tulajdonságaira, amelyeket a fizika rögzít. A redukció elutasítása azonban esetükben nem a lélek önállósága melletti érveknek, hanem a többszörös megvalósíthatósággal kapcsolatos empirikus eredményeknek tett engedmény.

¹⁵Természetesen hasonlatról van szó, hiszen a szó szoros értelmében nem a szem lát, hanem az elme, így a látó és a látott szem nyilvánvaló azonossága nem bizonyítja a fizikalista állítást. Jól szemlélteti azonban, hogy létezhet olyan viszony, amelyhez a szemlélő pozíciójából fakadóan nem tudunk objektív módon hozzáférni.

Ami tehát a *status quaestionis* illeti, a mai elmefilozófiai diskussziók sem kizárni, sem megerősíteni nem tudják, hogy a tudat több lenne, mint az anyag. Ugyanakkor a mai kutatásokban nagy súllyal jelenik meg az az elv, hogy ahol nem rendelkezünk megbízható tudással, ott *jogos elfogultsággal* tekinthetünk a fizikalista előfeltevésekre. Jogos elfogultságról akkor beszélünk egy álláspont mellett, ha egy vita során nem az adott álláspont védelmezőjének, hanem az ellentétes álláspont képviselőjének kell bizonyítania az igazát. Ezt tükrözi például a bevett joggyakorlat, amelyben a vád képviselőjének kell bizonyítania a vádlott bűnösségét, és amíg erre hitelt érdemlően sor nem kerül, addig a vádlott ártatlannak tekintendő. Hasonló módszertani megfontolások a tudományok és a filozófia területén is gyakran érvényesülnek. A mai elmefilozófusok jelentős számban azért tekintik a fizikalista elvek melletti elköteleződést jogos elfogultságnak, mert a tudomány eredményeit tekintve a legsikeresebb episztemikus vállalkozás az emberiség történetében. Azok a módszerek és elvek (minden jogos tudományfilozófiai kétely dacára), amelyekkel a természettudósok dolgoznak, sikeres predikciókat tesznek lehetővé, s az eredmények technikai alkalmazása néhány száz év alatt megváltoztatta a Föld arculatát. E sikeresség felől nézve alapértelmezett pozíciónak az a meggyőződés tekinthető, hogy a magyarázandó jelenségeket a természeti kauzalitás részének és természettudományos módszerekkel megközelíthetőnek tekintjük. Ez a test–elme problémára alkalmazva annyit jelent, hogy a tudat *minden releváns tekintetben* a természeti világ részének tekintendő.

A jogos elfogultsággal és a természettudományos módszerek sikerességével kapcsolatos érvek elfogadása természetesen nem kötelező. A 21. században a népszerűsítés, a globalizáció és az ökoszisztémára leselkedő veszélyek árnyékában éppen az utóbbi szempont (a sikeresség) nem magától értetődő, azt azonban látnunk kell, hogy az ezekkel kapcsolatos vita egy egészen más síkra emeli a vizsgálódást. Ezen a szinten már nem az elme természetéről, hanem általános módszertani problémákról, vagy épp alapvető kulturális és világnézeti beállítódásokról folyik a diskusszió.

II. Elme és környezet

A továbbiakban a kortárs gondolkodás egy másik csapásirányát fogjuk szemügyre venni, amely nem a fizikai világtól való különbözőség (azaz végső soron nem a magyarázati rés) problémái felől közelít az elme természetéhez, hanem a fizikai világhoz fűződő pozitív viszonyt tartja szem előtt. Az itt következő „testközeli” vizsgálódások nem metafizikai jellegűek: nem feltételezik, hogy a lélek bármilyen értelemben nem-fizikai, ugyanakkor ezzel ellentétesen sem köteleződnek el.¹⁶ Az alább ismertetendő kutatásoknak mégis fontos relevanciájuk van az elme megértésének a szempontjából. Tézisszerűen megfogalmazva: nem arra utalnak, hogy a lélek „több, mint anyag”, hanem hogy „*mint anyag több*”, abban az értelemben, hogy egy elmével rendelkező fizikai rendszer önmagában is gazdagabb perspektívákat hordoz, mint amelyeket az *anyag* szóhoz szoktunk asszociálni a metafizikai vitákban.

1. Internalizmus – externalizmus

Internalizmus

A lélekkel kapcsolatos klasszikus filozófiai elméletek *internalisták*. Ez annyit jelent, hogy a lélek vagy az elme állapotait minden esetben internálisan azonosítják. Bővebben: ahhoz, hogy egy mentális állapotot azonosíthassunk (rá tudjunk mutatni, meg tudjuk határozni, hogy melyikről beszélünk), az

¹⁶E sorok írójának személyes meggyőződése, hogy e kérdés mai ismereteink fényében eldönthetetlen.

internalizmus szerint semmi egyebet nem kell figyelembe vennünk, mint magát a szóban forgó állapotot, úgy, ahogyan az az elmében vagy (pontatlanabban, de hétköznapiasan fogalmazva) a „fejünkben” van. A mentális állapotok tehát az internalizmus szerint intrinzikus – belső – tulajdonságaik alapján azonosíthatók.

E megközelítés mellett a legegyszerűbb érvelés a hallucináció szolgáltatja. Hallucináció során olyan érzéki tapasztalatokra teszünk szert, amelyeknek semmi nem felel meg a valóságban, s mégis, jellegüket tekintve megegyeznek a normál tapasztalattal – ezért is tudnak megtéveszteni. Minthogy a hallucinatorikus tapasztalatoknak semmi nem felel meg az elmén kívüli világban, kézenfekvő a feltételezés, hogy ilyenkor csupán saját belső állapotainkkal állunk megismerő viszonyban. E feltevés egy sor további érveléssel is megerősíthető. A külvilággal kizárólag az érzékszerveinken keresztül, az idegrendszer közvetítésével érintkezünk, a dolgokat tehát nem önmagukban látjuk, hanem úgy, ahogyan az idegrendszer aktivitása közvetíti őket számunkra. Ha valamilyen ok nem szándékos módon hat az idegrendszerre (például nem az érzékszerveket, hanem közvetlenül az agykéreg bizonyos területeit ingerli), előfordulhat, hogy összefüggő hallucinációkat tekintünk igaznak.

E lehetőséget feszíti végletekig az a Hilary Putnamtól (1926-2016) származó gondolat kísérlet, amely *agyak a tartályban* címmel vonult be a filozófia történetébe (PUTNAM 1981, pp. 1-22). Képzeljük el, hogy egy tudós kioperálja és tápoldatban életben tartja egy páciens agyát, majd az idegvégződéseket egy szuperszámítógépre kapcsolva mesterségesen hoz létre bennük impulzusokat. Amennyiben kellő ügyességgel stimulálja a sejteket, lehetségessé válik, hogy *bármilyen* tetszőleges érzéki tapasztalatot létrehozson az agyban. (Gondoljunk például el, hogy a számítógép úgy programozza a tápoldatban tartott agyat, hogy az pontosan azokat a tapasztalatokat élje át, amiket a jelen sorok olvasója él át itt és most a képernyő előtt vagy a könyv fölé hajolva.) Tekintve az agy rendkívül összetett idegi szerveződését, a szinaptikus kapcsolatok hihetetlen számát, e kísérlet technológiailag kivitelezhetetlen. De lehetetlensége nem elvi, hanem mennyiségi természetűnek tűnik. Szerencsére nem is kell megpróbálkoznunk egy ilyen beavatkozással, a következtetés pusztán a gondolat kísérletből is levonható: mentális állapotaink attól azok, *amik*, hogy jelen vannak az elmében vagy az agyban, s ott úgy működnek, ahogy. A mentális állapotok korábban említett ismérvei – a tudatosság és az intencionalitás – internálisan jellemzik az egyes mentális állapotokat.¹⁷

Ugyanez az összefüggés az internalizmus egyik központi tételének, a *közös tényező elvének* a segítségével is megfogalmazható. Ehhez azonban tisztáznunk kell egy filozófiai szakkifejezés – a *veridikus* szó – jelentését. Veridikus, vagyis valóság-hű észlelésről akkor beszélünk, amikor az érzékelés megfelel annak, ahogyan a dolgok ténylegesen vannak. Amikor például a jelen sorok olvasója helyesen látja e sorokat, veridikus tapasztalatban van része, mert azok valóban ott vannak a könyvben vagy a képernyőn – ez választja el e helyzetet a hallucinációtól, amikor egy tápoldatban stimulálva látjuk pontosan ugyanezt anélkül, hogy létezne akár a könyv, akár a képernyő. Az előbbi esetben tehát megfelel valami a tapasztalatnak (a világ olyan, amilyennek észlelem), míg az utóbbi esetben nem. A közös tényező elve azt mondja ki, hogy maga a tapasztalat (vagyis az, amit a szó szoros értelmében látok) ettől függetlenül *mindkét esetben azonos*. Az internalista szerint akár veridikus az észleletem, akár hallucinálok, mindenképpen ugyanazt látom (a nyomtatott sorokat), vagyis ami a „fejemben” van, az mindkét esetben ugyanaz. A különbség nem a mentális állapotban, hanem a világban van. A vizuális tapasztalat olyan „közös tényező”, amely attól függően minősül veridikus észlelésnek vagy hallucinációnak, hogy *de facto* egy könyv előtt ülök vagy egy tartályban tartott agyként létezem.

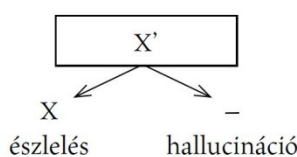
¹⁷Az a gondolatom például, hogy „ma délután sütött a nap”, a tartalmánál fogva különbözik attól a gondolattól, hogy „a Föld a Nap körül kering”. Bármi kódolja is ezeket az intencionális tartalmakat az agyban, a megfelelő állapotok egy-egy belső tulajdonsága – vagyis egy *internális* tartozéka – teszi az egyes gondolatokat azonosíthatóvá, és megkülönböztethetővé egymástól.

Externalizmus

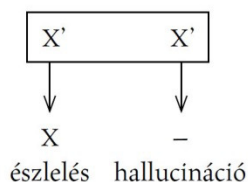
Ezzel a tézissel áll szemben az *externalizmus*, amely elveti a közös tényező elvét. Induljunk ki abból, hogy a valós észlelés és a hallucináció minőségileg valóban megkülönböztethetetlen egymástól. Ebből azonban nem következik az, hogy a szóban forgó két állapot azonos is egymással. Másként fogalmazva: az externalisták szerint nem következik, hogy a hallucinációnak és a valóság-hű észlelésnek lenne egy közös eleme, amit az egyik és a másik esetben is észlelek attól függetlenül, hogy megfelel-e neki valami a külvilágban, vagy sem. Az externalista szerint ilyen közös tényező nem létezik. A szóban forgó mentális állapot *vagy* veridikus észlelés, *vagy* hallucináció, de semmiképpen sem olyasmi, ami közös lehetne a két esetben. Ami miatt ez könnyen elkerülheti a figyelmünket, az az önmagunkra vonatkozó megismerőképesség hiányossága: mentális állapotaim viszonylatában nem feltétlenül vagyok abban a helyzetben, hogy különbséget tudjak tenni közöttük. Valahogy úgy, ahogy egy igazi és egy hamis Rembrandt-kép között sem feltétlenül tudok különbséget tenni – ettől azonban még nagyon is különböznek. Az externalisták szerint tehát függetlenül attól, hogy képes vagyok-e a különbséget tudatosítani, vagy az egyik állapotban vagyok, vagy a másik állapotban (azaz *vagy* észlelek, *vagy* hallucinálok), nem pedig egy észlelés/hallucinálás-semleges állapotban. Az ugyanis, hogy megfelel-e valami a tapasztalatomnak „ott kint, a világban”, nem közömbös abból a szempontból, hogy milyen állapotban vagyok „itt bent”.

Mindez azzal az eredménnyel jár, hogy egy adott mentális állapot természete nem ítéhető meg abból a szubjektív perspektívából, ahonnan számunkra adódik, azaz a természete nem merül ki az alany számára való adódásban.¹⁸ E tézis éles szakítást jelent azzal a korábban látott elvvel, amely szerint az alany, aki privilegizált hozzáféréssel rendelkezik saját mentális állapotaihoz, kitüntetett tekintélyre tarthat igényt mentális tartalmainak a megítélésében. Világítsuk meg az externalizmus álláspontját egy egyszerű példával. Képzeljünk magunk elé egy tízdolláros bankjegyet, és egy ezzel külsőleg megegyező, tökéletes hamisítványt. Ekkor a szóban forgó papírok mindegyike *vagy* tízdolláros lesz, *vagy* hamisítvány. Nem létezik olyan közös tényező, amely önmagában még nem dollár, de nem is hamisítvány. Még ha a kettő bármely szemlélő számára tökéletesen megkülönböztethetetlen is, biztos, hogy vagy az egyikről van szó, vagy a másiktól. A két álláspont közötti különbség az alábbi ábrán szemléltethető:

INTERNALIZMUS



EXTERNALIZMUS



¹⁸Ezt hagyományosan úgy szoktuk megfogalmazni, hogy az externalista szerint egy mentális állapot esetében nem igaz az *esse est percipi* elv, azaz az állapot léte nem merül ki abban, hogy a tudatában vagyunk. Az *esse est percipi* George Berkeley (1685-1753) ír filozófus idealista alapelve, amely szerint „létezni annyi, mint észlelve lenni”. Míg Berkeley e tételt az anyagi világra is kiterjesztette, azaz a fizikai világot is a szellem észleleteivel azonosította, addig az externalizmus ugyanezt az elvet az ideák vonatkozásában is tagadja.

Az externalista tanítás azon a belátáson alapul, hogy mentális állapotaink jelentős részének – például az érzeteknek, észleleteknek – alapvető szerepe a *referálás*, vagyis az a tulajdonságuk, hogy utalnak valamire a világban (reprezentálnak valamit), s ezáltal összekötnek bennünket a valóság tárgyaival, eseményeivel. Amennyiben e szerepüknek nem tesznek eleget, nem valamilyen részleges hiányosságban szenvednek, hanem alapvető természetüknek nem felelnek meg – egyszerűen nem azok, amiknek látszanak. Észleletnek tűnnek ugyan, valójában azonban nem azok, hanem hallucinációk.

Az externalizmus melletti egyik legszemléletesebb érv – az úgynevezett *Ikerföld-érv* – ugyancsak Hilary Putnamtól származik (lásd PUTNAM 1975/2003, pp. 222. skk.). Képzeljük el, hogy valahol a világegyetemben létezik egy másik Föld (nevezzük Ikerföldnek), amely minden tekintetben pontosan megegyezik a Földünkkel, s így minden ugyanúgy játszódik le rajta, mint a Földön. Az Ikerföldön tehát minden tárgynak (növénynek, embernek stb.) megfelel egy ikerföldi hasonmása, aki vagy ami pontosan ugyanolyan és pontosan ugyanúgy cselekszik, mint a földi példány. (Miközben tehát az olvasó ezeket a sorokat olvassa, ikerföldi mása ugyanezt teszi egy ikerföldi könyvben.) Egyetlen kis különbség választja el csupán a Földet az Ikerföldtől, az, hogy az ikerföldi víz kémiai összetétele valamilyen rejtélyes oknál fogva nem H₂O, hanem bármi más, mondjuk XYZ.¹⁹ Minthogy azonban a felszíni tulajdonságok megegyeznek – mind a víz, mind az ikervíz színtelen, szagtalan folyadék –, erről a mélyszerkezeti különbségről senki nem tud. (Putnam a gondolatkísérletet a 18. század elejére, a Lavoisier-féle kémiát megelőző korszakba helyezi.) Végezetül képzeljünk el a Földön egy Oszkár nevű egyént, aki egy pohár vízre mutat, és ezt a kijelentést teszi, vagy egyszerűen ezt gondolja: „*Íme, egy pohár víz.*” Ugyanebben a pillanatban az Ikerföldön is létezik egy másik, ugyancsak Oszkár nevű egyén, aki ugyancsak egy pohár vízre mutat, és szintén ezt gondolja: „*Íme egy pohár víz.*” Kérdés: vajon Oszkár és iker-Oszkár ugyanolyan mentális állapotban vannak-e?

Putnam szerint intuíciónk azt súgja – helyesen –, hogy nem. Oszkár kijelentése vagy gondolata ugyanis egy H₂O összetételű anyagra utal (referál), míg iker-Oszkáré egy XYZ összetételű anyagra. A fejünkben ugyanaz van ugyan, hiszen a víz fogalmát mindketten a felszíni tulajdonságok alapján alakították ki („színtelen, szagtalan folyadék”), a két kijelentés mégis különböző. Azért nem lehetnek azonosak, mert nem ugyanarra az anyagra vonatkoznak – nem ugyanaz az anyagtípus elégíti ki (teszi igazzá) az egyiket és a másikat. Oszkár gondolata akkor igaz, ha H₂O van előtte a pohárban, de nem igaz, ha XYZ van benne, azon egyszerű oknál fogva, hogy Földünkön a víz – akár tudunk róla, akár nem – *de facto* H₂O, és nem XYZ. Ez egy olyan tény, amely független attól, hogy „mi van a fejünkben”. Mentális állapotaink tehát (jelen esetben a víz fogalma) olyan tényekre is érzékenyek, amelyek hozzájuk képest külsők.

A putnami gondolatkísérlet konklúziója tehát úgy szól, hogy ami egy gondolat vagy mentális állapot azonosságát adja, az nem ennek az állapotnak valamilyen internális tulajdonsága, hiszen ahhoz, hogy azonosítani tudjuk, a külvilág egy részét is tekintetbe kell vennünk. Oszkár és iker-Oszkár hiába rendelkezik minden belső tulajdonságát tekintve azonos fogalommal a vízről, a két gondolat mégis típusosan különbözik egymástól. (Típusosan: tehát nemcsak az különbözteti meg őket, hogy az egyik Oszkár, a másik iker-Oszkár fejében van, hanem *más fajta* a kettő – az egyik „színtelen-szagtalan-folyadék-ami-H₂O-ra-referál”, a másik „színtelen-szagtalan-folyadék-ami-XYZ-re-referál”). Hasonló

¹⁹Az XYZ megnevezés Putnamtól származik, s csupán egy tetszőleges kémiai összetételre utal. Putnam a gondolatkísérlet konklúzióját először szemantikai összefüggésben a „víz” szó jelentésével kapcsolatban fogalmazta meg: „*Ha valaha egy földi űrhajó meglátogatja az Ikerföldet, először azzal a feltevással fognak élni, hogy a 'víz' ugyanazt jelenti a Földön és az Ikerföldön. Ezt a feltevést azonban korrigálják, miután felfedezik, hogy a 'víz' az Ikerföldön XYZ, s a földi űrhajó valami ilyesféle beszámolót készít: az Ikerföldön a 'víz' XYZ-t jelent.*” (PUTNAM 1975/2003)

A jelentések tehát „nem a fejben vannak”. Innen csupán egy lépés magukra a mentális állapotokra is kiterjeszteni a konklúziót.

következtetésre juthatunk a tízdolláros példánk alapján. Tíz dollárnak lenni nem a papír és a festékek intrinzikus tulajdonsága. Ami *ezt* a darab papírt tízdolláros bankjeggyé teszi, az nem önmagában a festék és a papír, hanem az, hogy a *Federal Reserve* bocsátotta ki (s nem magam állítottam elő a konyhában).

Az utóbbi példa egy további összefüggésre is felhívja a figyelmet. Ha a dollár (részben) attól az, ami, hogy oksági kapcsolatban áll a kibocsátásra jogosult intézménnyel, akkor ennek analógiájára mentális állapotaink mibenléte sem merülhet ki abban a tényben, hogy ezek az állapotok meghatározott tulajdonságokkal rendelkeznek a fejünkben, hanem az oksági leszármazás is meghatározza az identitásukat, az a kauzalitás, amely keletkezésüket a világ egy külső tényéhez köti. Oszkár fejében a „színtelen, szagtalan folyadék” fogalma a földi vízhez (tehát a H₂O-hoz) fűződő érzékelési viszony során alakult ki, és nem az XYZ-vel való oksági kapcsolatban, ilyen anyaggal ugyanis Oszkár soha nem találkozott. Ez a tény különbözteti meg az iker-Oszkár elméjében található fogalomtól.

Minthogy mentális állapotaink érzékenyek azoknak az okoknak a különbségére, amelyek létrehozták őket, egy tartályban táplált és egy eleven emberi testben található agy érzetei is eltérő oksági történettel fognak rendelkezni. Putnam ezért nem fogadja el az általa javasolt gondolatkísérlet (az „agyak a tartályban”) internalista következményeit. Még ha a szóban forgó érzetek belülről – internálisan – ugyanolyannak *tűnnek* is mindkét esetben, valójában nem azonos fajta mentális állapotok. A szuperkomputerrel indukált érzetek Putnam szerint éppúgy képtelenek arra a valóságra utalni, amelyhez okságilag semmi közük, mint ahogyan a földi Oszkár vízfogalma sem tud az XYZ-re referálni. *A mentális állapotokhoz tartozó utalásszerkezet (referencia) ugyanis olyan oksági viszony függvénye, amely az elmét a környezetéhez kapcsolja.*

Az externalizmus jelentősége

Az externalizmus az elmúlt évtizedekben új pályára állította az elmével kapcsolatos gondolkodást. Nem mintha a felsorolt érvek minden filozófust meggyőztek volna – az internalisták és az externalisták vitája ma is folyik.²⁰ Az az alapgondolat azonban, amely megfontolásra érdemes, a következő. Az elme nem olyan módon van jelen a testben, hogy a testi környezete pusztán valamilyen speciális, biológiai jellegű „tartály” lenne, valamilyen külső hordozó a tulajdonképpeni mentális folyamatokhoz képest, hanem a test és az elme bensőségesen összefonódik egymással. A test nem csupán okságilag hat az elme tartalmaira, hanem a testi, környezeti hatások konstitutív módon tartoznak az elme természetéhez. *A konstitutív kifejezés arra utal, hogy egy dolog nem pusztán külső okként járul egy hatáshoz, hanem a hatás részévé válik. Okságilag a külvilág tárgyai az internalista szerint is hozzájárulnak az egyes mentális állapotok létrejöttéhez, de ez a tény – ha az adott állapot egyszer már létrejött – nem érinti annak mibenlétét. Amikor ezzel szemben az externalista azt mondja, hogy az elme oly módon része a bio- és ökoszisztémának, hogy ez a tény konstitutív az elme természetére nézve, ezen azt érti, hogy e tény nélkül az elme nem működhetne úgy, ahogyan működik, és nem lehetne az, ami.*

Bár a kijelentés, hogy „*az elme a környező bio- és ökoszisztéma része*”, ugyanúgy hangzik, mint amikor a fizikalista állította, hogy az elme a fizikai világhoz tartozik, valójában másról van szó. Az externalizmus felől megfogalmazott állítás nem metafizikai kijelentés, nem a lélek és a test mibenlétével kapcsolatos (s ennyiben nem is ellentétes a fizikalista tézissel), hanem azt a *gyakorlati kapcsolatot* veszi célba, amely az elmét a környezetéhez köti.

²⁰Az externalista érvek kritikájának világos összefoglalását lásd ADAMS & AIZAWA in ROBBINS & AYDEDE 2009, pp. 78-95. E vitákról kiváló és naprakész áttekintést ad GALLAGHER 2017, 1. fejt.

2. A szituált kogníció

A klasszikus kognitivisták modellek internalisták: a mentális állapotokat a világról leválasztva, „fejben” lokalizálják, s így próbálják megérteni. Ezzel szemben az externalista úgy véli, hogy a mentális állapotok nem a „fejünkben vannak”. Egy korábbiakban megismert fogalomra utalva kissé elnagyoltan azt is mondhatjuk, hogy az externalizmus egy speciális ráépülési (szupervenienencia) tézis: a mentális jelenségek *bázisa egyszerre az organizmus és környezete*. Eszerint az elme nem független attól a testtől és attól a konkrét környezettől („szituációtól”), amelyben él és tevékenykedik, s ennyiben lényegénél fogva szituált megismerés jellemzi. E gondolat következményeit egy sor részletesebb elmélet és kutatási irány bontotta ki az utóbbi évtizedekben, melyek az alábbi négy angol hívószó (az ún. „4E”) köré csoportosíthatók: *embodied*, *embedded*, *enactive* és *extended*. E jelzők arra utalnak, hogy az elme *megtestesült*, *környezetébe ágyazott*, *enaktív* és *kiterjesztett* elmeként létezik a világban. Vegyük sorra e 4E-t és az egyes kifejezésekhez tartozó elméleteket.

Megtestesült és beágyazott elme

Milyen szerepet játszik a test a megismerésben? A klasszikus kognitívizmus modellje szerint a test funkciója kettős: egyrészt bemeneti információt (*input*) biztosít a mentális folyamatok számára, másrészt végrehajtja a kimeneti viselkedést (*output*). A test tehát az a közeg, amelyen keresztül kommunikálunk a környezetünkkel. Mint ilyen elkülönül a tulajdonképpeni kogníciótól, amely a be- és kimeneti tényezők közötti szférában zajlik („szendvicsmodell”). A test tehát – számítógépes nyelven fogalmazva – mintegy *perifériaként* van jelen.²¹ Az MI-kutatás ugyanakkor az utóbbi évtizedekben megmutatta, hogy e felfogás sok szempontból elhibázott. E modell alapján igen nehéz jól működő mesterséges kognitív rendszereket létrehozni, jellemző módon csak nagy energiafelhasználású és nehézkesen mozgó robotokat lehet az elv alapján előállítani. Ilyen humanoid volt a 2000-es évek elején a Honda cég Asimo robotja, melynek mozgása darabos, a járáshoz szükséges energiafelhasználása pedig (amellyel egységnyi tömeget egységnyi távolságra képes eljuttatni) rendkívül magas volt (lásd CLARK 2008, 1. fej.). Az ezzel kapcsolatos mérnöki problémákat végül nem a központi vezérlés kapacitásának növelése, hanem egy új szemlélet meghonosodása orvosolta: a vezérlés bizonyos feladatait egy önszabályozó, önmagát stabilizáló fizikai rendszer vette át. Ennek példája az úgynevezett Toddler robot, amely testi adottságai révén tud a környezetében navigálni (vö. uo.). Az elme csupán azt a teljesítményt segíti mint „facilitátor”, amit a test a maga morfológiai adottságainál fogva lehetővé tesz.

Milyen következtetés vonható le a fenti példákából? A Toddler robot esete arra mutat rá, hogy a környezetében tevékenykedő elmének sem kell minden mozgást „fejben” megterveznie, ezek egy részét nyugodtan rábízhatja a testére, hiszen a test a maga morfológiai és biológiai adottságainak köszönhetően képes ezeket megbízhatóan kivitelezni. A test ugyanis fizikai tulajdonságai révén közvetlen interakcióban áll a környezetével, amelyre mintegy önállóan ráhangolódik, s így az elme azokat a funkciókat, amelyekre a test saját dinamikus természetének köszönhetően képes, mintegy „kiszervezheti”. Ezeket a funkciókat az elmének nem kell költségesen, a saját kognitív erőforrásai révén működtetnie.

A testesültség elvének központi belátása, hogy a test és az elme között olyan munkamegosztás van, amely az elme működését mélyen befolyásolja (lásd VARELA; THOMPSON & ROSCH 1991). Elménk nem egy tetszőleges környezetben futtatható software, hanem a testtel közös evolúció során jött létre, így kölcsönösen ráhangolódtak egymás adottságaira. Elménk természete ily módon tükrözi a

²¹Emellett természetesen a kognitív folyamatok hordozójaként is szükség lehet rá, ez azonban – mint láttuk – a szimbólummanipulációként felfogott kogníció szempontjából nem releváns.

testet: olyan lélek, mint amivel mi emberek rendelkezünk, csak egy *ilyen és ilyen* – azaz emberi – testhez tartozhat.

Képzeljük el egy pillanatra, hogy ha az említett két robot érzékelné a testét, milyen tapasztalatokra tennének szert. Az Asimo saját testét ellenállást képező akadályként érzékelné, amelynek használata folyamatos, energiaigényes mikrovezérlést követel. Ezzel szemben a Toddler azt érezné, hogy elég akarnia, s a mozgás máris létrejön (CLARK 2008, p. 8). Ez lehetővé tenné számára, hogy optimális esetben a testtapasztalat mintegy háttérbe húzódjon, áttetszővé váljon, azaz a robot bizonyos körülmények között megfeleledkezhessen a testéről, pontosan úgy, ahogyan azt mi tapasztaljuk, amikor befeledkezünk például egy izgalmas regénybe. A példa azt sugallja, hogy amikor intenzív szellemi tevékenység közben a test kikerül a figyelem fókuszából, ennek a tapasztalatnak az alapja nem a test lényegtelenése a lelki jelenségekkel szemben, hanem épp ellenkezőleg, a testi folyamatok otthonossága. A test tudniillik ilyenkor is biztonsággal teszi a dolgát, otthon van a világban, s ezért nem szorul rá a mentális erőforrásokra. Ezt a viszonyt nevezi Andy Clark „otthonos interakciónak” (*inhabited interaction*), szemben a *leválasztott ellenőrzés* centralizált stratégiájával (*disconnected control*), amellyel a Honda-robot igyekezett megoldani a test mozgatásának komplex feladatát (vö. uo.)

Enaktív elme

A testesültség egy másik aspektusát az elme és a környezet viszonyának pragmatikus felfogása jelenti. Az *enaktivizmus* elmélete szerint ahhoz, hogy egy elmében kognitív folyamatok mehessenek végbe, a cselekvőnek aktív kapcsolatban kell állnia a környezetével (lásd NOË 2004, 1. fejj.; THOMPSON 2007). A környezet észlelése nem passzív befogadás, hanem cselekvés, s ott, ahol ennek a lehetősége megszakad, az észlelés is torzul. E megközelítés tehát azt hangsúlyozza, hogy elmével rendelkezni nem annyira állapot, mint inkább a világban való részvétel egy formája. Olyasfajta gyakorlat, mint a kerékpározás, ami jól begyakorolt jártasságot kíván, vagyis a „tudni, hogy hogyan” (a *know-how*) területére tartozik, és nem valamilyen elméleti tudás eredménye. Ez ismét más oldalról teszi kérdéssé az imént vázolt szendvicsmodellt, amelyben világosan elkülönült egymástól az *input–output*, valamint a köztes kogníció fázisa. Az enaktív elmélet e megkülönböztetés helyett a cselekvés és megismerés folyamatainak dinamikus összefonódását feltételezi.

Világítsuk meg ezt a látás példájával. A hagyományos észleléselmélet azoknak a perceptuális ítéleteknek a szerepét hangsúlyozza, amelyeknek köszönhetően a vizuális információkat értelmezzük. Értelmező ítéletekre eszerint azért van szükség, mert a retinán képződő ingermintázat kétdimenziós, azaz elszegényíti a valóságot, s így az optikai információból az agynak ugyanúgy kell „kiokoskodnia”, hogy a kétdimenziós kép milyen háromdimenziós testek vetülete, mint ahogy egy perspektivikus ábrát nézve is különböző vizuális jelzések alapján kell megítélnünk az ábrázolt tárgyak méretét és távolságát. Ezzel szemben az enaktív elmélet nagy súlyt fektet a szemlélő mozgására. Tipikus esetben nem állóképek értelmezésével alkotunk képet a világról, hanem folyamatosan mozgunk a környezetünkben, azaz szakadatlanul változtatjuk a nézőpontunkat, így a kétértelműségek kiküszöbölése egy heurisztikus gyakorlat révén történik. (Ha nem világos, hogy a látvány elemei milyen távolságra vannak egymástól, a legegyszerűbb a fejünket megmozdítani, s új szögből pillantani a tárgyra.) E tevékenység a legkevésbé sem rokon azzal, ahogyan egy falra szegezett perspektivikus képet igyekszünk megérteni. Az észlelő a megfigyelés aktív, mozgásos folyamatban legtöbbször mintegy ráhangolódik a vizuális információ áramára (vö. Gibson 1950, 1979). Aki például egy messzire repített labda után fut, az nem ballisztikai számítások alapján céloz meg egy pontot a pályán, hanem folyamatosan korrigálja mozgását a labdához képest, oly módon, hogy az információáram bizonyos típusú állandóságot mutasson.

Az enaktivizmus szerint az észlelés és a mozgás folyamatai összefüggő egységet alkotnak. Mindez természetesen tanulás eredményeként válik lehetségessé. Ám a tanulás során nem a projektív geometria vagy a ballisztika összefüggéseit sajátítjuk el, hanem szenzomotoros *skilleket* tanulunk. Azt tudniillik, hogy bizonyos típusú testi mozgások milyen típusú vizuális változásokat okoznak, s hogy ezek miként viszonyulnak a tárgyak várható téri viszonyaihoz. Az így elsajátított összefüggések az egyes érzéki modalitások (látás, hallás, tapintás...) szerint különböznek, s az adott modalitásra jellemző mintázattal rendelkeznek. A tapintási érzet például a sajáttest-észleléssel (a propriocepcióval) van szoros kapcsolatban: amikor az ujjunkat végighúzzuk egy tárgy felületén, érezzük a saját izmaink, végtagjaink változó állapotát. A látás ezzel szemben távolból történik. A látás során az egyes tárgyak takarásba kerülhetnek egymással, ám a takarás mértéke a saját test mozgásának függvényében változik, ami a hallásra vagy az ízelelésre nem jellemző. Sok jel mutat arra, hogy az egyes érzéki minőségek (vizuális, auditív, taktilis) jellege ezekhez a gyakorlatban elsajátított szenzomotoros mintázatokhoz tartozik, és nem magukhoz az érzékszervekhez (lásd NOË & HURLEY 2003).²² Ha a tapintás szerve olyan információkat kezd el továbbítani, ami a látásra jellemző mintázattal rendelkezik, az észlelő tapintás szervei révén vizuális információkra tesz szert. Paul Bach-y-Rita vakok hátára vagy nyelvére olyan elektródákat kapcsolt, amelyek egy fejre szerelt kamera jeleit fordították le különböző erősségű elektromos ingerekre az adott testfelületen (azaz a háton vagy a nyelven, lásd NOË 2009, pp. 56-57; CLARK 2008, 2.4. fej). A vakok arról számoltak be, hogy az ingerek egy rövid tanulási fázis után elvesztették taktilis jellegüket, mintegy „elváltak” a testtől, azaz a mozgás során érkező stimulusok térben távoli tárgyak vizuális képévé alakultak, s a kísérletben résztvevők képessé váltak távoli tárgyak felismerésére anélkül, hogy érintették volna őket. Fontos körülmény, hogy tanulás a kamera önálló mozgatását igényelte. Ha más mozgatta a kamerát, az eredmény nem jött létre. Mindez ismét arra utal, hogy az észlelés nem passzív információfelvétel és ezt követő belső feldolgozás, hanem a világban végrehajtott aktív cselekvés. Az elme enaktív elmélete szerint a testben – a testnek köszönhetően – végzett motoros aktivitás nem választható el a szenzoros tevékenységtől. Az észlelés folyamatában ugyanis stabil visszacsatolási (feedback) körök jönnek létre: a mozgás manipulálása megváltoztatja az információforrást, az információáram megváltozása pedig visszahat a mozgásra. Az észlelés során a környezet és a megfigyelő csatolt rendszert alkot (lásd NOË 2004).

Kiterjesztett elme

A test–elme viszony újragondolásának legradikálisabb kísérletét az úgynevezett „kiterjesztett elme elmélete” jelenti a mai elmefilozófiában. Az ezzel kapcsolatos első gondolat-kísérlet David Chalmers és Andy Clark egy közös közleményében látott napvilágot 1998-ban. Inga és Otto egyaránt a New York-i Metropolitan Múzeumba tartanak. Inga jól emlékszik a címre és az útvonalra, Otto azonban előrehaladott Alzheimer-kórral küzd, ezért egy noteszt (*notebookot* vagy *tabletet*) használ erre a célra, amelyet mindig magánál hord, s amelyet *teljesen automatikussá vált* rutinnal kezel (lásd CHALMERS & CLARK in CHALMERS 1998/2002, pp. 643-652). A szerzők szerint nem adható az elme mibenlétének olyan jól indokolt definíciója, amely kizárná, hogy Otto noteszhasználatát pontosan ugyanolyan kognitív folyamatnak tekintsük, mint Inga memóriahasználatát. Az a különbség ugyanis, hogy Inga esetében az információ tárolása a koponyán belül, valamilyen szerves anyagban történik (vagy ha tetszik, valamilyen immateriális közegben is akár), míg Otto esetében szervesetlen, külső tárhelyen, nem jelent *elvi* különbséget abból a szempontból, hogy mindketten nehézség nélkül elő tudják hívni a

²² „Általánosságban fogalmazva: ami meghatározza a fenomenológiát, az nem az ingerlés által létrehozott idegi aktivitás mint olyan, hanem az, ahogy az idegi aktivitás betagozódik a szenzomotoros dinamizmusba.” (NOË 2009, p. 227)

megfelelő emlékeket, s ezeknek megfelelően hasonló sikerrel cselekszenek. Kognitív szempontból a két eset ekvivalens.

Ahhoz, hogy e gondolatkísérletet helyesen értsük, érdemes visszakanyarodni az enaktív elmélethez, amely megmutatta, hogy kognitív működéseink során állandó interakcióban állunk a környezetünkkel, s olyan csatolt rendszert alkotunk vele, amely lehetővé teszi az információ optimális áramlását. Itt is erről van szó. A kiterjesztett elme elmélete (továbbfejlesztett formában) nem azt sugallja, hogy egy notesz, egy tablet vagy egy könyv a szó szoros értelmében része egy személy elméjének, hanem azt, hogy a mentális folyamatok cselekvésként rögzíthetők, s ezért ráépülhetnek nemcsak az agy, hanem az agy, a test és a külső környezet egy megfelelő részére, mintegy összekapcsolva azokat. Amikor tehát cselekszünk, nincs értelme éles és merev határt húzni a megismerő szubjektum és az objektív világ között. Megismerni a dolgokat annyi, mint világgal összekötő *feedback* mechanizmusok révén cselekedni a környezetünkben. Innen nézve a gondolatkísérlet eredménye annak a felismerése, hogy mentális állapotaink nem statikus adottságok egy tudatnak vagy elmének nevezett lelki fakultásban, hanem aktív, dinamikus folyamatok.

Chalmers és Clark gondolatkísérlete egy olyan elmefogalom felé tett lépés, amelynek része a notesz és a felhasználó közötti *interakció* is, azaz az elme határai nem esnek egybe az individuum megszokott testhatáraival. Ez egy új, nem-karteziánus megismeréstudomány felé mutat, amely nem egyszerűen azt állítja, hogy a perceptuális folyamatok a környezetre „támaszkodva”, abba „beágyazva” folynak, hanem egy erősebb szupervenienencia-tézist fogalmaz meg: Bizonyos agyon kívüli tényezők a szó szoros értelmében konstitutív elemei a kognitív folyamatoknak, azaz nem csupán beágyazottságról, nem csupán a megismerést segítő okokról (testi „állványzatokról”) van szó, hanem arról, hogy bizonyos kognitív folyamatok (tehát nem az összes!) részben „ott kint” zajlanak a világban. Ez az ún. kiterjesztett elme elmélete (*extended mind theory*).

3. Az elmével kapcsolatos természetes kép és a szituált kogníció

A megtestesült, enaktív és kiterjesztett elme elméletei felől nézve sok tekintetben hamis az a kép, amelyet a mindennapi életben alakítunk ki magunknak az észlelésről. A természetes kép azt sugallja, hogy amikor kinyitjuk a szemünket, pontos és részletgazdag képet kapunk a környezetünkről. Számos kísérlet igazolja, hogy ez nem így van. Ismert tény például, hogy a látótér igen szűk területén rendelkezünk éles képpel, ott, ahol a fénysugarak a receptorokban gazdag foveára esnek a szemfenéken. Ennek ellenére az a természetes benyomásunk, hogy a vizuális világ *teljes terjedelmében* éles kontúrokkal látjuk a dolgokat. Kevésbé ismert tény, hogy a színérzékelő receptorok eloszlása a retinán nem egyenletes, ezért a látótér peremén egyáltalán nem látunk színeket. Ennek ellenére nincs olyan érzésünk, hogy a látvány egy része fekete-fehér. Kísérletek sora támasztja alá továbbá, hogy figyelmünk szűk, feladatspecifikus korlátok között szolgáltat információkat, ezért gyakran vakok vagyunk környezetünk szembetűnő elemeire. Ezt a jelenséget *figyelmetlenségi vakságnak* nevezzük. Jóllehet egyes testek ott vannak a tekintetünk előtt, ha a figyelmünket másvalami köti le, a szó szoros értelmében láthatatlanok számunkra (lásd CHABRIS & SIMONS 2011).

Gondoljunk bele: ha tudatunk valóban részletgazdag képet alakítana ki a környezetről – ahogyan azt például egy kamera teszi –, miként kerülhetné el a figyelmünket egy-egy szembetűnő esemény? Ha azonban az észlelés során nem részletgazdag belső modelleket alakítunk ki a világról, akkor vajon miért rendelkezünk mégis ezzel ellentétes hétköznapi meggyőződéssel? Miért van az a benyomásunk, hogy a látótér valamennyi pontja színes és pontos látványként adódik? A válasz az enaktív elmélet szerint abban keresendő, hogy a megismerés során a *cselekvési lehetőségek* horizontja helyettesíti a reprezentációkat. Igaz, hogy a kép csak egy kis folton éles a látótérben, de szemeink szakkadikus mozgása, valamint az állandó fej- és testmozgás a nézőpont szabad megválasztását teszi lehetővé, így

bármely részlet látványa bármikor a rendelkezésünkre áll éles és színes formában.²³ Ez a cselekvési szabadság kelti bennünk azt a benyomást, hogy egy részletesen észlelt környezetben mozgunk.

A szem szakkadikus mozgása és a szabad testmozgás révén nem egyszerűen befogadjuk a kínálkozó látványt, hanem aktív módon vagyunk jelen a világban. A környezet és a saját test manipulálásával mintegy kiprovokáljuk a szükséges észleleteket, és „letapogatjuk” a környezetünket. Ahogyan a vak ember a botjával tapogatja ki a környezetét, úgy mi is heurisztikus, exploratív tevékenységet végzünk az érzékeink segítségével (vö. NOË 2004, p. 95). A látás tehát cselekvés: a világban való jelenlétünk aktív formája.

III. Következtetések

Írásunk első részében az elmével kapcsolatos metafizikai vitákat tekintettük át, és arra a következtetésre jutottunk, hogy a fizikalista elméletek – különösen nem reduktív formájukban – nem cáfolhatók a magyarázati rés jelensége alapján. Nem mintha a fizikalista minden nehézségre válaszolni tudna, de az alternatív magyarázatok sem mentesek a nehézségektől. Úgy tűnik tehát, hogy negatív eredményre jutottunk. A második részében azonban eltérő irányból közelítettünk az elme és a természeti környezet viszonyához. Annak megmutatására törekedtünk, hogy a lélek mibenlététől függetlenül gondolkodásunk oly bensőségesen fonódik össze a környezeti folyamatokkal, hogy ez utóbbiak bizonyos körülmények között az elme konstitutív részének tekinthetők. Elmével vagy lélekkel rendelkezni tehát nem valamilyen sajátos metafizikai entitásként való létezést jelent, hanem dinamikus cselekvési formát, így az elme egy a környezetére nyitott rendszerként érthető meg. Milyen következményekkel jár mindez a bevezető sorokban feltett kérdések szempontjából? A teológiai-filozófiai hagyomány leggyakrabban internalista nézőpontból tekint a lélekre. Vajon miképpen módosulnak a kérdések és a lehetséges válaszok, ha az imént vázolt 4E felől pillantunk a jól ismert problémákra? A bemutatott szempontok alapján megkockáztatható, hogy a metafizikai interpretáció nehézségei (amelyek miatt negatív eredménnyel zártuk az első megközelítést) nem feltétlenül jelentenek valódi negatívumot. Az így hátramaradt bizonytalanság ugyanis természetes sajátossága azoknak a nyitott rendszereknek, amelyek nem írhatók le önmagukban zárt egységekként, azaz nem ragadhatók meg a különböző tárgyakra jellemző ontológiai fogalmakkal. Edgar Morin szerint a bizonytalanság e fajtája termékeny ösztönzést jelent.

„Az ontológiai tévedés abban állt, hogy lezártuk, azaz megmerevítettük a tudomány (és a filozófia) alapvető fogalmait. Épp ellenkezőleg, olyan megismerés lehetőségét kell megnyitni, amely egyszerre gazdagabb és bizonytalanabb.” (MORIN 1990/2005, p. 60)

Mennyiben tekinthető azonban e bizonytalanság gazdagságnak?

Mint láttuk, a szituatív megismerés elsősorban azokra a fejlődéstanilag (és evolúciósan is) korai képességekre koncentrál, amelyek a környezettel való közvetlen interakciókat teszik lehetővé. A világban való aktív jelenlét gyakorlata, a szenzomotoros *skillek* elsajátítása és alkalmazása megelőzi azokat az elméleti ismereteket, amelyek teoretikusan vonatkoztathatók ugyanerre a világra. E körülmény lehetetlenné teszi, hogy az elmét izoláltan, azoktól a folyamatoktól elválasztva értsük meg, amelyek összekapcsolják a környezetével. Ez nem azt jelenti, hogy a léleknek ne lenne valamilyen autonómiája vagy belső világa, hanem azt mutatja, hogy az ágens épp azért képes kialakítani saját belső szféráját, mert konstitutív értelemben függ attól a környezettől, amelytől meg is különbözteti

²³E megközelítés szerint a környezet e folyamatos rendelkezésre állása feleslegessé teszi mindenre kiterjedő reprezentációk belső tárolását (vö. ROWLANDS 2010, p. 33).

magát. A belső a külsőtől való elhatárolás gyakorlatait követeli, így a mentális tartalmak valóban leírhatók „belsőként”, de csak egy előzetes megkülönböztetés függvényében.

„Miként egy folyó forgói, örvényei, turbulens struktúrái sem léteznek a sodrástól függetlenül, ugyanígy van ez az agy esetében is. A mentális létezők, szimbólumok, és más hasonlóak nem programozható tárgyként léteznek [...], hanem az agy soha nem szűnő dinamikus aktivitása teremti őket. A hiba, amit sok kognitív tudós elkövetett, abban áll, hogy a szimbolikus tartalmakat statikus, időtlen létezőknek tekintik, amelyek függetlenek az eredetüktől. A szimbólumok, miként a folyó örvényei, lehetnek szilárd és hosszan tartó struktúrák vagy mintázatok, de nem időtlenek és nem változatlanok.” (KELSO 1995, p. 1)

Az elme egysége és belső világa tehát kétségbevonhatatlan realitás, de éppúgy a környezet szakadatlanul változó folyamataitól függ, miként egy örvény azonossága és belső realitása is függ a víz folyamatos áramlásától. Ez a kettős viszony – függés és elhatárol(ód)ás – nemcsak az olyan bonyolult hálózatok sajátja, mint az agy, de valamilyen kezdetleges szinten minden élő szervezetre is jellemző, hiszen egy organizmusnak már a legegyszerűbb formában is különbséget kell tennie *külső* és *belső* között. Saját belső struktúráit oly módon kell fenntartania az állandóan változó környezetben, hogy bizonyos alapvető fizikai-biológiai értékek szűk határok között maradjanak (homeosztázis). Eközben a külvilág egyszerre veszély- és energiaforrás a számára: olyan állandóan változó hatások kezdőpontja, amelyhez az élőlénynek szünet nélkül alkalmazkodnia kell, de amelyekre struktúrái fenntartása és reprodukálása végett rá is szorul. A kogníció enaktív elmélete felől nézve az elme és a környezet viszonya is ilyen: a kívülről érkező stimulus nem csupán információ a világról, hanem a belső világ (a *milieu intérieur*) egyensúlyát megváltoztató hatás, perturbancia, amelyre az élőlénynek reagálnia kell.

Mindezek fényében meglepő lenne, ha a testi világban működő elme nem örökölné meg ezeknek a nyitott, dinamikus, önszabályozó rendszereknek az alapvető jellemzőit. Amikor a hagyományos filozófia a lélek metafizikai természetéről gondolkodik, olyan leírásokra törekszik, amely saját tulajdonságai felől próbálja megérteni a lelket. Az elmondottak azonban arra utalnak, hogy a *saját* és a *nem saját* közötti különbséget nem metafizikai adottságokként, hanem egy folyamatosan fenntartott, megkülönböztető gyakorlat eredményeként érdemes elgondolni. Az emberi elme nem külsődlegesen függ a fizikai, biológiai és társadalmi környezetétől, hanem oly módon fonódik össze velük, hogy a *saját* és a *nem saját* közötti határ dinamikusán változó tényezőket kapcsol össze.

Az így kapott lélekfogalom transzcendens: „több, mint önmaga”. De nem abban a metafizikai értelemben, hogy a lélek meghaladja a természeti képződményeket, hanem abban a speciális értelemben, hogy – miként az örvény az iménti példában – önálló valóságként sem zárulhat önmagára. Minthogy belső folyamatai a külsővel kontaktusban képződnek, az, ami rajta kívül van – az *idegen* –, bizonyos értelemben identitásának szerves része. Nem úgy, hogy abszorbeálja és önmagával azonosá teszi azt, ami más, hanem abban a korábban tisztázott jelentésben, hogy működéseit csak a környezetben lévő más(ik) által, vele kapcsolatban – vagy éppen vele oppozícióban – képes gyakorolni. Az *azonos* ezekben a rendszerekben mindig a *másra* utalt, így az elme természetének lehatárolása, önmagában vett meghatározása reménytelennek tűnik.

„Logikailag a rendszer csak akkor érthető meg, ha belefoglaljuk a környezetét, amely [a rendszer] számára egyszerre bensőséges és idegen, s oly módon része a rendszernek, hogy [eközben] hozzá képest külső.” (MORIN 1990/2005, p. 32)

Az elme e – mondjuk így – természetes transzcendenciája abban áll, hogy az „én”-ként vagy elmeként körülrajzolt belső világ a társadalomban adott *másikra*, a test biológiai környezetére, az ökoszisztémában adott erőforrásokra támaszkodik: ezek nélkül nem körvonalazható a természete. Annak megállapítása azonban, hogy a *másnak*, amelyre azonosságunk támaszkodik, hol vannak a

határai, nehezen volna lehetséges. Semmi sem zárja ki, hogy a természeti folyamatokra hangolt emberi létezés e nyitottságát a lehető legradikálisabban értelmezzük, s az elme enaktív jellegét összhangba hozzuk az Istenre mint abszolút *másikra* nyitott vallásfogalommal. Ez az összhang azonban – elkerülendő a spekulatív jelleget – nem metafizikai természetű lesz. Látszólagos feszültségben az évezredek teológiai és filozófiai hagyománnyal, az itt javasolt megközelítés a másik különböző megnyilvánulásait egy közösségi praxis keretein belül ragadja meg. Mit jelent ez?

E pragmatikus megközelítés annak a következménye, hogy az imént tárgyalt „4E” a magas intellektuális teljesítmények – az absztrakt, racionális gondolkodás – helyett azokra az alapvető perceptuális viszonyokra, szenzomotoros *skillekre* fókuszál, amelyek az emberi megismerőképességet összekötik az állatvilággal. Épp az ellenkező irányban keresi tehát a kiutat, mint a hagyományos megközelítés: a létezéssel kapcsolatos alapvető felismerések helyett a más(ik) különféle formáira való ráhangolódás lehetőségeit keresi a testi létezésről elkezdve egyre táguló körökben. Bizonyos értelemben azt látjuk ugyanis (elegendő a környezeti erőforrásokkal való visszaélés kortárs problémáira gondolnunk), hogy létezésünk nem a világ elméleti megértése terén, hanem az alkalmazkodás testközeli gyakorlataiban mutat alapvető hiányosságokat. Miért ne helyezhetnénk előtérbe a vallásnak azokat az aspektusait, amelyek – bármiképpen álljanak is a metafizika alapkérdései – a világban való „benne-létünk” gyakorlati módozatait állítják előtérbe? Miért ne foghatnánk fel a vallási létezés a *hogyan* kérdéseként, vagyis egy olyan praxisra tett javaslatként, amely az emberi létezés különböző lehetőségeire igyekszik temptatív formában *ráhangolódni*, köztük a reményen túli végső lehetőségre is? Euripidész drámái számos esetben fejeződnek be egy olyan többféleféleképpen variálódó rituális formulával, amely a vallási tapasztalat e sajátos aspektusát teszi láthatóvá:

„Sok alakja van az isteninek,
meglepetést az isten sokat ad,
és mire várunk, az sose jő el,
míg a sosevártnak utat nyit a sors.”

(EURIPIDÉSZ: *Alkésztisz*, ford. Devecseri Gábor)

E ráhangolódás a „sosevárt”-ra sokkal inkább a „tudni, hogy hogyan”, mint a „tudni, hogy mi” jegyében mozog.²⁴ Nem mintha a kettő elválasztható lenne egymástól. E kijelentések nem a vallás – vagy akár a mindennapi élet – kognitív dimenzióinak a kiiktatását célozzák, hanem (az *embodiment* kifejezésre utalva) e dimenziók megtestesítését egy praktikus viszony formájában.

Egy olyan Istenbe vetett hit számára, „*aki a holtakat megeleveníti, és azokat, amik nincsenek, előszólítja, mint meglevőket*” (Róm 4,17), a lélek anyagi vagy anyagtalan jellegéhez nem fűződnek alapvető érdekek. Az azonban döntő kérdés, hogy ez a hit hogyan illeszkedik világunk egyre komplexebbnek tűnő dinamikus hálózataiba. Az illeszkedésnek ugyanis számos módja van a szilárd identitásformáktól elkezdve a zárt önismereten alapuló, rigid cselekvési stratégiákon át a nyitott – az önazonosságot az állandóan változó társadalmi és természeti környezethez viszonyítva temptatív módon kereső – magatartásformákig. Míg az előbbieket a saját identitás mibenlétének tisztázására és megőrzésére koncentrálnak igyekeznek rögzíteni a vallásos egzisztencia határait, addig az utóbbiak a belsőt és a külsőt – az önazonost és az idegent – egymásra utalt rendszereknek tekintik. Ha az elmével

²⁴ A rituális gyakorlatokhoz mindig tartoznak elméleti magyarázatok, de megfontolandó Catherine Bell megállapítása, mely szerint a vallási közösségekben általában nagyobb – nemzedékeken átívelő – egyetértés van afelől, hogy bizonyos rítusokat *hogyan* kell elvégezni, mint arról, hogy az egyes rítuselemek *mit* jelentenek (vö. Bell 2009, pp. 182-187).

kapcsolatos iménti megfontolások megállják a helyüket, az utóbbi tűnik a transzcendencia iránti nyitottság minimális *természeti* feltételének.²⁵

IV. Irodalom – References

- ADAMS, F. & K. AIZAWA (2009): Why the Mind is still in the Head?. In: P. ROBBINS & M. AYDEDE (eds.): *The Cambridge Handbook for Situated Cognition*. Cambridge UP, Cambridge, pp. 78-95. doi:10.1093/mind/fzv212
- BAARS, B. J. (1988/1995): *A Cognitive Theory of Consciousness*. Cambridge UP, Cambridge.
- BELL, C. (2009): *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford UP, Oxford, 2009.
- BLAKE, R. & R. SEKULER (2004): *Észlelés*. Osiris, Budapest. (ford. Csépe, V.)
- BLOCK, N. (1995/2002): Concepts of Consciousness. In: D. J. CHALMERS (ed.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. Oxford UP, Oxford, pp. 206-218.
- BLOCK, N. (1978): Troubles with Functionalism. *Minnesota Studies in The Philosophy of Science*, **9**: 261-325.
- BLOCK, N. (2004): What is Functionalism?. In: J. HEIL (ed.): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*. Oxford UP, Oxford.
- CHABRIS, C. & D. SIMONS (2011): *A láthatatlan gorilla avagy hogyan csapnak be minket érzékeink*. Magnólia, Budapest. (ford. Hodász, E.)
- CHALMERS, D. J. (2005): A tudatos tapasztalat rejtélye. *Kellék*, **27-28**: 7-18. (ford. Telegdi-Csetri, Á.)
- CHALMERS, D. J. (2004): Szemközt a tudat problémájával. *Vulgo*, **5(2)**: 14-35. (ford. Sutyák, T.)
- CHALMERS, D. J. (1996): *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*. Oxford UP, Oxford.
- CHALMERS, D. J. & A. CLARK (1998/2002): The Extended Mind. In: D. J. CHALMERS (ed.): *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*, Oxford UP, Oxford, pp. 643-652.
- DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest. (ford. Boros, G.)
- GALLAGHER, S. & D. ZAHAVI (2008): *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófia és kognitív tudományba*. Lélekben Otthon Kiadó, Budapest. (ford. Váradi, P. & Török, T.)
- GALLAGHER, S. (2017): *Enactivist Interventions. Rethinking the Mind*. Oxford UP, Oxford. doi: 10.1093/oso/9780198794325.001.0001
- GIBSON, J. J. (1950): *The perception of the visual world*. Houghton Mifflin, Boston.
- GIBSON, J. J. (1979): *The ecological approach to visual perception*. Houghton Mifflin, Boston. doi: 10.4324/9781315740218
- HEIL, J. (ed.) (2004): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*. Oxford UP, Oxford.
- HUSSERL, E. (2000): *Karteziánus meditációk*. Atlantisz, Budapest. (ford. Mezei, B.)
- KELSO, J. A. S. (1995): *Dynamic Patterns. The Self-Organization of Brain and Behavior*. The MIT Press, Cambridge (MA).
- KRIEGEL, U. (2007): Philosophical Theories of Consciousness. Contemporary Western Perspectives. In: P. D. ZELAZO; M. MOSCOVITCH & E. THOMPSON (eds.): *The Cambridge Handbook of Consciousness*. Cambridge UP, Cambridge, pp. 35-66. doi:10.1017/cbo9780511816789.004

²⁵ A tanulmány megírását az OTKA K 104574-es, 112542-es és 116234-es, valamint 120375-ös, 125012-es és 123839-es számú kutatási projektjei támogatták.

- LASHLEY, K. S. (1970): A tudat behaviorista értelmezése. In: KARDOS, L. (szerk.): *Behaviorizmus*, Gondolat, Budapest, pp. 59-82. (ford. Lénárt, E.)
- MCGINN, C. (1989/2004): Can We Solve the Mind-Body Problem?. In: J. HEIL (ed.): *Philosophy of Mind. A Guide and Anthology*. Oxford UP, Oxford, pp. 781-797.
- MORIN, E. (1990/2005): *Introduction à la pensée complexe*. Seuil, Paris.
- NAGEL, T. (2004): Milyen lehet denevérnek lenni. *Vulgo*, **5**(2): 3-12. (ford. Sutyák, T.)
- NOË, A. (2004): *Action in Perception*. The MIT Press, Cambridge (MA).
- NOË, A. (2009): *Out of Our Heads. Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. Hill and Wang, New York.
- NOË, A. & S. HURLEY (2003): Neural Plasticity and Consciousness. *Biology and Philosophy*, **18**: 131-168. doi:10.1023/a:1023308401356
- PLÉH, Cs. (2010): *A lélektan története*, Osiris, Budapest.
- PUTNAM, H. (1967): Psychological Predicates. In: W. H. CAPITAN & D. D. MERRILL (eds.): *Art, Mind, and Religion*. University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, pp. 37-48.
- PUTNAM, H. (1975/2003): The Meaning of 'Meaning'. In: uó: *Mind, Language, and Reality*. Philosophical Papers 2., Cambridge UP, Cambridge, pp. 215-271. Magyarul megjelent (2010): A „jelentés” jelentése. *Különbség*, **10**(1): 13-74. (ford. Kovács, J. & Polgárdi, Á.)
- PUTNAM, H. (1981): Brains in a Vat. In: uó: *Reason, Truth, and History*. Cambridge UP, Cambridge, 1-21. Magyarul megjelent (2001): Agyak a tartályban. *Magyar Filozófiai Szemle*, **45**(1-2): 1-22. (ford. Ruzsa, F.) doi:10.1017/cbo9780511625398.003
- ROWLANDS, M. (2010): *The New Science of the Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. The MIT Press, Cambridge (MA). doi:10.7551/mitpress/9780262014557.001.0001
- SEARLE, J. R. (1980): Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, **3**: 417-424. doi:/10.1017/s0140525x00005756
- SEARLE, J. R. (2007): *Freedom and Neurobiology*. Columbia UP, New York.
- SEARLE, J. R. (2008): *Philosophy in a New Century. Selected Essays*. Cambridge UP, Cambridge. doi: 10.1017/cbo9780511812859
- THOMPSON, E. (2007): *Mind in Life. Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*. The Belknap Press of Harvard UP, Cambridge (MA).
- TURING, A. M. (1950): Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, **49**: 433. doi:10.1093/mind/lix.236.433
- VARELA, F. J.; E. THOMPSON & E. ROSCH (1991): *The Embodied Mind. Cognitive Science and the Human Experience*. The MIT Press, Cambridge (MA).
- WATSON, J. B. (1970): Hogyan látja egy behaviorista a pszichológiát?. In: KARDOS, L. (szerk.): *Behaviorizmus*. Budapest, Gondolat, pp. 39-58. (ford. Kulcsár, Zs.)
- WITTGENSTEIN, L. (1998): *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest. (ford. Neumer, K.)

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.91

Il gioco come simbolo del mondo creato Verso una teologia ludica

Bagyinszki Péter Ágoston OFM

Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
bagyinszki.agoston@sapientia.hu

Bagyinszki P. Á. (2018): Il gioco come simbolo del mondo creato. Verso una teologia ludica. A játék mint a teremtett világ szimbóluma. Egy ludikus teológia felé. Acta Pintériana, 5: 91-125.

Összegzés: A tanulmány első része a játék jelentésrétegeit különíti el, kitér a játékok Caillois-féle klasszikus osztályozási rendszerére, szembenéz az alapvető definíciós problémával. A játék értelmezhető mint a világ elhatárolt eseménye, mint az ember belső magatartása, és mint ontológiai karakterjegy. A tanulmány második része J. Huizinga és H. Rahner immár klasszikus dialógusát tárgyalja, amelyben a homo ludens téma antropológiai és teológiai szempontjai kerülnek kapcsolatba egymással. A harmadik fejezet a ludikus szemléletmód posztmodern beágyazottságát és a teologia ludica mai lehetőségeit veszi szemügyre. Végül a negyedik fejezet rámutat a Deus ludens – homo ludens diptichon hagyományban gyökerező intuitív erejére, valamint kritikával illeti a komor komolyság és a cinizmus hamis dilemmáját.

Il gioco come argomento filosofico e teologico – nonostante si basi sull’analisi di un sistema di simboli enormemente ricco svolgente un ruolo importante nella storia delle civiltà – è poco noto. Nella filosofia i commentatori del *frammento 52* di Eraclito scoprono di nuovo la filosofia del gioco mentre nella storia della teologia *Proverbi 8, 30-31* con suoi commenti raggruppa gli studi sulla simbolica del gioco e tutti e due i rami della tradizione vedono coinvolti i nomi più famosi della storia delle scienze. Circa ottanta anni fa tra Johann Huizinga e Hugo Rahner si è svolto un dialogo fondamentale di carattere filosofico-teologico riguardo all’*homo ludens*, il quale alla luce della letteratura allora esistente sull’argomento può essere valutato nel senso teologico tramite la recensione dei libri dei due autori, legati a quest’argomento.

1. Cosa è il gioco? Se nessuno me lo domanda lo so, ma quando cerco di spiegarlo a qualcuno non lo so più...

Il concetto chiave della nostra riflessione teologica sul gioco può essere basato sulla simbolica del gioco e sugli approcci connessi al gioco ma ne può far parte anche. Incominceremo con alcuni brevi cenni sulla simbolica del gioco, per offrire, poi, un riassunto degli approcci connessi al gioco e, infine, comporre le conclusioni filosofiche della letteratura sul gioco.

1.1. La famiglia di parole e la simbolica del gioco

Il Grande Dizionario della Lingua Ungherese distingue ventidue gruppi semantici della parola „gioco” (*A Magyar Nyelv Értelmező Szótára [Grande Dizionario della Lingua Ungherese] 1986*). Il

„gioco” può significare un oggetto con cui si gioca, un’attività compiuta per diletto o per capriccio, un modo di agire a volte con rischio o con astuzia per raggiungere uno scopo pratico, il moto o la possibilità di moto (anche nel caso di un oggetto), ecc.

Ecco alcuni esempi della estesa famiglia della parola „gioco” nella lingua ungherese: debito di gioco, automobile da gioco, bambola (da gioco), negozio di giocattoli, concetto di gioco, pellicola a soggetto (in ungherese: „játékfilm”), carta da gioco, casinò da gioco, maestro di gioco, modo di giocare, giocatore, regola del gioco, divieto di gioco, arbitro (di gioco), gioco di parole... I verbi „giocare” e “giocherellare” allargano ancora il campo dei significati legati al gioco: effettuare un’attività a scopo di divertirsi; recitare in scena; fare movimento a dondolo; ecc... Anche al verbo „giocare” si agganciano altre parole, sempre della famiglia della parola „gioco”; p.es.: partita (in ungherese: „játzsma” deriva dal verbo „játszani” – giocare), compagno di gioco, terreno di gioco. Tuttavia non basta esaminare il contesto linguistico del gioco solo nell’ambito della lingua ungherese ma gli va trovata una visione globale.

Nel *Homo ludens* Johann Huizinga dedica un intero capitolo all’internazionalità linguistica del gioco (HUIZINGA 1938; 1946). Oltre alle lingue europee passa in rassegna il latino, il greco, il sanscrito, il cinese, il giapponese, l’arabo, l’aramaico, l’ebraico, la lingua degli indiani „blackfoot”, e con l’aiuto di linguisti eccellenti analizza il lessico applicato per descrivere il fenomeno del gioco. Egli arriva alla conclusione che ogni popolo gioca e stranamente gioca in modo analogo ma tra tutte le lingue del mondo nessuna è in grado di esprimere in un’unica parola il concetto del gioco così concreto e nello stesso tempo così generale come le lingue europee moderne (HUIZINGA 1946, p. 50). A questo possiamo aggiungere che la caratteristica generale delle lingue è che la parola „gioco” oltre a significare gioco di bambino sfiora anche i campi semantici della competizione, del ballo, della risata, dell’erotismo, della buffoneria, dell’illusione (*in-lusio*, in altre parole: entrare nel gioco).

Sotto l’aspetto linguistico multiforme del gioco si percepisce una simbolica del gioco avente profonde radici nella simbologia universale dell’umanità, rintracciabile sia nelle mitologie che nella letteratura. Huizinga accenna al gioco che si manifesta come modo di esistere degli dei mitologici e parla della loro rappresentazione come dei giocosi (ADRIANI 1967) mentre il filosofo e teorico del gioco Eugen Fink nei suoi libri *Oasi della gioia* (1957; 1969a) e *Il gioco come simbolo del mondo* (1960; 1969b) tratta le prospettive filosofiche del simbolismo legato al gioco.¹

1.2. Aspetti ideologici del gioco

György Székely nella sua tesi di dottorato (1987), analizzando la storia sociale dell’arte teatrale, come principio base osserva che al contrario del genere drammatico letterario (i cui periodi importanti, com’è noto, nella letteratura universale sono brevissimi), le manifestazioni dell’attività teatrale dell’umanità sono presenti in tutte le culture ed hanno una continuità. Dal punto di vista del nostro tema questo significa che una certa autoriflessione giocosa è propria di ogni etnia dell’umanità – fin dai tempi preistorici – e avendo la sua continuità va considerata d’intonazione antropologica e socio-antropologica (TURNER 1982; 1986). Le manifestazioni storiche della simbolica del gioco sono parte essenziale della simbologia collettiva (cfr. ELIADE 1987, pp. 363-367) e possono dare spazio ad o alcune interpretazioni d’importanza ideologica sul tema del motivo del gioco.

I mistici orientali e i filosofi greci per esprimere le loro esperienze intuitive sulla realtà fin dall’inizio usavano volentieri la metafora del gioco e della danza. Ne è un tipico esempio il sanscrito *Lalitavistara* (Trattato dettagliato sul gioco), la fonte più importante sulla vita di Buddha la quale rappresenta la vita terrestre del Sublime come il gioco di un essere ultraterreno (cfr. BELLINGER 1990,

¹ Nella seconda parte dell’articolo, in connessione con il cristianesimo parleremo dell’apertura del gioco verso la trascendenza (BERGER 1969), perciò qui proponiamo di saltare questa problematica.

p. 75).² Secondo la filosofia arcaica di Eraclito il tempo è un bambino che gioca a dama: la dominanza è del re bambino (*Frammento* 52); altrove paragona le opinioni umane ai giochi infantili. Il discorso sui problemi dell'esistenza secondo Parmenide è un „gioco difficile”. Nel capitolo VII delle *Leggi* (303 e) Platone cerca la soluzione al problema seguente: in quale modo e „con quale strategia guidare in modo migliore la barca della nostra vita nel mare della vita?”. L'uomo secondo Platone deve capire di non essere altro che un gioco nelle mani di Dio e deve accettare questa situazione dedicando la sua vita ai „giochi più belli”. Oggi invece „si pensa che le cose serie siano in funzione dei divertimenti” ma in realtà è tutto il contrario. „Qual è allora la strada giusta? Dobbiamo vivere la nostra vita in mezzo ai giochi, giocando: facendo sacrifici, cantando, ballando, per poter ottenere la grazia degli dei, tenerci lontani i nemici e vincerli in lotta.” Aristotele nel gioco ritiene importante la misura e scopre la virtù dell'*eutrapelia*.³ La ricca tradizione greca del gioco sopravvive nella letteratura mistica neoplatonica e cristiana primitiva esercitando un influsso notevole anche sulla mentalità cristiana medioevale.

Potrebbe sembrare che il motivo ludico sia un argomento periferico della filosofia antica ma in ogni caso è da notare che i padri della chiesa sentivano il bisogno di integrare l'idea del gioco delle filosofie pagane „battezzata” nella teologia cristiana.⁴ San Tommaso d'Aquino, eccellente sistematore degli studi teologici, nella *Summa Theologiae* (II-II, q. 168, aa. 2-4) risponde in tre articoli alle domande poste da Aristotele sul rapporto tra gioco, virtù, peccato e misura (THOMAS AQUINAS 1984); ma la teologia ludica godeva sempre una vera popolarità nelle celle dei mistici: il maestro Eckhart p.es. esalta Dio che „ride e gioca”.

Tra la fine del Medioevo e l'inizio dell'epoca moderna è proprio la mentalità del Rinascimento a scoprire con forza elementare il primitivo modello di vita del *theatrum mundi* e la dimensione profana giocosamente scherzosa del mondo. Secondo Huizinga, se una volta un'élite riservata e consapevole cercò di concepire la vita come un gioco al livello di perfezione artistica, non poteva essere altro che quella del Rinascimento. Tutta la pompa del Rinascimento è una sfilata allegra e solenne in maschere, nei costumi di un passato fantastico e ideale (cfr. HUIZINGA 1946, p. 224). Questo slancio giocoso che ha fatto nascere tra l'altro *L'elogio della pazzia* di Erasmo (1509) sembra incupire nei processi di desacralizzazione dell'Illuminismo e nella mentalità scientifica che dura tuttora portando con sé l'alienazione della simbologia del gioco dall'apertura verso la trascendenza.

Infine – parlando dei nostri tempi – Eberhard Straub (cfr. 1993, pp. 22-29) scrive sulla mentalità del gioco sfiorante il cinismo che nell'epoca postmoderna non soltanto il cristianesimo deve affrontare il disinteresse... È l'obiettivo della filosofia contemporanea di far valere le grandi tesi della storia sulla libertà e dignità dell'essere umano in connessione con la verità e non importa se questa verità è cristiana o storico-scientifica o la verità delle leggende che sembrano efficaci. Non sono altri che interessanti abbozzi poetici che concorrono fra di loro ma non si impediscono e non si disturbano. Convivono, uno accanto all'altro, indifferenti, nell'anarchia dei giochi delle parole, e ognuno è contento perché ogni gioco è coerente avendo il suo senso esclusivo nell'ambito delle sue regole. Questa pluralità dei giochi vuole dimostrare che l'uomo è libero solo dove gioca e dove festeggia... Questa mentalità può arrivare al punto di svelare la scorrettezza delle regole che non sono state costruite „per il gioco”. Sia dal pensiero straubiano sia dalle opere elencate nella bibliografia possiamo

² La tradizione del gioco nella cultura semitica, insieme agli elementi di gioco presenti nella Bibbia saranno l'oggetto dell'analisi nel capitolo terzo, perciò qui si propone di esaminare le radici elleniche della cultura europea.

³ *In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicamachum expositio*, I, X, lect. 9 e I. IV, lect. 16 (ARISTOTELIS 1949, 540 e 237). *Eth. Nic.* 10, 6, 1176 b; 4, 14, 1128 a; 2, 7, 1108 a.

⁴ A proposito della tesi di Hugo Rahner sulla teologia patristica del gioco (RAHNER 1952; 1969) dovremo esaminare più in fondo i valori filosofici e teologici del gioco, qui però si propone di continuare con l'ideologia del gioco.

verificare l'importanza vitale ed esistenziale del paradigma dell' „essere per il gioco” nei nostri tempi. Il paradigma esistenziale dell' „essere per il gioco” non porta necessariamente a una concezione cinica aliena al cristianesimo ma riconducendolo alle radici sacro-ideologiche ci dà una prospettiva autentica-cristiana.

1.3. Classificazione dei giochi e problemi della definizione

Per rispondere alla domanda che cos'è il gioco potremmo usare il famoso aforisma agostiniano:

„Se nessuno me lo domanda lo so, ma quando cerco di spiegarlo a qualcuno non lo so più.” (Conf. IX, 14)

Similmente al tempo, nel dare una definizione al gioco, il problema è: come coglierlo a livello di concetti, nella sua evidenza di realtà inevitabile? Anche il teorico del gioco Eugen Fink sottolinea le difficoltà della riflessione che si presentano nel caso del gioco:

„Ci troviamo di fronte a immense difficoltà, se vogliamo dare una definizione concettuale a questo fenomeno che sta più o meno alla periferia della vita reale, e se vogliamo rivelarne la struttura. Questo fenomeno che risulta così leggero nel suo svolgersi, è così solido e impenetrabile per darne una interpretazione concettuale.”

(ČERNÝ 1971, p. 151)

Poi Erik Erikson aggiunge con tono scherzoso: „Il gioco – conformemente al suo nome – cerca di tradire ogni definizione”, mentre Kolarits considera tutti i tentativi difficoltosi di dare una definizione al gioco come „il gioco scientifico” degli autori. È sorprendente che quasi non si rivela più dell'evidenza del gioco che „viene giocato sempre per gioco” (SCHEURL).⁵

La tipologia del gioco di Caillois evidenzia la problematica complessa delle caratteristiche convergenti e divergenti delle varie manifestazioni del gioco. Egli in base ai principi dinamici interni stabilisce i quattro tipi più importanti nell'ammasso dei giochi. I fattori dominanti e i nomi dei singoli tipi sono i seguenti: *agon* (competizione), *alea* (fortuna), *mimikri* (imitazione), *ilinx* (euforia) (CAILLOIS 1967;1981).

I giochi tipici dell'*agon* sono: il calcio, il biliardo, gli scacchi... L'elemento importante dell'*agon* è la lotta che viene combattuta con la chance uguale delle parti secondo regole prestabilite. Gli esempi dell'*alea* sono: i giochi di dadi, la roulette, la lotteria... È caratteristico dell'*alea* che essendo decisamente fatale i giocatori non possono influenzare l'esito del gioco. Il domino, la maggior parte dei giochi a carte e molti altri sono delle varianti di un miscuglio dell'*agon* e dell'*alea*. Secondo l'osservazione di Caillois mentre gli elementi dell'*agon* sono reperibili anche nel mondo animale, quelli dell'*alea* sembrano particolarmente umani. Tra gli esempi del *mimikri* possiamo elencare il recitare il ruolo di un predone di mare o di Amleto. Il loro elemento essenziale sta nel credere e far credere agli altri di essere qualcun altro ed è evidente che i drammi e gli spettacoli teatrali appartengono a questa categoria del gioco. Gli esempi dell'*ilinx* possono essere l'altalena, il carosello, i dervisci girovaghi. L'elemento importante di questo tipo del gioco è che i giocatori con il giro veloce o la stramazza simulano dentro di loro la sensazione dell'euforia e della confusione. I bambini giocano spesso questo tipo di gioco che li fa sentire come se volassero. La classificazione di Caillois stabilendone i quattro tipi dà una sistemazione dei giochi. Ogni tentativo di categorizzare il gioco – anche questo – ha i suoi vantaggi, ma nello stesso tempo ha anche i suoi limiti particolari. Bisogna aggiungere alle categorie prima elencate che oltre le varie tipologie del gioco dobbiamo anche definire i segni che uniscono il mondo multiforme dei giochi.

⁵ Qui le versioni italiane delle citazioni sono state fatte in base alle citazioni ungheresi.

Le forme più concrete del gioco, sono i giochi di società comuni, come nascondino, mafia, ecc., tramite i quali è possibile esaminare anche i giocatori che vi partecipano e a questi giochi sono di solito legate le nostre esperienze personali per via delle quali possiamo conoscere quella „sensazione” che i teorici chiamano „l’esperienza del gioco” e cercano di spiegare metodicamente nelle loro riflessioni

Vediamo ora come si definisce il gioco e quali sono i suoi segni distintivi. Roger Caillois, autore della tipologia sopracitata stabilisce i seguenti criteri per dare una definizione al gioco:

- a) attività libera, che il giocatore non può fare contro la sua volontà, e di cui non si può perdere la voglia;
- b) attività che si distingue per tempo e spazio proprio;
- c) attività di esito vago, senza procedimento o risultato prestabilito;
- d) attività improduttiva, che non produce né beni, né ricchezza;
- e) attività che dispone delle regole convenzionali;
- f) attività fittizia in rapporto speciale con „un’altra realtà” o in rapporto particolare con la vita quotidiana della „libera non realtà”. (ČERNÝ 1971, p. 142)

In base alle opere di Eugen Fink è possibile proporre una interpretazione esistenziale del fenomeno del gioco la quale stabilisce le seguenti caratteristiche strutturali:

- a) il gioco è fonte dei piaceri (sia sensuali che intellettuali);
- b) il gioco ha senso (interno ed esterno);
- c) il gioco ha carattere sociale (è aperto verso gli altri);
- d) si sceglie liberamente, ma si gioca secondo regole obbligatorie per tutti;
- e) al gioco appartengono mezzi, con cui si gioca. (Ibid. p. 155)

Infine possiamo citare la definizione, ormai diventata classica che riassume la concezione huizinghiana del gioco:

„Il gioco è un’azione, o un’occupazione volontaria, compiuta entro certi limiti definiti di tempo e di spazio, secondo una regola volontariamente assunta, e che tuttavia impegna in maniera assoluta, che ha un fine in se stessa; accompagnata da un senso di tensione e di gioia, e dalla coscienza di ‘essere diversi’ dalla ‘vita ordinaria’.”

(HUIZINGA 1946, p. 49)

Oltre le descrizioni sopracitate di R.Caillois, di E.Fink, e di J.Huizinga, hanno fatto altre importanti osservazioni filosofiche in questione H. G. Gadamer (1986, pp. 177-185), A. Gehlen (1966;1983) e G. Csepregi (1994, pp. 177-188). Secondo loro il gioco è:

- a) attività non produttiva che sta per sé stessa avendo in sé stessa il proprio obiettivo;
- b) attività vissuta con gioia solenne scaturita dentro noi, un’esistenza senza oneri in cui ci obliamo totalmente;
- c) attività che si fa liberamente che allo stesso tempo è sottoposta alle regole stabilite da se stessa ma obbligatorie all’interno del gioco per mezzo delle quali si obbedisce all’ordine del gioco;
- d) attività creativa, aperta nel suo svolgimento interno, con fattori liberi;
- e) attività che presuppone anche la presenza di un/dei compagno/i di gioco o mezzo/i di gioco nel loro movimento perpetuo;
- f) attività isolata nel tempo e nello spazio;

- g) il gioco ha il suo „mondo interno” caratterizzato da tempo e spazio propri, un mondo coerente nella propria realtà, in cui i partecipanti del gioco (i giocatori) entrano volontariamente dal „mondo esterno”;
- h) il mondo interno del gioco è caratterizzato dalla „transustanziazione” dei mezzi di gioco, dall’apparizione della posta interna al gioco e dalla „coscienza di gioco” paradossale dei giocatori;
- i) infine, l’esperienza del gioco nella sua forza simbolica offre un’„esperienza di esistenza concentrata”, aperta ad una certa Totalità, servendoci da modello di esistenza.⁶

1.4. I tre livelli d’interpretazione del gioco⁷

Del gioco si parla in più sensi che sono in stretta connessione anche con l’universo, con gli animali e con l’uomo (BRUNER; JOLLY & SYLVA 1976; 1981abc, 1995) L’interpretazione psicogenetica, biogenetica e antropologico-culturale del gioco umano mette in evidenza un fattore importante. Dennis Palmer Wolf richiama l’attenzione su due importanti caratteristiche delle manifestazioni del gioco: alcune dispongono in gran parte del valore simbolico e altre di caratteristiche fondamentalmente culturali (cfr. SMITH 1984, p. 175). La variabilità dell’approccio del gioco può determinare tre livelli fondamentali d’interpretazione:

- I. Al primo livello di interpretazione il gioco viene considerato un evento separato del mondo. In questo caso si tratta del più concreto avvenimento ludico dell’uomo, descritto con la definizione precedente.
- II. Il secondo livello d’interpretazione considera il gioco una caratteristica interna dell’uomo. Questa interpretazione ha il contatto più vivo con la simbolica del gioco della storia delle idee e con l’argomento *theatrum mundi*.
- III. In fine esiste un nuovo approccio teorico che conduce al terzo livello d’interpretazione quando il gioco davanti a noi è una realtà ontologica. Tale interpretazione è importante perché dà la chiave d’ingresso alla problematica del Grande Gioco dell’Essere.

Passando dal primo al secondo e al terzo livello d’interpretazione la definizione precedente del gioco (che riguarda un evento separato) perde di validità e ha bisogno di essere generalizzata. Se conformemente alle pretese del secondo e terzo livello d’interpretazione viene revisionata la descrizione del gioco definita in nove punti, si può ottenere i seguenti criteri di una caratteristica ludica, sia interna umana che quella di tutti gli esseri dell’universo:

- a) il gioco dal punto di vista dell’obbiettivo „è una forma di esistenza che si muove in sè”,
- b) è una forma di essere solenne, sottomessa ad un certo ordine (interno),
- c) è una forma di essere aperta, realizzata con fattori liberi,
- d) è una forma di essere che comporta la caratteristica del „moto di qua e di là”,
- e) è una forma di essere autorealizzante, in un certo senso „estatica”.

⁶ Visto che le definizioni rappresentano il filo conduttore della nostra concezione del gioco, gioverà ricordare i criteri sopracitati del gioco. In seguito, partendo da questa definizione applicabile a una concreta situazione del gioco avremo la possibilità di addentrarci nell’astrazione verso una concezione più sintetica che interpreta il gioco come comportamento interno dell’essere umano e tutto ciò ci renderà possibile di cogliere il simbolismo del gioco. Inoltre, questa concezione più sintetica ci permetterà di affrontare la problematica del Gran Gioco dell’Esistenza.

⁷ In questo sottocapitolo, basandoci sull’analisi dettagliata indicata nel mio libro pubblicato in lingua ungherese, riassumiamo brevemente le conseguenze per noi importanti dell’attuale – molto ampia – letteratura profana sul gioco (BAGYINSZKI 1998). Ai singoli accenni indichiamo il retroscena letterario in nota in calce alla pagina dove si trovano le spiegazioni del concetto.

Questa descrizione mostra nel modo più comprensibile, generale e laconico il contenuto del gioco che naturalmente ha dei limiti. Di seguito si cercherà di compensare le difficoltà derivanti dal senso traslato delle definizioni in modo tale da estrapolare più dettagliatamente le caratteristiche dei tre livelli d'interpretazione.

1.4.1. *Il gioco come evento separato del mondo*

Questo livello d'interpretazione fu indicato come punto di partenza perché l'esperienza vissuta del gioco si presenta prima di tutto nella forma di un avvenimento concreto del gioco. Tale esperienza è nel centro delle riflessioni del teorico di gioco. Il gioco – in base al primo livello d'interpretazione – è strettamente legato ad uno stato fisiologico ben descrivibile dell'organismo umano („play-face”, „tono emozionale” ecc.) (GRASTYÁN 1985). L'introspezione soggettiva, il ruolo dell'autocoscienza e la presenza esistenziale nella realtà simbolica del gioco indicano però che la situazione di gioco afferra l'uomo non soltanto fisiologicamente ma anche spiritualmente (BALOGH 1991).

Nel corso dell'interpretazione del gioco umano la letteratura parla del „*bilateralismo paradossale*”, di un „*modo esistenziale misto*” e dell'„*esistenza doppia*” (FINK 1960; 1969b). L'espressione „*coscienza di gioco*” raggruppa il particolare sistema di rapporti con il mondo reale, vissuto dal giocatore il quale entra nel circolo magico del gioco facendo parte dell'ordine solenne di esistenza, in apertura verso la realtà completa del gioco. La coscienza di gioco comprende allo stesso tempo i motivi di esistenza riflessivi e quelli estatici: il giocatore da un lato è costantemente consapevole della situazione di gioco cioè che „è in gioco”, dall'altro canto vive all'interno del mondo del gioco, quasi dimenticandosi di sé stesso nella realtà interna del gioco. Tale struttura paradossale della coscienza del gioco comporta la sensazione di libertà dello staccarsi leggermente dalla realtà quotidiana e dall'altro canto tiene presente la disciplina -volontariamente assunta- delle regole interne del gioco. Il giocatore – con l'espressione di Arnold Gehlen – vive la sensazione particolare della „*lotta spogliata di peso*” (GEHLEN 1966). Il segreto del gioco sta nel fatto che il mondo interno ed esterno restano in contatto intenso e attraverso i simboli avviene una particolare comunicazione, quindi possiamo pensare che nel gioco ci si apre non solo verso la realtà stessa ma anche verso quella „assoluta” (cfr. CSEPREGI 1994, pp. 177-188).

Per quanto riguarda le condizioni di possibilità del gioco, Il comportamento giocoso si verifica già al livello biologico quando si è privi di problemi esistenziali e si è in sicurezza relativa. Tali condizioni in caso degli animali si verificano naturalmente nel periodo iniziale di vita , protetto da genitori (cfr. CSÁNYI 1985, pp. 431-435). Nel caso dell'uomo sono importanti l'effetto delle condizioni culturali ed ambientali manifestatesi nell'attività ludica, nonché la connessione tra il tempo libero nella società e tra la sfera dei giochi. La caratteristica ludica è una parte elementare della vita umana, ma allo stesso tempo è fortemente in pericolo perché la lotta di sopravvivenza ed il mondo del consumismo soffocano „l'inutilità” del gioco sia al livello individuale che sociale (cfr. HANKISS 1997, pp. 151-174).

1.4.2. *Il gioco come il comportamento interno dell'uomo*

Parlando del comportamento interno giocoso dell'uomo si deve pensare alle manifestazioni esistenziali ed intellettuali del soggetto umano. L'uomo nello stato spirituale del gioco realizza la sua identità *homo ludens*. Questo vuol dire che con il comportamento interno del gioco l'autocoscienza umana cambia qualifica e passa ad un grado superiore nel vivere la libertà soggettiva e nell'assumere l'autoidentificazione umana. Nell'atteggiamento dell'uomo intelligente la creatività contemplativa del gioco è uno dei segni importanti dell'orientamento mentale.

L'importanza delle attitudini interne ludiche non si limita soltanto al campo della vita intellettuale ma è valida anche in una connessione molto più ampia. In genere si può dire che la nostra vita si

delinea nel dialogo tra le circostanze esterne e le risposte o reazioni interne date ad esse (MILLAR 1968). Sebbene qualche volta non possiamo cambiare le circostanze esterne, il nostro mondo interno spirituale con il suo ordine di valori può essere capace di trasformare il valore negativo o positivo dei fatti. La nostra vita quindi può avere due aspetti ben distinti: la lotta per la nostra esistenza oggettiva nella società e l'esperienza interna, soggettiva ed esistenziale di essa. La manifestazione delle attitudini interne ludiche significa che la sfera interna soggettiva ed esistenziale è molto indipendente dalla sfera del mondo esterno crudele. In questo modo l'uomo può avere la capacità di dominare in un certo senso, senza potere oggettivo, i fatti della realtà. Queste intuizioni sono in relazione alle esperienze degli psicoterapeuti: secondo loro il metodo della terapia consiste nel portare il paziente dallo stato non caratterizzato dal gioco allo stato d'animo del gioco (cfr. WINNICOTT 1997, p. 79). Seguendo le idee di Erik Erikson l'importanza dell'attitudine interna ludica può essere descritta come un campo sottile che si apre nell'anima dell'uomo diventato un'altra dimensione indipendente dallo spazio, dal tempo, dalla causalità e dalle necessità sociali.

1.4.3. *Il gioco come realtà ontologica*

Parlando del gioco degli animali oppure del mondo materiale⁸ si deve passare al terzo livello dell'interpretazione del gioco. I tentativi di elaborare l'argomento sul Grande Gioco dell'Essere non equivalgono soltanto ad un allargamento sopradimensionato della metafora-gioco? Gli scienziati e i filosofi dimostrano che dobbiamo considerare la possibilità di interpretare il gioco nel modo sorprendentemente globale.⁹ Tra le teorie filosofiche sul gioco „l'ontologia del gioco” di Gadamer analizza il modo di essere delle opere d'arte per vedere il gioco dall'ottica orientata all'oggetto, di essere separato dal soggetto umano (GADAMER 1960; 1983).

Manfred Eigen, premio Nobel, ed il suo collega autore (cfr. EIGEN & WINKLER 1986, p. 10), riflettendo sulle esperienze metaempiriche delle scienze della natura interpretano la completezza dinamica dell'Universo come metamorfosi complessa del gioco. Tutto quello che succede nel nostro mondo è la manifestazione della realtà conseguente (cioè realtà che fa valere le sue regole interne) per l'uomo. Queste sono le regole interne e i formulari della „natura cosmica” che non costituiscono lo spazio fatalmente determinato che si chiude in sé, ma – secondo la meccanica quantistica – restano aperte ai fattori formativi della casualità. Così, la facciata meta-empirica della realtà non indossa i costumi dominanti della necessità rigorosa oppure della spontaneità imprevedibile delle epoche passate, ma porta le caratteristiche dell'attitudine ludica che nasce nella dicotomia della spontaneità e della fatalità. L'attitudine ludica della nostra immaginazione meta-empirica sulla realtà, manifestatasi nel gioco d'insieme delle regole e della fatalità, viene presentata da Eigen. L'intero libro di Eigen mette in evidenza che la priorità spetta al terzo livello d'interpretazione nella definizione del gioco:

„Il gioco lo consideriamo un fenomeno della natura che è la base di tutte le azioni nella sua dicotomia derivante dalla casualità e fatalità.”

Nell'approccio di Gadamer ed Eigen il gioco equivale al principio di esistenza dinamico della natura cosmica. Su questo orizzonte della teoria del gioco tutte le manifestazioni precedentemente descritte del gioco possono essere interpretate come singole rivelazioni metamorfiche del principio di

⁸ È una questione importante quella su cui ci chiediamo in quale senso possiamo parlare (se in fondo è possibile parlarne in questo caso) del gioco o dell'attività di gioco dal punto di vista degli esseri privi di coscienza e di vita.

⁹ È interessante anche il fatto che il terzo livello d'interpretazione non significa un'astrazione molto lontana dall'intuizione linguistica, visto che la lingua e la simbolica legata al gioco riesce a comprendere senza problemi le affermazioni grandiose relative al gioco della natura.

esistenza. Anche il secondo ed il terzo livello d'interpretazione sono basati sul terzo dal punto di vista ontologico.¹⁰

2. La complementarità: l'antropologia e la teologia del gioco

Le opere di Johann Huizinga e di Hugo Rahner le quali portano lo stesso titolo (*Homo ludens*) in merito al concetto del gioco rivestono una notevole importanza per la letteratura teologica nonché per le scienze profane.

2.1. Il „dialogo” di Hugo Rahner con Johann Huizinga

Il libro di Huizinga esercitò una notevole importanza culturale per il tema qui trattato. L'eminente studioso stupì non poco quando nel 1933 pronunciò come prolusione all'università di Leyda – di cui era anche rettore – la lezione sul gioco che cinque anni dopo divenne un libro con il titolo, da allora proverbiale, di *Homo ludens* (HUIZINGA 1938;1946). La tematica del gioco ebbe da quel momento, come si è accennato, la sua *summa*, da cui non si poté più prescindere. Anche se prima di allora c'era un certo interesse per il gioco (per fare due esempi molto differenziati basti pensare a Schiller o agli psicologi sperimentali) Huizinga con un balzo porta la tematica su un altro livello, tutt'oggi rilevante, quello del discorso filosofico e della storia delle idee, inserendolo tuttavia concretamente in ogni attività umana, quale momento genetico della cultura. Isolandolo lo concretizza, focalizzandolo e considerandolo come invariante culturale lo immerge nella realtà storica, sociale, antropologica e sociologica. Se il gioco è una forma o uno schema, la sua individuazione rende tuttavia intellegibile l'epoca nella sua singolarità e nella sua irripetibilità.

La novità di un tale approccio non poteva che destare scalpore e il libro divenne subito un caso, piuttosto nella cultura italiana, ma anche altrove e Umberto Eco nella prefazione sottolinea giustamente come il *Homo ludens* avesse molte qualità per provocare il lettore di quegli anni:

„Un impudente gusto interdisciplinare, una liberale curiosità per le culture non europee, uno spregiudicato coraggio nel livellare i portati della cultura alta alle manifestazioni quotidiane della vita.”

Ma ancora Eco ricorda altresì che i concetti per noi oggi accettati e consolidati quali la cultura come complesso di saperi anche minori, o di non saperi (sport), e la nozione di invariante culturale, tipica dell'antropologia culturale ma ostica alla filosofia idealistica sono una novità per il lettore degli anni '50. Si può concludere dicendo che quelle critiche sono forse l'aspetto di maggiore significanza per noi oggi, come pure l'osservazione di Eco secondo cui manca in *Homo ludens* la sistematizzazione in schemi e formule del concetto di gioco. Infatti, le definizioni più esatte del termine „gioco” sono state elaborate proprio dai critici dell'opera di Huizinga.

2.2. Il motivo del uomo giocante da Johann Huizinga

Nel gioco abbiamo a che fare con una categoria di vita assolutamente primaria, facilmente riconoscibile da ognuno, con una sua „totalità”. Johann Huizinga definisce il gioco così:

„Gioco è un'azione, o un'occupazione volontaria, compiuta entro certi limiti definiti di tempo e di spazio, secondo una regola volontariamente assunta, e che tuttavia impegna in maniera assoluta, che ha un fine in se stessa;

¹⁰L'estrapolazione concettuale riguardante i tre livelli della simbolica del gioco può essere considerato come quadro filosofico delle osservazioni analitiche conseguenti sui punti di collegamento tra la simbolica del gioco e la teologia.

accompagnata da un senso di tensione e di gioia, e dalla coscienza di 'essere diversi' dalla 'vita ordinaria'.”

(HUIZINGA 1946, p. 49)

Tutti i popoli giocano anzi giocano in modo curiosamente simile ma non ne consegue affatto che tutte le lingue racchiudano l'idea del gioco in un'unica parola con tanta sicurezza e anche con tanta larghezza come fanno le lingue moderne europee. Non è forse mero caso che proprio alcuni popoli che in svariate forme hanno avuto sempre nel sangue il gioco nondimeno distribuiscono l'espressione di tale attività in molte parole diverse (il greco, il sanscrito, il cinese) (cfr. *ibid.*, p. 51.). Tutti i termini di questo gruppo di nozioni a malapena coerenti a cui appartengono il gioco, il riso, la facezia, lo scherzo, il comico e la follia, hanno in comune quell'irriducibilità di concetto che dovremmo assegnare al gioco. La loro *ratio* sta in uno strato particolarmente profondo del nostro essere spirituale.

2.2.1. *Il gioco preumano*

Il gioco è più antico della cultura, perché il concetto di cultura, per quanto possa essere insufficientemente definito, presuppone in ogni modo la convivenza umana. Gli animali giocano proprio come gli uomini; tutte le caratteristiche fondamentali del gioco sono realizzate in quello degli animali. Basta osservare i cuccioli nel loro gioco per scorgere in quell'allegro ruzzare tutti questi tratti fondamentali. Curioso è inoltre il fatto che proprio gli uccelli filogeneticamente tanto distanti dall'uomo ciononostante hanno tante cose in comune con lui: i fagiani di montagna eseguono danze, le cornacchie tengono gare di volo, gli uccelli del paradiso e altri adornano i loro nidi, gli uccelli cantatori eseguono melodie. La realtà „gioco”, percepibile da ognuno, si estende sopra l'insieme del mondo animale e umano (cfr. *ibid.*, p. 50).

2.2.2. *Il gioco spirituale*

Già nelle sue forme più semplici, il gioco umano è qualche cosa superiore di un fenomeno puramente fisiologico e di una reazione psichica fisiologicamente determinata (cfr. *ibid.*, p. 17). Il gioco come tale oltrepassa i limiti dell'attività puramente biologica cioè è una funzione contenente un senso. Al gioco partecipa qualcosa che oltrepassa l'immediato istinto a mantenere la vita, e che dà un senso all'azione del giocare.

„Ogni gioco significa qualche cosa. Se chiamiamo spirituale questo principio attivo che dà al gioco la sua essenza, allora diciamo troppo; se lo chiamiamo istinto non diciamo nulla. Comunque lo si consideri, certamente si manifesta, con tale 'intenzione' del gioco, un elemento immateriale nella sua essenza stessa.” (*Ibid.*, p. 19)

L'intensità del gioco non è spiegata da nessuna analisi biologica, eppure in quell'intensità, in quella facoltà di far delirare sta la sua essenza, la sua qualità. La natura logicamente avrebbe potuto dare alla sua prole tutte quelle funzioni utili di scarico di energia, di rilassamento, di preparazione e di compenso anche nella forma di esercizi e reazioni puramente meccanici. Invece no, ci diede il gioco con la sua tensione, con la sua gioia, col suo „scherzo”. Insieme al gioco però si riconosce anche volente o nolente lo spirito. Perché il gioco, qualunque sia la sua essenza, non è materia visto che oltrepassa già nel mondo animale i limiti dell'esistenza fisica.

L'uomo che volge lo sguardo alla funzione del gioco, non nella vita animale, né nella vita puerile, ma nella cultura, ha il diritto di impadronirsi del gioco là dove la biologia e la psicologia lo trascurano. Egli trova il gioco nella cultura come una data grandezza, esistente prima della cultura stessa che ne viene accompagnata e poi attraversata dal principio sino alla fase di cultura in cui l'indagatore stesso vive. Egli trova dappertutto presente il gioco come un proprio modo d'agire che si distingue dalla vita „ordinaria”. Le grandi attività originali della società umana sono tutte già intessute di gioco.

L'inferiorità del gioco ha i suoi limiti nella superiorità della serietà. Il gioco si converte in serietà, la serietà in gioco. Il gioco sa innalzarsi a vette di bellezza e di santità che la serietà non raggiunge (cfr. *ibid.*, p. 25).

Alle sacre rappresentazioni nel culto delle civiltà arcaiche, in confronto col gioco infantile partecipa un elemento spirituale di più, difficilissimo da definire con precisione. La sacra rappresentazione è qualche cosa di più di una realizzazione apparente e magari simbolica: è una realizzazione mistica. Nella rappresentazione si concreta qualche cosa d'invisibile, d'inesprimibile in forma bella, reale e sacra. I partecipanti al culto sono convinti che l'azione realizzi una certa salvezza e promuova uno stato di cose superiore a quello in cui essi vivono ordinariamente. Nella forma e nella funzione d'un gioco (che è una qualità indipendente del vivere) l'idea di esser compresi in un cosmo, cioè in un ordine sacro, ottiene la sua primeva e suprema espressione. Dentro il gioco viene incuneandosi a mano a mano il senso di un „atto” sacro. Il culto s'innesta nel gioco però il giocare in sé fu il fatto primario e il carattere ludico può essere inerente alle azioni più elevate.

„Si potrebbe dunque andare avanti con questa successione sino alle pratiche del culto, attestando che anche il sacerdote che compie gli atti rituali non fa che giocare un gioco?” (*Ibid.*, p. 37)

– chiede Johann Huizinga. Le domande che sorgono a questo punto toccano il fondo della nostra coscienza.

2.2.3. *Gli elementi ludici della cultura*

„Parlando dell'elemento ludico della cultura, non intendiamo dire che fra le varie attività della vita culturale i giochi occupino un posto importante, e neppure che la cultura provenga dal gioco per un processo di evoluzione, di modo che ciò che in origine era gioco sia passato più tardi in qualcosa che non sia più gioco e che possa portare il nome di cultura. La concezione chiarita qui sotto è la seguente: la cultura sorge in forma ludica, la cultura è dapprima giocata. Anche quelle attività che sono indirizzate alla soddisfazione dei bisogni vitali, come per esempio la caccia, nella società arcaica assumono di preferenza la forma ludica.”

(*Ibid.*, p. 69)

In tale „dualità–unità” di cultura e gioco, il gioco è il fatto primario, oggettivo, percepibile, determinato concretamente mentre la cultura non è che la qualifica applicata dal nostro giudizio storico al dato caso.

La rivalità sotto forma di gioco come fautore di vita sociale più antica di qualsiasi cultura stessa dominò il vivere umano sin dai primordi e maturò come un fermento le forme della cultura arcaica. Il culto sorse e crebbe in gioco sacro. La poesia nacque in gioco e continuò a vivere di forme ludiche. Musica e danza erano gioco puro. Saggezza e sapere si manifestarono in gare sacre. Il diritto dovette svincolarsi dal gioco sociale. Il regolamento della lotta con le armi e le convenzioni della vita nobile erano basati su forme di gioco. Si ricavò la logica conclusione che la cultura nelle sue fasi originarie viene giocata. La cultura non nasce dal gioco come frutto vivo che si svincoli dal corpo materno, ma si sviluppa nel gioco e come gioco.

Dacché esistono parole indicanti la lotta e il gioco, si è dato il nome di gioco anche al combattere. Il combattere, essendo funzione culturale, presuppone sempre delle regole limitanti, ed esige in una certa misura il riconoscimento di una qualità ludica (*ibid.*, Capitolo V). Ogni combattere legato a regole limitanti ha proprio per quell'ordine limitante il carattere formale di un gioco, anzi della forma di gioco più intensa, più energica, e nello stesso tempo più evidente. Il lecito nel gioco non sempre s'arresta al versamento di sangue e neppure all'omicidio. Il torneo medievale fu indubbiamente un

combattimento simulato dunque un gioco eppure nelle sue primissime forme deve essere stato completamente e manifestamente „tutta serietà” fino alla morte. Tutto ciò che ora vediamo come un gioco nobile e bello, una volta è stato un gioco sacro. L’iniziazione a cavaliere, il torneo, l’ordine e il voto hanno senza alcun dubbio le loro origini nelle cerimonie d’iniziazione di tempi primordiali. Su tali restrizioni era fondato fino a tempi recenti il diritto internazionale il quale esprimeva l’aspirazione degli uomini a contenere la guerra nella sfera della civiltà. Lo stato di guerra era nettamente distinto dallo stato di pace da un lato e dalla violenza criminale dall’altro. Al di sopra dei partiti aleggiava l’idea di una collettività che riconosceva come „umanità” i propri membri reclamanti il diritto a essere trattati come uomini. È stata la teoria della „guerra totale” ad abbandonare gli ultimi resti della funzione culturale della guerra e dunque della sua funzione ludica.

A prima vista la sfera del diritto, della legge e della giustizia è lontanissima da quella del gioco. Infatti tutto ciò che è diritto e giustizia viene dominato da sacrosanta serietà e dall’interesse vitale dell’individuo e della sua collettività. Una certa affinità fra diritto e gioco ci si rivela chiaramente non appena si nota che la pratica del diritto possiede al massimo grado il carattere competitivo. L’effettivo rapporto fra diritto e gioco nelle culture arcaiche è classificabile da tre punti di vista diversi (ibid., Capitolo IV). Il processo è un gioco d’azzardo, è una gara, è una lotta a parole. Pur condotto talvolta sino in fondo il duello giudiziario ha fin dall’inizio la tendenza a rilevare i suoi lati formali accentuando con ciò i suoi tratti ludici. Già la possibilità di farlo eseguire da un campione assoldato proviene dal suo carattere rituale; infatti proprio il tono di sacramento di un’azione permette in genere una sostituzione. Tanto la qualità ludica come quella competitiva, ambedue risolte in quella della sacralità che ogni gruppo richiede per la sua giustizia, traspaiono ancor oggi in molte forme della vita giuridica. Tuttora i giudici escono dalla „vita solita” prima di cominciare il lavoro giudiziario. Si vestono della toga oppure si mettono la parrucca. Ogni luogo di giustizia è un vero *temenos*, un sacro luogo isolato, tagliato fuori per così dire dal mondo delle cose consuete.

La personificazione di astrazioni di solito viene considerata come un tardo prodotto d’invenzione di scuola. Ci sono buone ragioni per supporre che tale personificazione di diverse qualità sia piuttosto una delle funzioni primordiali della formazione religiosa, quando le forze e le potenze di cui l’uomo si sentiva circondato non avevano ancora assunto aspetto umano (cfr. ibid., p. 175). La mente, prima ancora di concepire figure divine in forma umana, tutta commossa e trascinata dalle cose misteriose ed enormi con cui la natura e la vita provocano, comincia a dare nomi alle cose che l’opprimono o elevano e tali cose sono vedute dalla mente come esseri ma non ancora o a malapena come figure. Per tutti quei casi è lecito domandare se questo personificare sorga da o risulti in un’attitudine spirituale a cui si possa dare il nome di fede sincera. Non rappresentano invece tutte quelle personificazioni un gioco dello spirito, da capo a fondo (ibid., Capitolo VIII)? Esempi tolti da un periodo più recente fanno propendere per tale conclusione. San Francesco d’Assisi adora la sua sposa Povertà col più sacro fervore, in pia estasi. Ma qualora si avanzasse la fredda domanda se egli avesse creduto a un essere trascendente, a un essere celeste chiamato Povertà, a un essere dunque che veramente era l’idea della Povertà, la risposta non può che incagliarsi. Già nel formulare la domanda in tali termini freddamente logici venne forzato il sentimento inerente all’immagine. Francesco ci credeva e non ci credeva. La Chiesa lo autorizzava a malapena, e almeno non espressamente, a una tale fede. Lo stato d’animo con cui concepiva la Povertà doveva restare in equilibrio fra l’immaginazione poetica e il dogma confessato seppure tendesse verso quest’ultimo. L’espressione più calzante per tale attività spirituale è ancora questa: Francesco giocava con la figura della Povertà. E tutta la vita del Santo d’Assisi è davvero piena di figure e fattori puramente ludici i quali gli danno il suo aspetto più bello e attraente (cfr. ibid., p. 176). Ma l’ambiente ludico ove giocano santi e mistici sta al di sopra della sfera del pensiero logico, cioè è una sfera inaccessibile a una speculazione che dipende dalle capacità logiche. Le nozioni di gioco e di santità si rasentano sempre; come si rasentano l’immaginazione

poetica e la fede. Se la tendenza sempre attiva dello spirito a vedere come persone le cose con cui l'uomo ha rapporti nella vita è davvero radicata nel contegno ludico, allora si fa avanti una questione di primaria importanza se il contegno ludico debba essere esistito prima che vi fosse cultura umana o facoltà di parola e d'espressione.

Tutti gli elementi e i mezzi della poesia possono essere intesi nel miglior modo come funzioni ludiche (ibid., Capitolo VII). L'elemento ludico e ogni forma di attività poetica sono tanto strettamente connessi alla natura della poesia che si hanno tanti punti di contatto con la struttura del gioco e questo intimo rapporto sembra ormai indissolubile. Nella tragedia e nella commedia la provenienza dal gioco si manifesta continuamente e anche la lingua rispecchia tale stretto legame, in particolare il latino e le lingue che hanno attinto alla fonte del *Latium*, dove il dramma è chiamato un gioco. Resta però un altro fatto che la lingua greca non abbia concepito una parola universale per l'intero dominio del gioco ed è curioso che proprio presso i greci che crearono il dramma nella sua forma più perfetta la parola per gioco non sia applicata alla rappresentazione teatrale o allo spettacolo stesso. In un certo senso la società ellenica era in tutte le sue manifestazioni così profondamente imbevuta dell'elemento ludico che questo riaffiorava ormai a malapena alla coscienza come cosa eccezionale. Tra i grandi generi distinti in poesia secondo l'immortale esempio greco il genere lirico è quello maggiormente situato nell'originaria sfera del gioco. L'elemento lirico è il più distante dall'elemento logico e il più vicino alla danza e alla musica. La funzione fortemente liturgica e sociale della parola poetica nelle culture arcaiche è connessa intimamente al fatto che il proferire parola era in quel periodo ancora inseparabile dalla recita musicale. Ogni culto vero viene cantato, danzato, giocato. Null'altro è tanto adatta a compenetrare noi, portatori di tarda cultura, della nozione di gioco sacro quanto la emozione musicale. La sensazione estetica e quella sacra si fondono nel godimento della musica anche senza riferirsi a concetti religiosi formulati, e in tale fusione svanisce ogni contrasto gioco-serietà. La vera indole di ogni attività musicale è un giocare. In fondo rimane pur sempre gioco se la musica serve al sollazzo e alla gioia o che voglia esprimere profonda bellezza o che abbia una sacra destinazione liturgica. Proprio nel culto essa è spesso unita intimamente a quella funzione ludica per eccellenza: la danza. Il rapporto fra la danza e il gioco non è quello di un „partecipare a”, ma di un „far parte di”, è dunque il rapporto di un'essenziale identità. La danza è una forma speciale e perfetta del giocare stesso come tale.

Volgendoci dalla poesia, dalla musica e dalla danza al campo dell'arte figurativa, ivi i rapporti col gioco sono assai meno evidenti (ibid., Capitolo X). L'architetto, lo scultore, il pittore o il disegnatore, l'artista vasaio e in generale l'artista decorativo, con un lungo e diligente lavoro fissa il suo impulso estetico nella materia e una volta prodotta essa esercita, immobile e muta, la sua azione fin tanto che ci sarà gente che amerà guardarla. Quando viene a mancare un'azione pubblica nella quale l'opera d'arte si fa viva ed è goduta, sembra che nel dominio delle arti plastiche o figurative non ci sia più posto in fondo per un fattore ludico ma nonostante questo contrasto fondamentale è possibile indicare in diversi punti pure nell'arte figurativa il fattore ludico. Una relazione fra arte e gioco è stata ammessa già da lungo tempo in quella teoria che voleva spiegare la creazione di una forma d'arte a partire dall'impulso innato verso il gioco. Infatti non si può misconoscere un quasi istintivo e spontaneo bisogno umano di ornare che a ragione può essere chiamata una funzione ludica. Anche assegnando un significato tanto primordiale e essenziale al gioco come fattore di cultura, non si considerano risolte le origini dell'arte riferendole all'innato istinto ludico sebbene sia difficile davanti a molti prodotti della sovrabbondante ricchezza delle arti figurative reprimere l'idea di un gioco della fantasia, di un „giocosità e giocante” creare dello spirito e della mano.

La filosofia è l'antico gioco dell'ingegno che nelle culture arcaiche – già nei periodi più primordiali – passa continuamente e insensibilmente dall'atto sacro al mero divertimento: un gioco che ora sfiora la massima saggezza, ora è solamente scherzosa rivalità (ibid., Capitolo IX). I due motori essenziali di

gioco sociale, la rappresentazione di un essere strano e la vincita pubblica del rivale sono evidentissimi nella funzione del sofista greco. Egli si offre di parlare di qualunque soggetto preparato appositamente per esporlo e di rispondere a qualunque domanda che gli si voglia fare. Insomma pretende di non aver mai incontrato il suo superiore. Si tratta d'un grande avvenimento quando giunge in città un sofista famoso perché i sofisti sono ammirati come taumaturghi e paragonati ai lottatori – insomma la pratica dei sofisti si svolge completamente nella sfera dello sport quando gli spettatori acclamano e ridono a un frizzo riuscito. È un vero e proprio gioco: i sofisti avvincono l'avversario come in una rete oratoria, lo mettono *knock-out*, si vantano di fare soltanto domande insidiose a cui la risposta non può che riuscire sbagliata sempre. I sofisti stessi si sono resi conto benissimo del carattere ludico della loro attività. Il sofisma sfiora il comune indovinello inteso come divertimento ma allo stesso tempo anche il sacro enigma cosmogonico.

All'origine di ogni competizione c'è il gioco, che è una convenzione: quella di compiere entro un limite di tempo e di spazio, secondo date regole, in una data forma, qualche cosa che sciolga una tensione e che esorbi dal corso normale della vita. Quello che si debba compiere e quello che si ottenga con ciò è una questione che si collega solo in secondo luogo alla funzione del gioco. Una straordinaria omogeneità distingue in tutte le civiltà le usanze competitive e il significato ascrivito e quest'uniformità quasi perfetta dimostra da sola come tutta l'attività ludica-agonale sia ancorata profondamente nell'anima e nel vivere sociale degli uomini (ibid., Capitolo III). Nel campo giuridico e agonale l'uniformità della cultura arcaica si manifesta nelle competizioni di scienza e saggezza. Per l'uomo primitivo il potere e l'osare qualche cosa significa forza, ma il sapere qualche cosa significa forza magica e in fondo ritiene ogni conoscenza non comune una scienza sacra, un segreto e magico sapere. Le gare di scienza sacra sono profondamente radicate nel culto e ne formano un elemento essenziale: le domande che i preti sacrificatori si pongono a vicenda dopo sfida, sono degli indovinelli nel vero senso della parola, assolutamente identici per forma e tendenza all'indovinello come gioco di società. L'indovinello è per norma e all'inizio un gioco sacro, cioè trapassa i limiti di gioco e serietà - è di massima importanza ma non per questo perde il suo carattere ludico. Se poi l'enigma si dirama tanto verso il dominio del divertimento quanto verso quello della sacra dottrina, non si deve parlare né di serietà che si perde in scherzo né di gioco che si sublima in serietà. È invece la vita culturale che qui produce via via una certa separazione fra i due domini che vengono distinti oggi come serietà e gioco i quali però in una fase primitiva formavano un indiviso *medium* spirituale in grazia del quale sorse la cultura (cfr. ibid., p. 145).

Si tratta di ben più che di un confronto retorico quando si crede di poter considerare la cultura *sub specie ludi* (cfr. ibid., p. 22). La cultura vera non può esistere senza una certa qualità ludica perché la cultura suppone autolimitazione e autodominio, una certa facoltà a non vedere nelle proprie tendenze la mira ultima e più alta, ma a vedersi racchiusa entro limiti che essa stessa liberamente si è imposta. La cultura vuole tuttora, in un certo senso, essere giocata in seguito ad un comune accordo, secondo regole prestabilite. La cultura vera esige sempre e per ogni rispetto *fair play*, e il *fair play* non è altra cosa che l'equivalente di buona fede espresso in termini di gioco. Il „guasta-gioco” guasta la cultura stessa. Se questa qualità ludica vorrà creare o promuovere la cultura, dovrà essere pura non consistendo nel pervertimento o nell'abbandono delle norme prescritte dalla ragione, dall'umanità e dalla fede. Non dovrà essere neanche una falsa apparenza dietro la quale si mascheri un disegno di realizzare date mire con forme ludiche appositamente coltivate. Il vero gioco esclude ogni propaganda e ha in sé la sua finalità.

2.2.4. Tutto è vanità?

Alla luce delle cose già menzionate all'antico „tutto è vanità” pare voglia sostituirsi con senso forse più convincente e positivo un: „tutto è gioco”. Sembra una facile metafora, mera impotenza dello

spirito eppure è la stessa saggezza a cui era giunto Platone quando chiamò l'uomo un giocattolo–strumento degli dei. Lo stesso pensiero, in figura strana, si trova nel *Libro dei Proverbi*. Qui l'Eterna Saggezza, fonte di giustizia e di dominio, dice che prima di ogni creazione essa stava giocando al cospetto di Dio per suo divertimento e che nel mondo della terra essa va giocando i suoi divertimenti con gli uomini (Pr 8,30-31).

„Il gioco in sé, come dicemmo già all'inizio, è situato fuori della sfera delle norme morali. In sé il gioco non è né buono né cattivo. Quando tuttavia l'uomo deve decidere se un'azione, a cui la volontà lo guida, gli è prescritta come serietà oppure gli è permessa come gioco, allora la sua coscienza morale gli offrirà subito la pietra di paragone. Non appena, sul punto d'agire, nella nostra decisione, intervengono modi di verità o di giustizia, di pietà o di perdono, il problema non ha più senso. Una sola goccia di compassione basta a elevare le nostre azioni al di sopra delle distinzioni dello spirito pensante. In ogni coscienza morale fondata sul riconoscimento di giustizia e di grazia divina, la domanda: gioco o serietà, che fino all'ultimo rimase insolubile si riduce a tacere per sempre” (ibid., p. 263)

– con queste parole conclude Johann Huizinga la sua opera.

2.3. Il motivo di Dio giocante da Hugo Rahner¹¹

Hugo Rahner¹² scrive nella prefazione del suo libro dedicato alla teologia del gioco:

*„Ci muoveremo dal punto in cui è giunto, nell'ultima pagina del suo *Homo ludens*, quel grande interprete della cultura che risponde al nome di Huizinga, dove egli mostra appunto che la prefazione ideale dell'etica umana è una misteriosa riproduzione di quell'eterna Sapienza che gioca dal principio al cospetto di Dio. Di qui prendiamo le mosse noi per tentare una interpretazione teologica e religiosa del gioco. Attingendo agli obliati tesori degli antichi e della Chiesa dei tempi passati vogliamo mostrare che cosa ha perduto l'uomo d'oggi, che non sa più giocare perché è divenuto 'amisterico'. [...] Quando diciamo che 'l'uomo che gioca' è (oppure, purtroppo, era) l'uomo in cui si*

¹¹In questo capitolo, seguendo il saggio quadripartito di Hugo Rahner (*Deus ludens – Homo ludens – Ecclesia ludens – La danza celeste*), riassumiamo le sue osservazioni colte dall'analisi della tradizione patristica e del sottofondo letterario ellenistico. L'opera del nostro autore cita, tra l'altro, i classici seguenti: S. Agostino, Alonso Rodriguez, S. Atanasio, S. Basilio, Beda Venerabile, Cassiano, S. Cirillo d'Alessandria, S. Clemente d'Alessandria, Meister Eckhart, Eusebio di Cesarea, Filone d'Alessandria, S. Francesco di Sales, S. Gerolamo, S. Gregorio di Nazianzo, S. Gregorio di Nissa, Ippolito, Massimo Confessore, Matilde di Magdeburgo, Balbuziente Notker di S. Gallo, Origene, Prudenziò, Salonio, Sulpicio Severo, S. Teresa di Lisieux, Tertulliano, S. Tommaso d'Aquino, Ugo di S. Vittore, Venturino da Bergamo.

¹²Hugo Rahner nasce a Pfullendorf il 3 maggio 1900 e muore a Monaco il 21 dicembre 1968. Fratello maggiore di Karl, dopo gli studi ginnasiali, nel 1919 entrò nel noviziato della provincia tedesca della Compagnia di Gesù e l'anno successivo passò a Valkenburg, in Olanda, per compiere gli studi di filosofia. Nel 1926 iniziò gli studi teologici a Innsbruck. Ordinato sacerdote nel 1929, nel 1931 divenne dottore in teologia con una tesi di laurea intitolata *Fons Vitae*, sulla storia della devozione al Cristo nei primi tre secoli. Nel 1935 conseguì la libera docenza per storia della Chiesa antica e patrologia presso la facoltà teologica di Innsbruck. Dal 1938 al 1945 proseguì la sua attività in Svizzera, partecipando ai convegni che il circolo *Eranos* organizzava annualmente ad Ascona. Frutto dei suoi interventi è la riflessione teologica sul libro di Huizinga. Il tema di questo libretto di Hugo Rahner (*L'homo ludens*) fu oggetto di una relazione al congresso „Eranos” tenutosi in Ascona nel 1948, e venne poi pubblicato nel 1949 (RAHNER 1952; 1969). Hugo Rahner tratta del segreto della saggezza umana e cristiana che si concretizza nell'*homo ludens*. Muovendosi dal punto in cui è giunto Huizinga – nell'ultima pagina del suo *Homo ludens* –, Rahner tenta una interpretazione teologica e religiosa del gioco.

dispiega la massima cultura, sottintendiamo una visione totale di ciò che definiamo gioco.”

(RAHNER 1969, pp. 10-11)

I putti dell'arte barocca che tanto lietamente giocano coi globi ne sono un ultimo profondo adombramento, attinto dall'abissale verità cristiana che solo „bambini” entrano nel regno dei cieli. Gioco e danza – a patto che quaggiù si realizzino autenticamente e seriamente – sono perciò una anticipazione del cielo; nel gesto o nel suono o nella parola, un'anticipazione di quell'armonia tra anima e corpo rivolti a Dio, che noi chiamiamo cielo. L'eternità sarà dunque quel che fu il perduto paradiso: un divin gioco da fanciulli, una danza dello spirito, una realizzazione infinita ed eterna della corporizzazione dell'anima.

Si pone la domanda quale sia il punto di partenza dell'approfondimento concettuale del termine gioco. Il gioco è anzitutto un'attività umana essenzialmente psico-fisica: la raggiunta espressione di un intimo potere dell'anima coadiuvato dal gesto fisicamente visibile, dal tono percepibile, dalla materia tangibile (cfr. *ibid.*, p. 12). Pertanto l'attività ludica è quell'„alludere” dello spirito alla propria corporizzazione che biologicamente è esercizio corporizzante ben strutturato e psichicamente s'identifica con l'arte nel senso più ampio del termine. Di gioco parliamo poi se questo dominio del corporeo da parte dello spirito ha in qualche modo trovato la propria perfezione nell'agile levità, nella quasi aerea eleganza del „esser capaci di fare”; se la parola o il suono o il gesto sono disponibili e arrendevoli allo spirito; se il corporeamente visibile è divenuto l'espressione di un'interiore ricchezza paga di sé. Perciò il gioco è un'attività per l'attività, ricca di significato, che ha in sé il proprio scopo. Il bambino che gioca beato, l'artista che suona il proprio strumento, il genio a cui tutto balza di mano come per gioco sono realizzazioni di un'ansia umana primigenia verso una libera, alata e non inibita armonia tra anima e corpo (cfr. *ibid.*, p. 12). Ecco perché il gioco nei suoi primordi fu anzitutto santo, sacro al Divino e la danza fu un atto essenzialmente culturale. E d'altro canto: ecco perché l'uomo che gioca nella sua serena libertà, nella grazia del suo sorridente rifiuto del mondo, nel suo sapiente abbandono, può essere tutto ciò solo se non stravolge il mondo a pura realtà cosmica o psichica ma resta aperto a Dio, solo dunque se ha già compiuto per sé e per la propria forma vitale l'anticipazione dell'eterno, se quasi con l'aerea eleganza del danzatore spinge lontano da sé il globo terrestre e tuttavia stringe al proprio cuore il mondo, epifania trasparente del Dio Creatore.

Il mistero dell'*homo ludens* può essere colto parlando anzitutto e in profondo – sulla scia di Hugo Rahner – del *Deus ludens*, del Dio Creatore, di Colui che ha chiamato all'esistenza il mondo degli atomi e degli spiriti come per un immane gioco... poiché anche il più geniale gesto dell'uomo che gioca non è che una infantile e maldestra imitazione del Logos, che *ab aeterno* „gioca” dinanzi al volto del Padre. Il gioco dell'uomo può essere percepito come una specie di psicografia dell'*homo ludens*, una descrizione di quel comportamento quasi librato tra serenità e serietà, tra scherzo e tragicità, che i greci definirono inimitabilmente con la formula „uomo serio-sereno”. Quest'uomo è in grado di fare della propria vita un bel gioco perché sa che proprio questa vita è tragedia o commedia („*Scherzo e serietà sono fratelli*”, dice Platone nella lettera sesta). Nella verità cristiana si dissolvono questi contrasti apparenti per comporsi in quella lieta gravità, sgombra d'ogni tragicità, per la quale Clemente d'Alessandria ha definito la vita „*divin gioco da fanciulli*” (*ibid.*, p. 14). L'uomo cristiano, il *homo ludens* supera ogni tragicità verso una sublime regione teologica dove le parole e i rapporti debbono essere sapientemente ponderati per evitare l'impressione di voler defraudare della sua abissale serietà il mondo della verità cristiana. I Padri e i teologi parlano della „Chiesa che gioca” dunque dello spazio fisico-spirituale nel quale il Logos fatto uomo esegue il suo „gioco della grazia”, e dove il cattolico che non si è ancora perduto in un invadente intellettualismo conciliando mirabilmente la trasfigurazione operata dalla grazia col suo permanere uomo risponde al gioco della grazia nel gioco dei suoi sacramenti e della sua liturgia. Sicché Chiesa e grazia e azione liturgica gli

sono pre – „ludio” di quella libera serenità che avrà la sua evidenza nell’eterno gioco della visione divina.

2.3.1. *Deus ludens*

L’*homo ludens* può essere compreso solo se anzitutto, e con tutto il timore reverenziale possibile si parla di un *Deus ludens* (ibid., Capitolo I). Quando si dice che Dio creatore „gioca”, si esprime metaforicamente una visione metafisica per cui la creazione del mondo e dell’uomo sono un atto divinamente logico ma in nessun modo necessario a Dio. Delimitando con la definizione „logico ma non necessario” l’intima essenza del gioco divino, l’atto creativo di Dio non si priva in alcun modo della sua immensa gravità (consistente appunto nell’insondabilità del significato). Il Creatore è libero e dall’infinita pienezza dei possibili ordini Egli ne suscita all’esistenza uno determinato genialmente eletto (se è lecito parlar così di Dio) e formato perché in esso e per esso siano visibili la sua sapienza e la sua bontà. La creazione gioca innanzi a Dio il suo gioco cosmico dal moto degli atomi e delle stelle fino al grave e bel gioco del genio umano e fino alla danza beata in cui si inseriscono gli spiriti che tornano a Dio.

La massima profondità dell’uomo ludico consiste nel fatto che ha scrutato i veri rapporti di tutte le cose terrene volgendo l’occhio a Dio, l’essenza di tutti gli esseri, che valuta l’uomo e la sua sorte non più e non meno gravemente di quanto si addica ad un meraviglioso giocattolo. A chi dunque considera Dio con gravità non è lecito considerare altrettanto gravemente la creatura umana come se in essa si concludesse tutto il significato delle cose: e chi avrà compreso la trascendenza insita nell’essenza dell’essere creaturalmente partecipante, potrà „giocare” poiché ormai conosce il giusto mezzo tra serietà e scherzo, fra tragicità dell’esistenza e sereno fiducioso abbandono al gioco della vita, diretto dalla bontà di una sapienza ludica. Le varie cose del mondo e tutto quanto accade sono trasparenti se riferiti al Dio che gioca; a Colui che è, anche infantilmente, onnipotente e onnisciente, Dio appunto, che „giocando” tutto suscita.

Il „gioco di Dio” si rende accessibile alla creatura mediante la creatrice alienazione di se stesso nel meraviglioso gioco delle sue opere che ha plasmato con le variopinte immagini del suo mondo un „gioco da bambini” per educare l’umanità alla „gravità” dell’eterno e dell’invisibile. Tutto il gioco che il *Logos* realizza sul globo per l’estasi del Padre, la sua danza cosmica sul mondo, non è che un’allusione giocosa a ciò che dai primordi era nei divini archetipi dell’eterna sapienza e che si svelerà quando la danza della terra finirà (cfr. ibid., p. 28).

2.3.2. *Homo ludens*

L’*homo vere ludens* non può essere altro che un uomo dalla serietà dell’aldilà, non può essere né un corrotto dal gioco né un disperato. L’uomo che ha colto la trascendenza di Dio di fronte a tutto il creato non prende sul serio, falsandole, neanche le cose più serie. Non solo la serietà deve saper giungere alla radice delle cose, bensì ancor più facilmente vi possono giungere scavando più a fondo appunto per gioco la serenità, l’ironia e l’umorismo (ibid., Capitolo II).

Questa seria serenità fiorisce solo nell’equilibrio tra cielo e terra: in un uomo che ama il mondo multiforme e pur ne sorride, che ne conosce l’origine da Dio e anche i limiti. Solo chi ha spiritualmente conciliato questi opposti è in verità un *homo ludens*. Se egli fosse solo *ludens*, lo dovremmo definire un giocatore perduto per leggerezza; se fosse solo *homo* sarebbe un disperato. L’*homo ludens* è sintesi, colui che da „serio e sereno” e da umorista disinvolto sa sorridere anche tra le lacrime e trova in fondo a tutta la serenità terrena la faccia dell’insoddisfazione. L’esistenza è lieta (perché raccolta in Dio) e tragica (perché pericolosamente libera). Essa è del pari gioia e sofferenza, commedia e tragedia. L’*homo ludens* è „serio-sereno”, è quello che i greci con un termine quasi intraducibile hanno definito *anér spoudogeloios* (cfr. ibid., p. 32). Questo uomo è sempre duplice: un

uomo dal sereno distacco spirituale, un uomo per così dire dall'anima elegante, invincibilmente protetto; e tuttavia un uomo tragico, che ride e piange. L'*homo ludens* è perciò un uomo serio perché conosce contemporaneamente tanto il significato quanto la non-necessarietà della sua esistenza reale.

Saprà centrare questo equilibrato gesto di giocatore di razza con sicuro istinto solo quell'uomo che conosce l'esatto punto a mezza via tra terra e cielo: dunque non chi disprezza cinicamente la terra o la desidera epicureamente, bensì chi è anche tanto sollecito del divino da saperlo trovare proprio in mezzo alle cose terrene. In altri termini la vera serenità di un uomo che gioca e per cui la serietà e lo scherzo sono fratelli è un problema religioso e può essere vissuto solo da un uomo terrestre-celeste (cfr. *ibid.*, p. 37). Sarebbe proprio questa l'arte sovrumana di una cultura umana dell'anima: saper ancora giocare con serietà e in ogni gioco non dimenticare la serietà. Darsi alle cose senza disprezzarle in un'evasione dal mondo... e tuttavia esser liberi e distaccati perché esse non debbono essere prese troppo sul serio. L'uomo invece al centro tra cielo e terra, il vero gnostico, il cristiano, può cogliere tutta la sua vita e ogni accadimento nel mondo come un unico grande teatro (poiché conosce i segreti che guidano la scena), senza perciò precipitare nel dolore o nell'ansia del mondo: serietà e gioco gli sono fratelli in Dio.

„Così lo gnostico, nello spettacolo della vita, recita inappuntabilmente la parte che Dio gli ha assegnato, perché sa cosa fare e cosa sopportare.,

(*ibid.*, p. 41)

– dice Clemente Alessandrino. Solo all'uomo radicato nella realtà di Dio è dunque concesso dire che questa vita terrena altro non è che gioco e ombra. Poiché solo a lui, che crede che questo mondo scaturisce dalla pienezza dell'Essere divino, è dato esprimere immediatamente col sì anche il no, è dato gettare il mondo poco fa accettato con amore e abbracciato (compreso se stesso) perché è opera di Dio come un infantile gioco ozioso per slanciarsi verso la „serietà-beata,, che esiste solo in Dio.

„Ci pare infatti che solo per la fede nella vera incarnazione di Dio ci sia data in assoluto la possibilità di conquistare quella 'serena sicurezza e libertà' senza cui (come si è già detto) non è possibile un gioco libero”

(*ibid.*, 38)

– aggiunge H. Rahner.

2.3.3. *Ecclesia ludens*

Dove Dio irrompe direttamente come uomo nel nostro sistema di gioco, apparentemente tanto chiuso, tutte le nostre parole cedono. Non ci resta che parlare con Paolo della „follia” e della „debolezza” di Dio, oppure col grande maestro Gregorio del „gioco” di Dio, ben sapendo che anche questi tentativi non giungono nei pressi della verità totale neanche se parliamo della „sapienza”, della „forza” e della „serietà” di Dio (cfr. Capitolo III). Il Dio del creato, la cui opera si osò definire un „gioco” perché pienamente significativa e non necessario, si è poi dato anzi consegnato alla propria creatura umana in un modo che travalica essenzialmente ogni creazione: nell'incarnazione e con ciò nell'opera sgorgata dall'amore più libero, che si definisce chiesa, grazia, visione di Dio. E poiché si tratta di un dono scaturito dalla divina genialità dell'amore, dono che lo spirito creato, anche se nell'ordine della grazia, non saprà mai valutare, dono che non è dovuto ad alcuno e al quale l'uomo in quanto figlio di Dio risponde con amore altrettanto libero e invalutabile. Con i sublimi spiriti del misticismo è lecito definire „gioco” anche questo accadimento umano e divino, anzi con una motivazione ancor più profonda che per l'opera della creazione perché nel gioco della grazia Dio è divenuto in Cristo addirittura partecipe del gioco. E quando questo gioco della grazia volge al termine, quando tutto (fede, speranza, legge, sacramento) cessa, allora ha inizio il divin gioco infantile della visione eterna – come diceva Clemente –, la grande *panegyris*, l'assemblea plenaria con Dio, la festa in cielo (cfr. *ibid.*, p. 47).

Fede e gioia di redenzione del cristiano battezzato, dell'eterno bambino generato da Dio sono dunque un autentico gioco infantile e la chiesa acquista bellezza dai passi di danza il cui ritmo è segnato dal sacro Pneuma. Nella sua profondità poetica e teologica questa visione della chiesa che gioca e che simboleggia l'unione di tutti coloro che sono diventati felici in Cristo insegna a spingere lo sguardo al di là delle cose visibili: sole, luna, acqua, olio e vino, al di là della storia apparente, verso ciò che Dio ha inteso, verso l'eterno. Ella è un gioco-sacramento. Questa chiesa incessantemente attingendo alla fede nell' Incarnazione salva l'unità tra spirito e corpo, idea e simbolo, invisibile e visibile e proprio perciò considera ogni cosa visibile come un incessante gioco di Dio, come un „atteggiamento del corpo” in cui si esprime senza sosta la gioia dello Spirito Santo (cfr. *ibid.*, p. 52).

Chiesa e grazia infatti sono solo un preludio terreno di quella fine che è l'eterno principio della beatifica visione di Dio. Pre-„ludio”: infatti tutto l'aldiqua non è che un gioco infantile, per quanto serio e decisivo, confrontato all'armonia eternamente sicura dell'anima e del corpo che per noi è cielo. Il gioco del cielo sarà un gioco dello Spirito Santo, un eterno librarsi col Pneuma che „spira dove vuole”.

2.3.4. *Il gioco celeste*

Il gioco autentico e la letizia senza fine hanno inizio soltanto al di là della terra (*ibid.*, Capitolo IV). In fondo di ogni gioco c'è un mistero e tutto, dal gioco infantile al gioco celeste, accenna a quella beata serietà di cui è degno solo Dio. Il bambino che gioca è sempre un insopprimibile duplicità di debolezza e forza, di serietà e scherzo. Desidera più d'ogni altra cosa la libertà, la pace, la disponibilità dello spirito e la serenità dell'anima; si attende un gioco, un essere infantile al sicuro, inoltre quella levità che slancia il corpo liberato dalla gravità terrena verso una danza celeste. Nel gioco la bella e serena levità dello spirito cerca l'espressione per la quale l'uomo aspira alla spiritualizzazione e all'entusiasmo. Il gioco nella sua intima radice e nei suoi frutti è un mistero sacrale, la speranza in un'altra vita che diventa un gesto e un atteggiamento. Il gioco è incantesimo, rappresentazione del totalmente altro, anticipazione del futuro, rifiuto dell'oggettività opprimente. Quanto è terreno nel gioco diventa improvvisamente provvisorio, presto superato e infine del tutto eliminato: e lo spirito è così pronto ad accettare l'inaudito, ad addentrarsi in un mondo di leggi del tutto diverse, pronto ad essere senza peso e libero, regalmente indipendente e divino. *L'homo ludens* attende, come si è già detto, quella miracolosa levità che spinge alla danza celeste il corpo liberato dal peso terreno. Ogni gioco in qualche recesso della sua essenza è una danza, un girotondo attorno alla verità (cfr. *ibid.*, p. 63). Il gioco sacrale fu sempre danza. La danza è sacra se è gioco, poiché è anzitutto imitazione nel gesto e nel ritmo di quello slancio che Dio ha ispirato al cosmo quale principio creatore.

Secondo la nostra teologia del gioco celeste l'uomo redento è ridiventato bambino come lo era all'istante della sua nascita terrena e della generazione nel primo sacramento della chiesa, perciò egli gioca.

2.4. La discussione e la storia degli effetti dei libri di Huizinga e Rahner

L'opera di Huizinga ebbe ed ha ancora un grande eco. Vedendo la storia dei suoi effetti il *Homo ludens* può essere considerato un'opera di base delle teorie sul gioco che è stato commentato, sia positivamente sia negativamente, da tutti i teorici del gioco.¹³

In breve la filosofia e la concezione teoretico-culturale del gioco nell'opera *Homo ludens* può essere valutata come una „ontologia culturale” notevole il cui autore cercava di fondarla sulle basi umanistiche. Questa „ontologia culturale” nella sua elaborazione filosofica è un poco grossolana ed è

¹³Gli autori più importanti dell'elaborazione della filosofia del gioco sono: CAILLOIS 1967; 1981; FINK 1957; 1969 & 1960; 1969b; GADAMER 1960; 1983.

concentrata esclusivamente sull'uomo nella sua visione sul gioco. Riguardo al rapporto cultura-gioco Huizinga prende una posizione estrema e non può difenderla dall'accusa di „panludismo” ed esiste un'altra insufficienza della sua teoria in quanto non può fornire nessuna spiegazione sull'origine del carattere trascendentale del gioco. Evidentemente questa intuizione ha spinto Hugo Rahner a scrivere un'opera complementare ed omonima con quella umanista di Huizinga. Hugo Rahner nel suo libro dà un esempio brillante della complementarità di teologia ed antropologia quando non soltanto continua ad analizzare i temi riguardanti i riferimenti religiosi tirati in ballo da Johann Huizinga ma li rende l'asse teologico dell'intera concezione *homo ludens* ed argomenta fortemente a favore della ragione d'essere di questi temi da egli analizzati.¹⁴

Jürgen Moltmann (nato nel 1928), docente di teologia sistematica alla facoltà evangelica di teologia all'università di Tubinga dal 1967, scrisse il suo libro intitolato *Sul gioco* negli anni della contestazione studentesca (1968/69).

„L'ho scritto semplicemente perché mi andava di farlo [...]. Ciò che in questo libriccino è importante non è quel che è necessario ma soltanto ciò che è bello.” (MOLTMANN 1988, p. 109)

Il libro di Moltmann tratta una „teoria critica del gioco” per anticipare – giocando e sperimentando – quella che dovrebbe essere una vita liberata in mezzo a questa vita di coercizioni e doveri. „Perché Dio ha creato il mondo?” – si chiede il bambino che non è più tale. Egli sa che tutto nel mondo degli adulti ha le sue buone ragioni ma anche il mondo ha una ragione? L'interrogazione metafisica si è qui imbattuta fin dal principio nell'aperto, nello sconfinato o nell'abissale. A partire da *Eraclito* il gioco è stato spesso usato come simbolo cosmico del mondo. La fede risponde infantilmente alla non infantile domanda del fanciullo e la sapienza della teologia termina con la libertà dei figli di Dio. Siamo così già entrati nel gioco liberatore della fede, con Dio contro la cattiva pressione della paura e il grigio stimolo della preoccupazione che la morte ci mette addosso. Infatti la fede nella resurrezione è il coraggio di resistere all'„alleanza con la morte” (Is 28,15), è speranza nella vittoria della vita che inghiotte la morte, contro la morte che divora la vita. La croce di Cristo non appartiene al gioco bensì rende possibile il nuovo gioco della libertà. La fede è una nuova spontaneità e una spontaneità più sveglia. Per i peccatori il redentore è necessario, egli però viene spontaneamente e pertanto porta oltre la miseria e la sua redenzione, verso un futuro libero che egli stesso dona. La nuova creazione, che promana dalla redenzione non è l'antica creazione ristabilita o puramente riparata ma è qualcosa di nuovo anche rispetto alla prima creazione. Essa è un nuovo gioco. Di fronte alla croce di Cristo „è tutto inutile”, dice il nichilista e dubita. Nella stessa situazione il credente dice „è veramente tutto gratuito”, e si rallegra della grazia che gli dà tutto gratuitamente e spera in un nuovo mondo in cui tutto si dà e si ha gratuitamente.

„Quando l'uomo si sente libero e desidera usare la sua libertà, la sua attività diventa un gioco”, dice Sartre al seguito di Schiller (MOLTMANN 1988, p. 38). Partendo da questo gioco può essere chiarita la differenza tra l'*homo faber* e l'*homo religiosus*. Il mondo come storia è il simbolo necessario dell'*homo faber*. Il gioco come simbolo cosmico accoglie certamente delle rappresentazioni arcaiche ma supera il mondo come storia se in tal modo si risale non solo alle origini del pensiero ma anche all'escatologia dell'essere. Il gioco è il simbolo dell'*homo religiosus* (ibid., p. 94) perché come simbolo cosmico trascende le categorie del fare, dell'avere e delle prestazioni per raggiungere quelle dell'essere, dell'autentica esistenza umana e della gioia dimostrata in essa. In altre parole, di fronte al produttivo si afferma il creativo e di fronte all'etico si afferma l'estetico. Il pesante lavoro terrestre viene trasformato in gioia, danza, canto e gioco e ciò fa molto bene anche al lavoro.

¹⁴Tra gli autori importanti che hanno contribuito all'elaborazione della teologia del gioco ricordiamo: BALTHASAR 1983; 1978; COX 1969; 1971; GANOCZY 1992; 1997; HOUGH 1997; MOLTMANN 1971; 1988 & 1985; 1986.

Harvey Cox (nato nel 1929), anche lui teologo protestante, dal 1966 insegna alla Harvard Divinity School. Tra le sue pubblicazioni è molto noto il saggio su *La festa dei folli* (1968) il cui tema è la libertà ludica come libertà profetica che non cerca accomodamenti o banalizzazioni, confusioni omologanti o appiattimenti, ma una dimensione del totalmente nuovo e quindi anche crisi e rottura. In questo senso H. Cox interpreta la figura del Cristo nell'ultimo capitolo del suo controverso libro come Cristo arlecchino.

Come è noto, mediante la categoria ludica del clown vuole focalizzare il carattere trasgressivo del Cristo, l'unico a suo parere che può ancora parlare all'uomo di oggi divenuto sordo alle parole del Cristo maestro di saggezza, indifferente al Cristo giudice, incredulo di fronte al Cristo salvatore.

In un mondo che sembra aver rimosso le categorie della fantasia e dell'immaginazione, della festa e del ludico, in quanto perso dietro il criterio dell'utile, il Cristo può essere la personificazione di tutti questi sensi perduti ma l'identificazione con il clown va colta con un ulteriore approfondimento, anche oltre il testo di Cox. Si deve accettare l'immagine da lui proposta per scoprire cosa si nasconde sotto di essa e sotto la maschera del clown. Consapevolezza della maschera e denuncia di essa e tentativo di strapparla: questa è anche l'ambiguità del gioco che si muove tra apparenza velata e realtà svelata, tra presenza ed assenza, tra „trasparenza ed ostacolo”. Cox infatti sottolinea solo l'aspetto di trasgressione del Cristo arlecchino, cioè del Cristo che sfida le consuetudini e disprezza il potere, satireggia sull'autorità costituita facendone addirittura l'imitazione nell'ingresso a Gerusalemme, a cui corrisponderà un'estrema derisione, il capovolgimento finale ad opera dei suoi nemici che gli imporranno le insegne reali e lo crocifiggeranno tra risate ed insulti. Qui si esprime tutta l'ambigua complessità del clown, il versante tragico ineliminabile da questa figura. Da un lato il clown o l'artista è colui che ha fatto della propria vita una recita e tale identificazione è già un passaggio dal mondo quotidiano, dall'apparenza ordinaria, ad una nuova apparenza, al mondo fittizio del circo (o del gioco) violentemente insensato ma allettante, una macchia colorata nel grigio di una società o di una mente, la cifra di una mitologia alternativa, espressione di un'anima vagante o giocoliere pasticcione e sfortunato. Ma d'altro lato il clown (e l'artista) con il mancato senso del suo gioco assume il valore di una messa in questione, di una sfida a certezze codificate; con l'affermazione di una contraddizione e con la presenza di un vuoto è „*vocazione dello slancio e della caduta, dell'altitudine e dell'abisso, della Bellezza e della Sventura*” secondo le parole di Baudelaire.

Il Cristo arlecchino allora lascia trasparire (pur nascondendo) un'angoscia disperata e incarnando il ruolo di vittima, anche grottesca, manifesta una fragilità estrema, ossia la vertigine mortale in cui si trova esposto, una sorta di mancanza d'essere che se per il clown è legata alla natura illusoria dell'arte, per il Cristo rinvia all'accettazione della condizione umana.

Negli ultimi due decenni in corso del dialogo interdisciplinare tra la teologia e le scienze naturali è stata delineata la possibilità di una teologia della natura in base alla simbologia del gioco. Tra i teologi autori più notevoli del tema (Alexandre Ganoczy, Michael Hough, Jürgen Moltmann e Gisbert Greshake), quest'ultimo nella trattazione relativa al *malum morale* si richiama anche nel caso del *malum physicum* alla libertà concessa da Dio alla creazione per spiegare teologicamente l'origine della sofferenza:

”Un progetto preliminare di strutture di libertà esiste già nel mondo evolutivo preumano, e precisamente lì ove esso non appare come definito e determinato, bensì si sviluppa per tentativi nel libero gioco delle forze, lì ove il causale interrompe continuamente il necessario. Queste riflessioni offrono una base per comprendere il fenomeno della sofferenza, della disintegrazione, del mancato sviluppo, della durezza del mondo. Il fatto che esistano cose come il tumore, malattie virali, esseri deformi, aborti, incidenti, inondazioni e simili è una conseguenza necessaria di una evoluzione che procede sotto forma di progetto

preliminare della libertà, non deterministicamente, non necessariamente, non fissamente, bensì attraverso il gioco e la sperimentazione di possibilità, in modo casuale.” (GRESHAKE 1988, p. 43)

Questo gioco del mondo creato comprende il ruolo creativo del „caso”, lo capisce cioè come evento del nuovo ineducabile, quello verso cui il vivente si rapporta in modo ludico e che accetta per il libero gioco delle forze disponibili. Il „caso” non sarà allora qualcosa di irritante perché sfugge alle nostre possibilità di calcolo. Anzi, la necessità delle leggi costituirà soltanto un reticolo aperto di atteggiamenti modellati secondo le esperienze del passato, quelle che ci consentono di percepire ed accogliere le possibilità che il futuro ci riserva. Le forme del gioco per edificare dei sistemi vitali più complessi comprendono entrambi: necessità e caso, legalità e libertà, realtà e possibilità, passato e futuro.

Con la realizzazione della trilogia composta dall'estetica, dalla drammatica e dalla logica teologica Hans Urs von Balthasar (nato nel 1905) ha saputo ricostruire quell'anello mancante della tradizione teologica che poteva leggere l'evento della rivelazione alla luce dei tre trascendentali. La simbologia della sua *Teodrammatica* (1973-1983), rende possibile di tentare un'interpretazione ludica della storia della salvezza. Dio conduce il suo gioco sul palcoscenico del mondo, il gioco del suo amore inesauribile e inventivo e nella storia del mondo egli conduce il gioco della grazia che deve rivelarsi in assoluta libertà a tutte le creature. Se Dio fondamentalmente si rappresenta sulla scena del mondo, il suo gioco sarà allora un'autorivelazione. In tutte le creature e attraverso tutti i ruoli da esse svolti ciò che Egli intende è appunto rappresentare se stesso e gli esseri umani sono le sue immagini, il suo riflesso, i suoi ruoli e maschere, le sue „persone” in questo grande teatro del mondo. Il disvelamento della sua realtà nascosta con l'autorivelazione è il suo manifestarsi in forma umana. Ora viene disvelato il senso nascosto dell'intero come anche il senso celato in qualsiasi ruolo svolto dagli uomini. Ora si possono cogliere pure il fine e la fine del *grande teatro del mondo*: quando apparirà il regno della gloria, anche la natura verrà condotta alla libertà della vita eterna.

La teologia e la filosofia del gioco formulano un proprio linguaggio filosofico-teologico che è un mezzo utile per un'analisi contemporanea di alcuni enunciati della fede. In quanto è compito della teologia fondamentale di condurre una ricerca sulle possibilità dell'espressione del *depositum fidei* in un modo opportuno ed adeguato per l'uomo di oggi, il confronto con J. Huizinga e H. Rahner è un confronto di carattere teologico fondamentale in quanto permette di elaborare un discorso teologico con strumenti concettuali più attuali e rispondenti alla nostra epoca.

3. La sfida postmoderna: verso una teologia ludica...

La possibilità di una teologia ludica può essere esaminata partendo da alcuni brevi cenni sulla filosofia di Nietzsche tramite il riassunto della tradizione connessa col gioco e tramite le conclusioni da esso tratte.

3.1. Il nichilismo ludico di Nietzsche

La trattazione della simbolica del gioco e dell'elaborazione teologica di essa le quali intendono delineare la comprensione teologica dell'*homo ludens* sulla scia di Hugo Rahner si basano sull'antropologia ludica di Johann Huizinga. La simbolica del gioco però non è congelata alle manifestazioni dello scatenamento infantile bensì le si associa la “corse in folle” di una vita diventata insensata. Quest'ultima ambiguità rende la filosofia del gioco un argomento serio ed attuale nella nostra epoca postmoderna. Il gioco può diventare il simbolo veramente autentico del mondo soltanto in tale contesto paradossale. L'ermeneutica della simbolica del gioco entrata nella conoscenza comune

con Nietzsche e con i suoi commentatori, ossia l'interpretazione cinica e nichilistica offre un punto di vista opposto all'interpretazione teologica qui delineata e si presenta come una vera sfida apologetica.

Secondo un suggerimento di Heidegger si deve „*pensare l'essere e il fondamento a partire dal gioco e non il gioco a partire dalla ratio*” (BREZZI 1992, p. 4). Dal frammento 52 di Eraclito ad Heidegger, commentatore di quel passo, il gioco è stato presente con alterne vicende sulla scena filosofica, ha giocato la sua partita combattendo tuttavia sempre una battaglia contro la pretesa di una ragione logica e sistematica che tentava di emarginarlo e con esso di annullare tutte quelle tematiche connesse: il riso, il comico, il sogno, accusate di insignificanza cognitiva.¹⁵

Secondo Fink il gioco non è un tema fra tanti ma argomento fondamentale ed originario come la morte, l'amore, il lavoro e la lotta; fondamentale in quanto è rapporto di senso tale da aprire una dimensione altrimenti preclusa.¹⁶ Esso si schiude infatti all'altro, sia esso Dio o il mondo (1969b, p. 287; ed anche 173ss.).

Fink scrive di Nietzsche:

„Un'origine non metafisica di filosofia cosmologica si trova nel suo pensiero del 'gioco'; già partendo dai suoi primi scritti egli si muove nella misteriosa dimensione del gioco, nella sua metafisica dell'Artista, nella sua immagine eraclitea di Zeus, figlio del mondo, che gioca, del pais paizon.” (FINK 1993, p. 203)

Per Nietzsche il Gioco umano, il Gioco del bambino e dell'artista diviene il concetto chiave dell'universo e una metafora cosmica. L'uomo ha possibilità di comprendere l'apparenza come apparenza, di immergersi a partire dal suo proprio gioco nel grande gioco del mondo e di sapersi compagno di gioco del gioco cosmico in tale sprofondare. Quando il gioco del mondo è al centro dell'attenzione e quando l'intuizione scopre l'inganno „apollineo”, l'uomo intuisce le creazioni dell'apparenza finita e giunge a vedere la „vita” che crea; quando costruisce, distrugge; quando il sorgere e il decadere delle opere limitate e temporanee vengono sperimentate come danza e girotondo, come gioco di dadi dei capricci divini sotto la volta del Paradiso, dell'innocenza e della mancanza di pericolo – allora l'uomo, nella sua produttività giocosa, può sentirsi legato alla vita del tutto, ammesso nel grande gioco di nascita e morte di tutte le cose e coinvolto nella tragedia e nella commedia dell'esistenza universale. Nell'*Ecce homo* Nietzsche dice:

„Non conosco altra maniera di trattare i grandi compiti che non sia il gioco: fra i segni della grandezza, questo è un presupposto essenziale.”

(Ibid., p. 205)

L'uomo che gioca, che è estaticamente aperto „al dio Dioniso”, che non ha forma e che crea forme e che gioca, non vive nel vago arbitrio di un'assoluta libertà; egli è compagno di gioco del gioco del mondo e vuole fin nell'intimo il Necessario. Per tale volontà, che non è abbandono ad un destino ma partecipazione al gioco cosmico, Nietzsche usa la formula *amor fati*.

¹⁵Tra i filosofi antichi e moderni che hanno trattato questo tema i più illustri sono: Eraclito, Kant, Schiller, Hegel, Nietzsche, Heidegger e ai nostri giorni, Fink, Gadamer e Axelos.

¹⁶Eugen Fink (1905-1976) ha insegnato per molti anni Filosofia a Friburgo, ricoprendo la cattedra che era stata di Husserl e di Heidegger. Considerato uno degli esponenti più significativi della scuola fenomenologica husserliana è stato successivamente influenzato dal pensiero di Heidegger assieme al quale nel 1970 ha pubblicato il famoso seminario su Eraclito. Tra i suoi libri più importanti per noi: *La filosofia di Nietzsche* (1960; 1993) e *Il gioco come simbolo del mondo* (1960; 1969b).

3.2. Il gioco sacro del popolo di Dio

Ciò che accade nel battesimo, nella misteriosa nascita per mezzo dell'acqua e dello spirito – dice Beda Venerabile – è un mistero noto solo alla fede, dall'esterno non è che immagine e gioco. *Sola haec Ecclesia Mater, quae generat, novit. Caeterum oculis inspicientium videtur exire de fonte qualis intraverit, totumque ludus esse videtur, quod agitur.*

„Solo la madre chiesa che genera, sa cosa accade. Agli occhi dello spettatore colui che si calò nel fonte battesimale ne esce come vi era entrato e tutta l'azione non sembra essere altro che un gioco.”

(RAHNER 1969, p. 53)

Qui si cela la radice teologica dell'insegnamento di Romano Guardini circa la liturgia come gioco divino.

3.2.1. Romano Guardini sullo spirito della liturgia

Romano Guardini è una delle figure più significative e più profonde fra i pensatori cattolici del Novecento. La sua opera esprime una grande consapevolezza del proprio tempo, che è passato con forza eccezionale attraverso il suo spirito con il senso dei suoi problemi più veri e più seri. Al centro di tutta l'opera guardiniana c'è l'analisi dell'eredità dello spirito moderno e il duro confronto con la pretesa di autonomia sulla quale si fonda la modernità.¹⁷

Guardini ha assunto un importante ruolo nella storia cristiana dello spirito del XX secolo. È uno dei più significativi pionieri che hanno tratto fuori la Chiesa cattolica in Germania dal ghetto intellettuale e culturale introducendola in una nuova epoca. L'opera guardiniana ha avuto un grande impatto sulla cultura, non solo in Europa, ma anche in America, dove ha influenzato notevolmente i più grandi intellettuali cattolici (Flannery O'Connor, Dorothy Day, Thomas Merton).

Le intuizioni del famoso libro di Guardini intitolato *Lo spirito della liturgia* (1918) non solo prepararono il terreno alla svolta del concilio Vaticano II ma gli consentirono la nomina nel 1961 a membro della Commissione liturgica preparatoria del Vaticano II. Romano Guardini spiega nel suo libro che la liturgia è „gioco” cioè uno spazio slegato da qualsiasi utilità pratica. Proprio perché la liturgia è „gioco” essa rinvia al primato di Dio, alla priorità dell'ascolto-visione che pone l'uomo nella logica dell'affidarsi.

3.2.2. Il gioco liturgico

La liturgia è un „gioco drammatico” ma non uno spettacolo per spettatori estranei, bensì un evento drammatico che coinvolge e trasforma i singoli spettatori. Nella celebrazione del sacramento simbolo e parola sono tra loro dinamicamente uniti in un modo che permette di parlare di gioco drammatico che trasforma i partecipanti. Il gioco (Spiel) è un'attività non utilitaristica ma proprio in questo modo

¹⁷Guardini nacque a Verona il 17 febbraio del 1885. L'anno successivo la famiglia si trasferì a Magonza, in Germania, dove il padre seguì i suoi affari commerciali, svolgendovi pure le mansioni di Console per il Governo italiano. Conseguita la maturità classica, Romano, cercando di trovare la propria strada, studiò Chimica a Tubinga e, successivamente, Scienze Politiche a Monaco di Baviera e a Berlino. Dopo due anni, ebbe luogo la sua crisi religiosa o, più profondamente, l'irruzione di una religiosità più forte e più personale. La riscoperta della fede coincise con la sua vocazione sacerdotale. Nel 1906 si iscrisse alla Facoltà teologica di Friburgo e poi in quella di Tubinga. Dopo due anni entrò nel Seminario teologico della sua diocesi di Magonza e nel 1910 venne ordinato sacerdote. Dopo due anni di attività pastorale, Guardini riprese i suoi studi teologici e dopo tre anni conseguì il dottorato in teologia all'Università di Friburgo. Dal 1923 fino al 1939 insegnò nella capitale tedesca. Nel novembre 1945, dopo gli anni del silenzio, Guardini fu reintegrato nella sua cattedra, non più a Berlino ma alla Facoltà filosofica dell'Università di Tubinga, dove insegnò per tre anni. Nel 1948 accettò la chiamata dell'Università di Monaco di Baviera e lì tenne la cattedra fino al 1962. Morì il 1 ottobre 1968.

efficace. Il „gioco” non è l’opposto della „serietà”, ma del modo di agire utilitaristico (cfr. SCHNEIDER 1995b, p. 252)!

Il senso della liturgia, senso ad essa interiore, è la sublime inutilità che emerge con chiarezza non appena ci si avvicini ad essa con comprensione particolare e senza pretese di spiegazioni esaustive (GUARDINI 1919; 1987). La liturgia pertanto che non va considerata semplicemente come una tappa del cammino spirituale, anche se si può cogliere nei riti e negli atti liturgici un valore formativo (ma come afferma Guardini, non come metodo educativo „progressivo e calcolato”), crea un’atmosfera spirituale in cui l’animo cresce e sviluppa. La liturgia infatti è un mondo di vita concluso in se stesso con un suo spazio e un suo tempo particolare, come il gioco, nel quale si realizza il rapporto uomo–Dio e si ripete, rammemorando, l’Alleanza.

Lungi dall’attribuire alla liturgia un significato morale o moralistico la si deve vivere come luogo di esistenza religiosa, il centro in cui ascoltando e pregando si celebra la Parola di Dio. Una liturgia quindi come comunione tra Dio e uomo sotto il segno della gratuità e della gioia, del godimento sereno, che si ispira al detto di Giovanni „*Lui per primo ci ha amati*” (1Gv 4,10): da questo primo dono nasce la preghiera e la possibilità del dialogo dell’uomo con Dio. Il punto di partenza non è pertanto un generico bisogno religioso, né una vaga *elevatio mentis in Deum*, di tipo platonico o plotiniano (seppure sfumature di tale aspetto talvolta si ritrovino) ma l’amore di Dio per l’uomo, una sorta di autocomunicazione dell’Infinito, a cui la preghiera segue come risposta ad una chiamata e diventa a sua volta atto d’amore e assume in sé anche il naturale bisogno religioso dell’uomo.

Di conseguenza, definire la preghiera e tutta la liturgia come ascensione verso una comunione con Dio sta a significare un preciso riferimento all’Alleanza, al Dio e all’uomo che in quell’atto si sono incontrati e ludicamente si incontrano ancora.

Tutti i temi classici dell’antropologia biblica riassumibili nella *theopoiesis* dell’uomo si ritrovano in questa specie di cooperazione ludica che è la liturgia: in essa è presente quel misterioso legame tra Dio e uomo che fa sì che questi vive in una realtà di segni e gesti divini, di verità sacre che non possono essere demitizzate ma vissute come trasposizione sulla terra della vita dei cieli, di quella vita di cui parla la Sapienza nei *Proverbi* o Ezechiele nella sua visione (cfr. GUARDINI 1987, pp. 213-214).

Similmente all’arte (e alla vita infantile), la liturgia realizza la fragile unione di sogno e realtà, l’intreccio di desiderio e possesso, di essere e dover essere, di corpo e di spirito:

„*Sublime unione di profonda serietà e divina allegria... non lavoro, ma gioco, e si tratta di condurre il proprio gioco davanti a Dio, non solo creare, ma essere essa stessa un’opera d’arte.*” (Ibid., p. 220)

L’uomo che conduce il proprio gioco davanti a Dio, è colui che ha rinunciato alla prudenza dell’adulto, alla razionale utilità, all’exasperato funzionalismo e al contrario non ha vergogna, come David davanti all’arca, di danzare e giocare, consapevole anche dello scherno da parte dei saggi: l’uomo dunque che seguendo la parola del Cristo diventa bambino e come tale porta avanti il suo gioco. D’altra parte la liturgia manifesta anche che il Dio che partecipa a tale *ludus*, come abbiamo già detto, assume connotazioni nuove ed evita il pericolo di una eccessiva dilatazione dei suoi spazi, non presentandosi come pienezza di essere.

Tutta la preghiera e la liturgia, possono essere considerate in prospettiva ludica il primo effetto della grazia e allo stesso tempo il raggiungimento di quella come scopo.

3.3. Il gioco nella Tradizione cristiana

Il Signore glorificato viene a noi non soltanto nella celebrazione eucaristica, nel „gioco” augusto della liturgia sacra, ma anche nella sua parola, nel prossimo, nel momento presente col suo ruolo ben definito, nei piccoli e più insignificanti avvenimenti di ogni giorno. Il Cristo glorificato vuole allenare

i discepoli e noi tutti al gioco divino che desidera giocare con i redenti; vuole iniziarci alla vita di fede, farci comprendere che dobbiamo cercarlo: con dolore, come Maria e Giuseppe hanno cercato il Bambino Gesù smarrito (Lc 2,48), con lacrime, come Maria Maddalena (Gv 20,11.13.15). Noi sappiamo che è presente, vicinissimo a ciascuno di noi:

„Ecco, io sarò con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo.”

(Mt 28,20)

Il Cristo glorificato realizza ciò che in apparenza è contraddittorio: va al Padre – e viene a noi (Gv 14,28; 14,3.18); se è nascosto ai nostri occhi corporali, ci è però vicino, visibile agli occhi della fede (Ef 3,17); si mostra sotto i travestimenti più diversi dietro i quali la nostra fede è invitata a riconoscerlo. Dio si nasconde da noi ma ci cerca anche nello stesso tempo. Lui ama il gioco perciò l'idea del „gioco” è presente implicitamente in tutta la Bibbia (LAFHEY 1999, pp. 187-195). È un mistero sconvolgente che il nostro Dio sia vicino a noi, più intimo di noi stessi, e tuttavia completamente nascosto. Sant'Agostino lo invoca:

„Secretissime et praesentissime!” (Conf. I,4)

Nella Tradizione cristiana Dio ci propone il santo „gioco a nascondino” che Dio ci propone (BEHLER 1984, pp. 127-151).

3.3.1. *Perpetua e Felicitas*

La più bella testimonianza di che cosa fosse per i primi cristiani la mistica del gioco celeste si legge negli Atti delle martiri cartaginesi Perpetua e Felicità, nelle parole delle annotazioni diaristiche del martire Saturo, ricavate dall'editore degli Atti (forse Tertulliano stesso). Questi in visione contempla l'ingresso delle martiri in Paradiso le quali vengono condotte da quattro angeli al trono di Dio e Colui appare loro in aspetto d' „uomo canuto dal volto giovanile” accarezzando loro la guancia in segno di divin saluto. Accanto al trono stanno quattro uomini che dicono ai beati: *Ite et ludite, „andate e giocate!”*. E Saturno dice a Perpetua:

„Ecco, hai quanto desideravi.”

Perpetua conclude il dialogo celeste:

*„Deo gratias, ut quomodo in carne hilaris fui, hilarior sum et hic modo”,
„rendo grazie a Dio. Come fui lieta un tempo nella carne, ecco, qui sarò ancor
più lieta.”* (RAHNER 1969, p. 59)

3.3.2. *Proverbi 8,30-31 e i commentari patristici*

Nell'ottavo capitolo del libro dei Proverbi vengono descritte con particolare risalto la natura e l'azione della Sapienza. Il ruolo di quest'ultima nell'opera della creazione è descritto in modo grandioso e dettagliato:

*„Quando Dio fissava i cieli, io ero là; quando tracciò un cerchio sull'abisso;
Quando stabilì al mare i suoi limiti, sicché le acque non ne oltrepassassero la
spiaggia; quando dispose le fondamenta della terra.”*

(Pr 8,27-29)

La Sapienza divina si presenta come un bambino il cui modo di agire, il gioco non è un gioco momentaneo ma un gioco continuo:

*„Allora io ero con lui come un bimbo, ed ero nella delizia ogni giorno;
Giocando davanti a lui in ogni istante, giocando sul globo terrestre, trovando le
mie delizie con i figli dell'uomo.”* (Pr 8,30-31)

Con tale descrizione della Sapienza che rappresenta l'azione divina nel mondo e sul mondo i saggi dell'Antico Testamento hanno preparato le vie alla rivelazione neo-testamentaria del Cristo, la

Sapienza incarnata. La descrizione del libro dei Proverbi si adatta perfettamente al Verbo di Dio fatto carne: Egli „gioca in ogni momento” il gioco divino dell’amore e pone le sue delizie nello stare con i figli degli uomini (cfr. BEHLER 1984, p. 138).

Per cogliere tuttavia le infinite risonanze della Sapienza giocante è forse necessario risalire al termine ebraico *hokma* (radice *khkm*) che i Settanta traducono ricorrendo alle parole *sofia*, *sofos*, ecc., termini che in questo contesto vanno precisati e approfonditi. Innanzitutto tale radice ebraica appare in altri due passi dell’Antico Testamento e indica sempre un gioco danzato o una danza esprimendo in tal modo la caratteristica della concezione sapienziale di Israele: strettamente legata a Dio non si attua solo una conoscenza ma anche un comportamento radicato in Dio stesso, un’attività tutta particolare che inizia nell’interiorità, un essere davanti a se stesso, „*traducendo l’intatta e intangibile felicità del proprio stato, la libertà e felicità di essere liberi e l’immagine di questa gioia indicibile, il gioco*” (ADRIANI 1967, p. 10).

Nel Nuovo Testamento, come è noto, tale concezione sapienziale tipica di Israele viene ripresa e applicata alla persona del Cristo: Gesù come sapienza e sapienza di Dio in Matteo 11,19, partecipante alla creazione e conservazione del mondo, Gesù bocca della sapienza che salva, sapienza scesa sulla terra, come nel prologo di Giovanni.

Ma l’eco della sapienza ludica che gioca davanti a Dio esprimendo l’infantile gioco della creazione del mondo, sì che questo, per tale origine, manifesta il carattere di un affresco grandioso ma lieve, permane ancora per poco e come nota giustamente H. Rahner, tale ludicità va via via persa o almeno non si offre in tutta la sua pregnanza e densità.

Già nella versione di Settanta, il blando gioire - un gioire che solo in senso traslato esprime la ludicità presente nell’azione dell’artista che crea- sostituì il giocare. Da allora, specie nei Padri latini della Chiesa primitiva il pensiero di una sapienza che gioca dinanzi a Dio è quasi scomparso e Rahner coglie questa trasformazione progressiva in Origene che interpreta così il passo dei *Proverbi*:

„*Questa è la sapienza che diede sempre gioia a Dio, quando l’orbe fu compiuto: dovrebbe essere chiaro che Dio è sempre colmo di gioia.*”

(RAHNER 1969, p. 26)

Diversa la lettura di quel passo da parte dei Padri greci dove il valore del gioco sembra serbare intatto il suo significato e il suo senso se si ricorda il verso di Gregorio di Nazianzo:

„*Poiché il sublime Logos [...] gioca. Con le immagini più variopinte egli adorna a suo piacere e in ogni forma il cosmo.*”

Verso che rivive poi nel commento di Massimo il Confessore che su di esso fonda „una mistica del gioco divino” in cui si ricomprende non solo la creazione ma anche l’incarnazione (cfr. *ibid.*, p. 28).

3.3.3. Zaccaria 8,5 e i commentari patristici

C’è un altro testo nell’Antico Testamento che indusse i Padri a parlare della chiesa che gioca. Il profeta Zaccaria (8,5) narra una visione della futura redenzione messianica e della sua pace:

„*E le strade della città di Gerusalemme saranno affollate da ragazzi e ragazze che giocano.*”

Questa pace di una infantilità redenta comincia a realizzarsi già nella chiesa. Infatti Cirillo d’Alessandria interpreta così il testo:

„Ragazzi o addirittura minorenni, ragazzine, cioè la grande chiesa di coloro che non sono altro che bambini, che hanno appena abbracciata la fede. Con le loro danze quasi pneumatiche essi rendono tanto bella questa città, intendo dire la chiesa. Ad essa possiamo riferire la parola della scrittura: „Venite, giubiliamo dinanzi a Dio nostra salvezza!””

(Commentarius in Zachariam 40 [PG 72,113 B]; RAHNER 1969, p. 50)

Fede e gioia di redenzione del cristiano battezzato, dell'eterno bambino generato da Dio, sono dunque un autentico gioco infantile e la chiesa acquista bellezza dai passi di danza il cui ritmo è segnato dal sacro Pneuma. Anche Gerolamo spiega così il testo profetico di Zaccaria:

„Le strade saranno affollate da ragazzi e ragazze che giocano. Ciò avviene solo quando le città godono di sicurezza e profonda pace, poiché allora anche la gioventù libera da doveri festeggia la gioia dello stato con il gioco e la danza. Ma è lecito applicare tutto ciò alla chiesa, di cui sta scritto: ‘Si dicono cose gloriose di te, o città di Dio’ (Sal 86,3). In essa la gioia dello spirito trova espressione nell’atteggiamento del corpo, e i suoi figli nel triplice passo di danza diranno con Davide: ‘Voglio danzare e giocare davanti al volto del Signore’.”

(In Zachariam 2,8 [PL 25,1465 B]; RAHNER 1969, p. 51)

Nella sua profondità poetica e teologica questa visione della chiesa che gioca e che simboleggia l'unione di tutti coloro che sono diventati felici in Cristo si affaccia ancora una volta allo spirito di un uomo altamente sensibile alla potenza di queste immagini: Notker, il monaco balbuziente di S. Gallo, che in una delle deliziose sequenze della vigilia pasquale, la festa primaverile della chiesa, cantò:

„Ecco, sotto l'amabile / vite, o Cristo, / gioca in pace / al sicuro in giardino / tutta la santa chiesa.” (RAHNER 1969, p. 51)

3.3.4. San Tommaso sul gioco

„Rientra in fretta in casa tua; ivi divertiti, gioca e fa quello che vuoi.”

(Qo 32,15)

Questo versetto dell'Ecclesiastico fu assunto da S. Tommaso d'Aquino come motivo ispiratore di uno dei suoi *Opuscula* e con ardita allegoresi così fu interpretato:

„Il culto della sapienza ha questo privilegio, che nell'atto in cui si compie basta, per così dire, a se stesso. Nelle attività esterne, infatti, l'uomo necessita dell'aiuto di molte cose; nella contemplazione della sapienza, invece, egli è tanto più creativo quanto più è solo con se stesso. Perciò il Sapiente, nella massima succitata, invita l'uomo a ritirarsi in se stesso... ‘E là gioca!’. Qui occorre osservare che la contemplazione della sapienza, con immagine appropriata, viene assimilata al gioco per due ragioni: anzitutto perché il gioco produce gioia, e la contemplazione della sapienza comporta la gioia più profonda; poi perché l'attività ludica non ha di mira altro, ma viene ricercata per se stessa. Questo appunto accade anche nelle gioie offerte dal sapere. Perciò l'eterna Sapienza stessa paragona la sua gioia al gioco: ‘Allora io ero la sua gioia giorno per giorno, giocando davanti a lui in ogni tempo’ (Pr 8,30).”

(Expositio super Boethium de hebdomadibus; RAHNER 1969, p. 1)

Nei capitoli della *Summa Theologica* dedicati all'*homo ludens* S. Tommaso ha esposto con maggior esattezza la sua etica tutta improntata ad un umanesimo meravigliosamente equilibrato (II-II, q. 168,

a. 2). Egli si riconosce in ciò debitore soprattutto dell' *Etica Nicomacheia* di Aristotele ma nel commento allo stesso libro dello Stagirita aveva già proposto l'eutrapelia, quel superiore equilibrio dello spirito che consiste nel saper giocare, come meraviglioso ideale di umanità,¹⁸. Per entrambi i filosofi l'*eutrapelos* costituisce il giusto mezzo tra il *bomolochos* che è il buffone che cerca l'allegria ad ogni costo e l'*agroikos*, il burbero ingrignito in una serietà ostinata. Secondo Aristotele

„Il riposo ricreante e il gioco sereno appaiono necessari alla vita.”

(*Ethica Nicomacheia*. 4, 14, 1128 b)

Nell'opinione di S. Tommaso

„Quindi colui che è assolutamente serio manca di virtù in quanto trascura completamente il gioco, che è necessario ad una vita umana quanto il riposo.” (In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio I, IV, lect. 16)

Nella *Summa Theologica* la saggezza greca diviene il perno d'un'arte cristiana della vita (RAHNER 1969, p. 8). Qui S. Tommaso attinge allo Stagirita ma ancor più alla saggezza dei Padri e dei Monaci dei primi tempi della Chiesa. In un passo del secondo libro del *De Musica* (*De musica* 2, 14 [PL 32, 1116 A]) S. Agostino arriva a dire che il vero sapiente dolcemente allenta e tende il rigore del proprio spirito, ciò che appunto avviene, aggiunge S. Tommaso, mediante l'agire e il parlare giocoso (S. Th. II-II, q. 168, a. 2). E qui l'Aquinate ricorda la graziosa leggenda, letta nelle *Collationes* di Cassiano, dell'apostolo Giovanni ormai vecchio che giocava con una pernice (*Collatio* 24, 21 [PL 49, 1313 A]).

Secondo la leggenda l'evangelista san Giovanni giocava un giorno con i suoi discepoli e accarezzava una pernice. Ad un tratto vide venire verso di sé un noto filosofo in tenuta da caccia il quale si meravigliò che un uomo di tale fama si abbassasse a divertimenti tanto semplici e meschini.

„È lei, gli disse, quel Giovanni così famoso la cui illustre reputazione ha fatto nascere in me il desiderio vivissimo di conoscerla? [...] 'Che cosa ha in mano?', chiese Giovanni: 'Un arco'. 'E perché non lo porta teso?'. 'Non si deve, se rimanesse sempre flesso, la sua forza di tensione si indebolirebbe fino a perdersi, per cui, qualora si volesse lanciare una freccia particolarmente potente, mancherebbe all'arco il vigore necessario.' 'Nemmeno lei si meraviglia se mi concedo questa pausa di ricreazione innocente. Se di tanto in tanto non facessi riposare la mente dalla tensione rilassandola un po', la continuità stessa dello sforzo la infiacchirebbe, ed essa non potrebbe più rispondere all'urgere dell'energia spirituale.'” (BEHLER 1984, pp. 129-130)

3.3.5. La dottrina del divin gioco della grazia elettiva

Hugo Rahner nel suo libro ricorrendo ai testi patristici e alla letteratura mistica del medioevo dimostra che anche il passaggio di Dio in mezzo agli uomini è un vero gioco, un gioco sublime: la creazione, l'incarnazione, la redenzione, sono atti del gioco divino, della *theia paidéia* che deve riempirli di meraviglia e indurli alla lode. La teologia ludica invece non s'inquadra esattamente entro la dogmatica di scuola che invece era studiata tanto più vivacemente nelle segrete celle dei mistici (cfr. RAHNER 1969, p. 53).

Il mistico cristiano (solo di lui intendiamo parlare qui) è un uomo che spinge lo sguardo al di là delle cose, verso l'ineffabile. Quando leva lo sguardo alla croce del suo Signore, oltre le torturanti follie del visibile gli si aprono le luminose lontananze della sicura pace nella grazia e nella redenzione di Dio; s'inizia allora tra la sua anima e il cuore di Dio quel *commercium admirabile* che egli sente di

¹⁸In decem libros ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio. I, X, lect. 9 e I. IV., lect. 16 (ARISTOTELIS 1949, pp. 540 e 237). *Ethica Nicomacheia*. 10, 6, 1176 b; 4, 14, 1128 a; 2, 7, 1008 a.

essere „il gioco della grazia”, come fu cantato da *Beda Venerabilis* in una delle sue poesie dedicate alla croce:

„Per il credente è un gioco / essere abbracciato dalla tua gioia, / poiché tu generi molte gioie / e spalanchi le porte del cielo.” (Ibid., p. 54)

Questo spandimento di grazie è un gioco divino per il mistico perché egli lo sente come un’apertura di tutte le porte, come un abbraccio d’amore a cui viene trascinato al di là di qualsiasi calcolo. Si ripete nel fondo dell’anima ciò che un giorno accadde nell’intimo della Trinità dove ebbe inizio il gioco dell’incarnazione quando fu decisa con insondabile amore la redenzione. Matilde di Magdeburgo osò arditamente dire:

„Allora lo Spirito Santo giocò al Padre con grande dolcezza un gioco e disse: Signore, Padre caro, non intendiamo essere ancora sterili.” (Ibid.)

Perciò il mistico vive la propria dedizione alla grazia come un’immersione nell’onda di una nuovissima libertà, come l’inizio di una infantile indipendenza, come l’abbandono ad un amore sconfinato. E Matilde chiede all’umanità del Signore di *„aprire l’onda che gioca, che si libra nella Trinità e di cui sola l’anima vive”* (ibid.). E Dio le dice:

„La mia beatitudine l’anima la sentirà purché semplicemente silenziosa si voglia gettare nelle mie divine braccia, sicché io possa giocare con lei.”

E alla monaca Altheit di Trochau Cristo dice:

„Potrei fare di te una persona importante, potresti anche essere la più potente priora che sia mai esistita in questo monastero, e anche la più beata. Ma poi non potrò più giocare con te il gioco della mia grazia come altrimenti farei. Scegli dunque quel che vuoi.”

E Altheit disse:

„Signore mio, non posso fare a meno della tua grazia.” (Ibid.)

Al mistico è lecito parlare così del gioco della grazia perché egli si accosta al più profondo mistero teologico della grazia elettiva sapendo per esperienza che Dio dona sovraneamente, in modo imponderabile e tuttavia infinitamente significativo il suo amore con un atto preordinato *ab aeterno*, senza far violenza alla libertà spirituale della sua creatura; comprende quindi che non ha da far altro che gettarsi in questa voragine pur senza perdersi e che gli è concesso essere infantile e folle. Infatti il canone fondamentale di questo divin gioco della grazia suona: „Chi perde vince”, come scriveva il converso spagnolo mistico Alonso Rodriguez S.I. nel suo trattato infantilmente profondo dal titolo *Giochi di Dio con l’anima* (ibid.). Ciò che assume figura in primo piano – sia esso destino, sofferenza o partecipazione cristianamente intesa all’annullamento in apparenza insensato sulla croce – è per il mistico che scruta al di là di tutti i veli il gioco miracoloso pensato dall’amore eterno con quella inventività e quella cura che solo l’amore conosce.

„Il gioco di Dio varia col variar degli uomini”

– dice il mistico Venturino da Bergamo (ibid.). Non è dunque il pensiero trascurabile di una monaca qualsiasi quello di Teresa di Lisieux che si augura di essere un semplice giocattolo,

„una palla senza valore che i bambini scagliano a terra oppure abbandonano in un angolo, ma che potrebbe anche essere stretta al cuore, se facesse piacere” (ibid., p. 56).

Anzi, qui è sottintesa una visione fondamentale e semplicemente evangelica dell’essenza della grazia: su questo piano sublime, ormai nella zona della santità, si rinnova ancora una volta nell’uomo quell’unità tra serietà e gioco di cui già Platone aveva avuto un’intuizione: far tutto e pur stimarsi meno che niente secondo la parola del Signore:

„E quando avrete fatto tutto quanto era prescritto dite: ‘Siamo servi inutili’.”
(Lc 17,10)

Un colto pensatore cinese ha sentito profondamente questo misticismo del gioco della grazia leggendo Teresa di Liseux e ha scritto:

„Come Shakespeare e Lao-Tsu, anche Teresa è sensibile e semplice, tanto da tornare a quella ingenuità che conosce il valore della follia.”

(Ibid., p. 55)

Walter Nigg ha ragione quando afferma che il desiderio di essere un giocattolo di Dio „rivela una musica del cuore di cui solo una santa può disporre” (ibid.). Vi si cela la più profonda serietà dell’ideale umano cristiano per cui il credente amorevole sa „giocare” poiché solo chi si è rifugiato in Dio è sereno. Ad esprimere l’ultimo mistero del cristiano *spoudogeloios* non si può forse trarre dagli intimi tesori di questa miracolosa antropologia dell’*homo ludens* una parola più bella e più atta dell’apoftegma di un monaco orientale:

„Abbreviare il sonno notturno ed impiegare bene le ore del giorno, non risparmiare se stesso e poi riprendersi, non è che scherzo, anzi serietà.”

(Ibid., p. 55)

4. Conclusioni

L’idea apologetica di Hugo Rahner reagì all’antropologia *homo ludens* presentata da Johann Huizinga, puntando sulle origini storico-tradizionali e teologiche di essa. Partendo da *Deus ludens* può essere spiegato il contesto ludico dell’esistenza dell’uomo e specialmente dell’uomo cristiano. È possibile elaborare una teologia ludica di questo genere, continuando l’apologetica di alto livello culturale iniziato da Hugo Rahner e allargandola non soltanto nei confronti dell’umanesimo di Huizinga ma anche nei confronti delle filosofie di gioco ciniche.

4.1. Deus ludens – homo ludens

I tre livelli ben distinti dell’interpretazione del gioco sono allo stesso tempo in stretta connessione: si tratta del gioco interpretato come „evento separato del mondo”, come „comportamento interno dell’uomo” e come „gioco ontologizzato”. La connessione tra il gioco ed il cristianesimo può essere riassunta in base a questi tre aspetti d’interpretazione. La definizione del gioco interpretato come „evento separato del mondo” è composta da nove punti. Tale livello d’interpretazione del gioco è legata strettamente alle azioni liturgiche, interne al mondo cristiano. Dal punto di vista della fenomenologia e della liturgia cristiana si può dire veramente che essa non può essere definita come attività produttiva ma come una sensazione solenne, un’immensa identificazione, una tensione tra la libertà ed i legami, una demarcazione nel tempo e nello spazio. Inoltre, tra elementi essenziali del suo dinamismo interno fa parte anche la transustanziazione del mondo. Il gioco drammatico della liturgia, nel suo fisico, nella sua psicodinamica ed anche dall’ottica dell’esistenza suscita l’interessamento dell’uomo e lo coinvolge con la fede – similmente al gioco tematico – in una storia, alla storia della salvezza. Come tutti i giochi ci rendono aperti alla comunicazione con il Totale del Mondo, anche il gioco liturgico mette i protagonisti nella presenza della Realtà Arcaica (con la sua forza sacramentale lo fa realmente). La connessione del gioco liturgico con la realtà, anzi con la realtà trascendente, può essere concepita soltanto dai fedeli. Il gioco liturgico attraverso la dedizione dell’uomo derivante dalla fede e dall’amore per Dio aiuta il gioco „naturale” della creatura *homo ludens* a completarsi, a transustanziarsi nel gioco divino della vita di grazia. In tal modo è possibile che il gioco liturgico, nella sua storia essenziale di salvezza, porti in sé la drammaticità completa della fede.

Il gioco interpretato come il „comportamento interno dell'uomo” si collega prima di tutto alle attitudini ludiche scoperte nella personalità dei santi e dei mistici. Nel caso dell'uomo vivente in un rapporto molto profondo con Dio, è assolutamente vero che per lui l'importanza degli obiettivi del mondo profano si riduce sino ad essere insignificante. L'atmosfera „priva di obiettivi” del gioco diventa terreno fertile per quelli che ormai non si sentono motivati dagli obiettivi profani insignificanti. Se però la vita dell'uomo la cui anima è dedicata a Dio si libera dai legami degli obiettivi e dei valori profani, è chiaro che le caratteristiche dell'uomo che entra nella storia del Vangelo, saranno in questo mondo la felicità (santa), la pazzia e l'incomprensione. Il cristianesimo orientale è profondamente consapevole del valore evangelico di tale incomprendimento, quando dona ai suoi grandi santi il titolo onorevole „Pazzo per Dio”. Nel mondo del cristianesimo occidentale l'attitudine ludica forse è la più appariscente nella figura di San Francesco d'Assisi. Con il suo esempio si potrà presentare il valore cristiano della serenità che nasce dalla „serietà giocosa rasente le lacrime”. Tutto ciò che viene illustrato con la figura di San Francesco d'Assisi, viene sottolineato a livello di riflessione da San Tommaso d'Aquino quando disserta sul peccato presente nella mancanza dell'attitudine ludica moderata e della virtù presente nel gioco. In base a questi mosaici, si delinea la convinzione del mondo cristiano – e soprattutto di quello dei mistici –, sebbene le esagerazioni e le manifestazioni profane del gioco comprendano il motivo del peccato, la manifestazione moderata dell'attitudine ludica modesta ed ingenua (la virtù della *eutrapelia*) è parte organica della spiritualità autenticamente cristiana.

Il gioco ontologizzato all'interno dell'universo della fede cristiana, in connessione prima di tutto alla raffigurazione divina della creazione e dell'essere umano, è concepibile attraverso la simbolica del gioco. Il livello più globale d'interpretazione del gioco, valido in questo caso, è stato descritto con una definizione generalizzata secondo la quale si tratta di una forma esistenziale solenne nella sua manifestazione, „muovente di qua e di là” ma pure aperta, sottomessa ad un certo ordine e quanto all'obiettivo „semovente”. Abbiamo già parlato in precedenza dell'idea di Gadamer sulla connessione stretta tra le opere d'arte e l'essenza del gioco. A questo punto possiamo applicare i risultati di essa all'opera della creazione come il capolavoro del Creatore divino. Nella teologia della creazione la caratteristica indicata come autonomia della creatura è fortemente in linea con l'apertura e la dinamicità automanifestante e semovente del gioco, nello stesso tempo però l'ordine della regolarità dei movimenti esprime chiaramente la destinazione della creatura a Dio, la rigidità della legge nella lingua metafisica del gioco. Il *Deus ludens* quindi, per il suo piacere, per la sua immagine e somiglianza crea il *homo ludens* e come „aggiunta” l'Universo esistente nel totale del gioco. Il gioco però si fa l'eco della volontà del Creatore nell'ordine delle leggi valido in vari campi e contemporaneamente – nel modo paradossale – approfitta anche della sua autonomia ricevuta da Dio. Il capolavoro divino sta nel fatto che è nata un'opera che è libera nell'immenso campo di gioco dell'autoformazione.

Si è delineato un quadro ludico-teologico convergente che spiega la forza euristica filosofico-teologica della simbolica del gioco ed il valore vitale sorprendente delle esperienze di gioco vissute quotidianamente dall'uomo nell'approccio all'attitudine ludica e seria della Santa Trinità Divina, retrostante la storia della salvezza e di quella della creazione. Alla fine, dalla prospettiva cristiana possiamo far capire che il carattere ludico della nostra vita liturgica è strettamente legato alle radici più profonde della spiritualità cristiana ed anche alla „struttura base” del capolavoro dell'essere creato.

4.2. Il dilemma falso della serietà (tetra) e del cinismo

La realtà contenente l'uomo insieme alle sue gioie e problemi dispone di un tentativo d'interpretazione molto vasto e noto secondo il quale ogni essere ottiene il senso della sua esistenza come un piccolo elemento del Grande Gioco dell'Universo. La gente pensa generalmente che questo

Grande Gioco anche se è interessante con le sue sorprese ed imprevedibilità – anzi, all’uomo significa un avvenimento sollecitante anche lo specchio delle esperienze – ma forse siamo pure le vittime di un gioco assurdo dell’esistenza cosmica, estranea ed indifferente per l’uomo... Jacques Monod si esprime con una metafora indimenticabile la percezione di Dio negativa, caratteristica dell’uomo odierno. Siamo zingari vagabondi, spinti sui margini dell’Universo che è sordo ed indifferente verso la musica dell’uomo.

L’uomo odierno si pone un dilemma costringente: una possibilità è di prendere conseguentemente sul serio le cose, che conduce ad un senso di vita tragico, l’altra possibilità è di prendere le cose della vita nel modo cinico, con poca serietà, nella luce del quale però tutto si scioglie in commedia. L’unità paradossale della tragedia e della commedia sarebbe la sintesi già intuita anche dagli antichi greci, che però non può diventare in sé stessa il nostro possesso. Abbiamo argomentato che esiste una terza strada, la via d’uscita dal dilemma che passa attraverso il gioco. Congiungendoci con Hugo Rahner e con tanti altri teorici del gioco sono del parere che questa serietà del gioco si unisca paradossalmente e contemporaneamente nella trascendente ed immanente Presenza di Dio. Il maestro divino di gioco dell’*homo ludens* è proprio il *Deus ludens* che, entrando nel campo da gioco della storia della salvezza, nella serietà ludica dell’amore comunica con noi.

Nel contesto del nostro ragionamento si è già delineata la possibilità autenticamente cristiana dell’interpretazione dell’essere, nell’ambito del Concetto Grande del Gioco...

References

- ARISTOTELES (1949): *Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Marietti, Torino – Roma.
- ADRIANI, M. (1967): Deus ludens. *Studi e materiali di storia delle religioni*, **38**: 8-23.
- AVEDON, E. M. & SUTTON-SMITH, B. (1971): *The Study of Games*. John Wiley & Sons, New York.
- BAGYINSZKI, P. Á. (1998): *Az Isten, az ember és a játék (Dio, l’uomo e il gioco)*. Agapé, Szeged.
- BALOGH, T. (1991): *Lélek és játék (Spirito e gioco)*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- BALTHASAR, H. U. von (1983): *Theodramatik*. vol. 1., Johannes Verlag, Einsiedeln; trad. italiana (1978): *Teodrammatica*. vol. 1. *Introduzione al dramma*. Jaca Book, Milano.
- BEHLER, G. M. (1984): *Il gioco di Dio*. Ancora, Milano.
- BELLINGER, G. (1990): *Nagy valláskalauz (Grande guida delle religioni)*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- BERGER, P. (1969): *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Doubleday, New York; trad. italiana (1969): *Il brusio degli angeli*. Il Mulino, Bologna.
- BREZZI, F. (1992): *A partire dal gioco. Per i sentieri di un pensiero ludico*. Marietti, Genova.
- BRUNER, J. S.; A. JOLLY & K. SYLVA (eds.) (1976): *Play. Its Role in Development and Evolution*. Basic Book, New York; trad. italiana (1981a): *Il gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell’uomo*. vol. 1., *La prospettiva evoluzionista*. Armando Armando, Roma.
- BRUNER, J. S.; A. JOLLY & K. SYLVA (eds.) (1976): *Play. Its Role in Development and Evolution*. Basic Book, New York; trad. italiana (1981b): *Il gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell’uomo*. vol. 2., *Il gioco in relazione agli oggetti e agli strumenti*. Armando Armando, Roma.
- BRUNER, J. S.; A. JOLLY & K. SYLVA (eds.) (1976): *Play. Its Role in Development and Evolution*. Basic Book, New York; trad. italiana (1981c): *Il gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell’uomo*. vol. 3., *Gioco e realtà sociale*. Armando Armando, Roma.

- BRUNER, J. S.; A. JOLLY & K. SYLVA (eds.) (1976): *Play. Its Role in Development and Evolution*. Basic Book, New York; trad. italiana (1995): *Il gioco. Ruolo e sviluppo del comportamento ludico negli animali e nell'uomo*, vol. 4., *Il gioco in un mondo di simboli*. Armando Armando, Roma.
- CAILLOIS, R. (1967): *Les jeux et les hommes*. Gallimard, Paris; trad. italiana (1981): *I giochi e gli uomini*. Bompiani, Milano.
- CAVALIERI, R. V. (1983): *Filosofia del gioco*. Società Editrice Napoletana, Napoli.
- ČERNÝ, J. (1971): *A futballról komolyan. Kísérlet a játék fenomenológiájára (Serioamente sul calcio. Tentativo per una fenomenologia del gioco)*. Gondolat, Budapest. (ford. Bojtár E.)
- COX, H. (1969): *The Feast of Fools*. Harvard UP, Cambridge; trad. italiana (1971): *La festa dei folli*. Bompiani, Milano.
- CRESCENZO, G. DE (1983): *Il gioco e il suo piacere. Etologia e filosofia*. La Nuova Italia, Firenze.
- CSÁNYI, V. (1985): *Etológia (Etologia)*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- CSEPREGI, G. (1994): Találkozások a játékban (Gli incontri nel gioco). *Távlatok (Rivista dei gesuiti ungheresi)*, **16**: 177-188.
- EIGEN, M. & R. WINKLER (1985): *Das Spiel*. Gröbner – Hofreiter, München – Zürich; trad. italiana (1986): *Il gioco*. Adelphi, Milano.
- ELIADE, M. (1987): *The Encyclopedia of Religion*. vol. 11., Macmillan, New York.
- FINK, E. (1960): *Nietzsches Philosophie*. Kohlhammer, Stuttgart; trad. italiana (1993): *La filosofia di Nietzsche*. Marsilio, Venezia.
- FINK, E. (1957): *Oase des Glücks. Gedanken zu einer ontologie des Spiels*. Karl Alber, Freiburg – München; trad. italiana (1969a): *Oasi della gioia*. Rumma, Salerno.
- FINK, E. (1960): *Spiel als Weltsymbol*. Kohlhammer, Stuttgart; trad. italiana (1969b): *Il gioco come simbolo del mondo*. Lerici, Roma.
- GADAMER, H.-G. (1960): *Wahrheit und methode*. J.C.B. Mohr, Tübingen; trad. italiana (1983): *Verità e metodo*. Bompiani, Milano.
- GADAMER, H.-G. (1986): *L'attualità del bello*. Marietti, Genova.
- GANOCZY, A. (1992): *Suche nach Gott auf den Wegen der Natur. Theologie, Mystik, Naturwissenschaften. Ein kritischer Versuch*. Patmos, Düsseldorf; trad. italiana (1997): *Teologia della natura*. Queriniana, Brescia.
- GEHLEN, A. (1966): *Der Mensch*. Athenäum, Frankfurt; trad. italiana (1983): *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*. Feltrinelli, Milano.
- GRASTYÁN, E. (1985): *A játék neurobiológiája. Akadémiai székfoglaló 1983. (La neurobiologia del gioco. Discorso d'insediamento accademico 1983.)*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- GRESHAKE, G. (1988): *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*. Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- GUARDINI, R. (1919): *Vom Geist der Liturgie*. Herder, Freiburg; trad. italiana (1987): *Lo spirito della liturgia*. Morcelliana, Brescia.
- HAMILL, T. (1991): What if soul yearns to laugh?, *The Way*, **31**: 206-215.
- HANKISS, E. (1997): *Az emberi kaland. Egy civilizáció-elmélet vázlatja (L'avventura umana. Lo schema di una teoria della civiltà)*. Helikon, Budapest.
- HENRIOT, J. (1969): *Le jeu*. PUF, Paris.
- HOUGH, A. M. (1997): *God is not 'Green'. A Re-examination of Eco-theology*. Cromwell, Leominster.

- HUIZINGA, J. (1938): *Homo ludens*. Amsterdam UP, Amsterdam; trad. italiana (1946): *Homo ludens*. Giulio Einaudi Editore, Roma.
- INVITTO, G. (1988): *Sartre. Dal gioco dell'essere al lavoro ermeneutico*. Franco Angeli, Milano.
- JOHNSTON, R. K. (1983): *The Christian at Play*. William B. Eerdmans, Grand Rapids (MI).
- KUSCHEL, K. J. (1994): *Lachen. Gottes und des Menschen Kunst*. Herder, Freiburg; trad. inglese (1994): *Laughter. A theological reflection*. SCM Press, London.
- LAFFEY, A. L. (1991): Humor and play. A biblical reflection. *The Way*, **31**: 187-195.
- LONSDALE, D. (1991): This sporting life. *The Way*, **31**: 226-235.
- MCLELLAND, J. C. (1991): A serious playfulness. *The Way*, **31**: 196-205.
- MILLAR, S. (1968): *The Psychology of Play*. Penguin, New York.
- MOLTMANN, J. (1971): *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung. Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel*. Kaiser, München; trad. italiana (1988): *Sul gioco*. Queriniana, Brescia.
- MOLTMANN, J. (1985): *Gott in der Schöpfung*. Kaiser, München; trad. italiana (1986, 1992²): *Dio nella creazione*. Queriniana, Brescia.
- NIETZSCHE, F. (1883-1885): *Also sprach Zarathustra*, Ernst Schmeitzner, Chemnitz; trad. italiana (1968): *Così parlò Zarathustra*. In *Opere di Friedrich Nietzsche*. vol. 6., Adelphi, Milano.
- PIAGET, J. (1951): *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*. Routledge & Kegan Paul, London. doi: 10.1037/h0050489
- RAHNER, H. (1952): *Der spielende Mensch*. Johannes Verlag, Einsiedeln; trad. italiana (1969): *L'homo ludens*. Paideia, Brescia.
- SCHILLER, F. (1794): *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, mit erklärenden Anmerkungen*. Tübingen; trad. italiana (1971): *Lettere sull'educazione estetica*. Armando Armando, Roma.
- SCHNEIDER, T. (ed.) (1922): *Handbuch der Dogmatik*. Patmos, Düsseldorf; trad. italiana (1995ab): *Nuovo corso di dogmatica*. vols. 1-2., Queriniana, Brescia.
- SMITH, P. K. (ed.) (1984): *Play in Animals and Humans*. Oxford UP – Blackwell, Oxford – New York.
- STRAUB, E. (1993): Nyugat önfeledtsége (L'abbandono dell'Occidente). *Communio (Rivista Internazionale Cattolica – Budapest)*, **2**: 22–29.
- SUURMOND, J. J. (1994): *Het Spel van Woord en Geest. Aanzet tot een charismatische theologie*. Uitgeverij Ten Have, Baarn; trad. inglese (1994): *Word and Spirit at Play*. SCM Press, London.
- SZÉKELY, GY. (1986): *A színháték világa. Egy művészeti ág társadalomtörténetének vázlatja (Il mondo del dramma. Lo schema della storia sociale di un ramo artistico)*. Gondolat, Budapest.
- THOMAS, AQUINAS 1984: *La somma teologica*. Salani, Bologna.
- TUETH, M. V. (1991): To serve God wittily–humour in discernment. *The Way*, **31**: 216-225.
- TURNER, V. (1982): *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. PAJ Publications, New York; trad. italiana (1986): *Dal rito al teatro*. Il Mulino, Bologna.
- WINNICOTT, D. W. (1971): *Playing and Reality*. Tavistock Publications, London; trad. italiana (1997): *Gioco e realtà*. Armando Armando, Roma.
- A Magyar Nyelv Értelmező Szótára (Grande Dizionario della Lingua Ungherese)* (1986). vol. 3., Akadémiai Kiadó, Budapest.

[doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.127](https://doi.org/10.29285/actapinteriana.2019.5.127)

Ferences élet a Szentföldön

Francesco Suriano *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente* című műve alapján

Hegedűs Anna

annaritahegedus@gmail.com

Hegedűs A. (2019): Ferences élet a Szentföldön Francesco Suriano Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente című műve alapján. Vita francescana in Terra Santa nel trattato di Francesco Suriano. Acta Pintériana, 5: 127-142.

Abstract: Scopo del presente lavoro è illustrare la vita dei francescani in Terra Santa a cavallo dei secoli XV e XVI con brani selezionati del trattato di Francesco Suriano, guardiano del Monte Sion per ben due volte, con particolare riguardo alla custodia dei luoghi santi, ai privilegi dei frati, alle loro vicissitudini nonché all'equilibrio delicato dei loro rapporti con l'Oriente cristiano e musulmano, passando in rassegna anche i loro principali benefattori occidentali. La ricerca prende spunto dall'edizione di Girolamo Golubovich del 1900 che prende in considerazione le tre varianti testuali del trattato, per mettere a disposizione dei lettori questa volta ungarofoni un quadro quanto più completo possibile del grande custode e della sua missione.

I. Bevezetés

Francesco Suriano a Szentföldi Kustódia meghatározó, nagy egyénisége volt a XV-XVI. század fordulóján. Kalandos életéről, utazásairól és missziós tevékenységéről, többek között két kusztosi megbízatásáról, *Il trattato di Terra Santa e dell'Oriente* című írásából kaphatunk képet, amelynek kritikái kiadását a ferences Szentföld-kutató történész, Girolamo Golubovich jelentette meg 1900-ban.¹ Suriano értekezésének három változatát találta meg Golubovich, amelyek 1485-ben, 1514-ben, illetve 1524-ben keletkeztek. Kiadványa törzsszövegéül a középsőt választotta, mivel ezt ítélte a leghitelesebbnek és a legtökéletesebbnek, már csak azért is, mert ez az egyetlen változat, amelyet Suriano saját kezűleg írt. Ahol a korábbi, 58-as számú, perugiai kézirat, vagy a későbbi, velencei Bindoni féle kiadás lényeges eltérést mutat, Golubovich lábjegyzetben tesz erre utalást, szükség esetén hosszabban is idézve a különbségeket. Szerkesztői munkája során arra törekedett, hogy egy kiadványon belül minél átfogóbb képet nyújtson olvasóinak mindarról, amit Suriano három különböző korban megfigyelt, lejegyzett, majd esetenként helyesbített, más megvilágításban látott, új összefüggésekben újra értékelt. Bevezetőjében Golubovich hangsúlyozza, hogy a szerkesztés során nem javította ki a két kéziratban talált hibákat, még a legnyilvánvalóbb helyesírási hibákat sem, ahogyan a Bindoni-féle kiadás sajtóhibáit sem. Palesztina-szakértő olvasói bizonyára többre értékeli, hogy egyszerű, ám autentikus formában vehetik kézbe Suriano szövegét.

A második kézirat zárszavából tudjuk, hogy Suriano a Sion-hegyén, Jeruzsálemben készítette el ezt a változatot 1514-ben, második kusztosi megbízatása második évében, testvére, Sixta nővér kérésére, aki Folignóban volt klarissza apáca. Művében vele folytat párbeszédet, az ő kérdéseire válaszol Suriano.

¹ Golubovich bevezetőjét magyar nyelven összefoglalja: VÁRNAI 2017, pp. 33-34.

Golubovich szerint Suriano értekezése nem annyira a szentföldi missziós történetírás alapműve, ahogyan Tobler látta, mint inkább a keresztény archeológia és topográfia szempontjából jelentős fejezeteket tartalmazó mű.

A jelen tanulmány célja, hogy Golubovich előszava alapján és Suriano értekezésének néhány részletét lefordítva a Szentföld iránt érdeklődő magyar olvasók számára is elérhetővé tegye a Sion-hegyi gvardián ma is figyelemre méltó portréját.

II. Velencétől a Szentföldig

Francesco Suriano 1450-ben született Velencében gazdag nemesi család sarjaként. Családi neve szíriai származására utal: ősei azt követően települtek át Velencébe, hogy Ptolemaiosz (másképpen Akri vagy Akko) városa 1291-ben a mamlúkok kezére került. A velencei arisztokráciára jellemzően a Suriano család tagjai is rátermett és szorgalmas kereskedők voltak. 1462-ben, „*abban az évben, amikor a törökök bevették Metelin szigetét, a ciprusi Jakab király pedig Famagustát*”, még gyermekként utazott első ízben a Közel-Keletre, ahová nagybátyja hajóján szállították édesapja portékáit (Vö. SURIANO 1900, p. 13). További tizenöt alkalommal fordult meg ott, mielőtt 1475-ben felvételét kérte páter Francesco Raimundónál a velencei obszerváns provinciába. A San Francesco della Vigna kolostort hamarosan elhagyta, hogy az umbriai Szeráfi Provinciában folytassa szolgálatát. Az életéről szóló utolsó feljegyzésben, 1528-ban is ott találjuk őt a Porciunkulában, gvardiáni minőségben. Umbriai tartózkodását időről időre a Szentföldre szóló küldetesei szakították meg. Tekintettel nagy utazói tapasztalatára, valamint a görög és az arab nyelvekben való jártasságára 1481-ben előjárói bejrúti gvardiánnak nevezték ki. Nővére kérésére beszámol az utazás körülményeiről és „*arról, hogy miért is könnyebb Velencéből eljutni a Szentföldre, mint bármely más itáliai városból*”.

„Nem tagadom, hogy mindig is szerettem a hazámat: az egész világon mindenki tudja, hogy milyen nagyszerű hely! Mégis biztosan állíthatom, hogy nem ezért indultam onnan. Miután Isten abban a kegyelemben részesített, hogy meghívjon a szolgálatára, olyannyira megszabadított a földi dolgok szeretetétől, hogy a hazámat sem tekintettem már a sajátomnak. Ezt bizonyítja, hogy negyven év alatt, amióta mély tisztelem jeléül Szent Ferenc szent provinciájába költöztem, önszántamból egyszer sem tértem vissza a hazámba. Akkor hát mi az oka annak, hogy Velencéből indultam, vállalva a kétezer mérföldes utat, és nem Szicíliaból vagy Calabriából, amelyek ezerhatszáz mérföldre, vagy Nápolyból, amely ezernyolcszáz mérföldre fekszik a szentföldi tengerpartoktól? Őt fontos oka is van.² Először is meg kellett ismernem a gvardiánomat, főnökömet és pástoromat, és ő is meg kellett, hogy ismerjen engem, a báránkját hogy kedve szerint rendelkezhessem velem. Másodszor, így hamarabb útra tudtunk kelni: ahogy odaértünk, már indulhattunk is, mivel Velencéből állandóan járnak a kereskedők hajói a Szentföldre. A világ bármely más városából ez megvalósíthatatlan lett volna. Harmadszor, a velencei állam a legbiztonságosabb a kalóz- és a tengeri rablótámadások szempontjából. Negyedszer, mivel a szíriai partoktól kilencven mérföldre még mindig a Velencei Köztársaság területén járunk. És végül ötödször, így biztosan jó társaságban utazhattam, ami máshonnan nem lett volna lehetséges. A velencei

² Pécsváradi Gábor szentföldi itineráriumának is feltűnő sajátossága a fejezetek öt részre tagolása, amelynek – csak úgy, mint a többi számszerűsítésnek – a magyarázatát Holl Béla a középkori skolasztikusok rendszerező módszerében látja (vö. PÉCSVÁRADI 2000, pp. 29-30).

tengerészek még világi életéből ismertek, és nagy jóindulattal viseltettek irántam. [...]

Augusztus tizenegyedikén indultunk el Velence partjairól tizenegy testvérrel Francesco Bonavere hajóján, és végig a nyílt tengeren hajózva tizenkilenc nap alatt értük el a szíriai Bejrútot. Csak egyszer kötöttünk ki Modoniban, hogy biztonságosan haladhassunk tovább, de azonnal folytattuk is az utunkat, egyikünk sem szállt le a hajóról, vagy ugrott a vízbe, hogy felfrissüljön.

Nővér: Ahelyett, hogy Jeruzsálem kikötője, Jaffa felé mentetek volna a Szentföldre utazók szokásához híven, miért hajóztatok inkább öt nappal tovább?

Fivér: Két oknál fogva. Először is, mert Velencéből Jeruzsálem kikötőjébe évente csak egyszer lehet menni. Ilyenkor összegyűjtik a zarándokokat az erre a célra kijelölt gályákon, és elviszik őket Jeruzsálembe, majd pedig vissza Velencébe. Az Úr mennybemenetele után indulnak velük a gályák. Mire odaértem, már elindultak, ezért másként kellett utaznom. Másodszor pedig azért, mert miután Velencében megválasztottak bejrúti gvardiánnak az összes (Sion-hegyére tartó – Bindoni) testvért magammal vittem a számomra kijelölt helyre, hogy inkább onnan küldjem őket tovább Jeruzsálembe.” (SURIANO 1900, VIII, pp. 14-16)

III. A ferences misszió helyszínei: Bejrúttól a Sion-hegyéig

A Bejrútban szolgálatot teljesítő ferences testvérekről a következőket tudjuk meg:

„A város piacterétől ötven öltre³ található a kolostorunk és az ősi Szent Megváltó-templom. Három okból tartják fenn a testvérek ezt a helyet. Először is, mert itt van Damaszkusz kikötője, ahová megérkezik az összes áruszállító hajó. A barátok misét mondanak a legénységnek, kielégítik egyéb lelki szükségleteiket, kiszolgáltatják nekik a szentségeket. Mi pedig az adományaikból tartjuk fenn magunkat. Másodszor, segítséget és menedéket nyújtanak az összes keresztény rabszolganak és a hittagadóknak is, akik megszöknek, hogy szabadok lehessenek. A testvéreknek megvan a lehetősége akár arra, hogy elrejtse őket, akár pedig arra, hogy visszaküldjék őket a keresztények közé az éppen arra járó hajókkal.⁴ Már annyira elterjedt a kolostor híre, hogy a keresztény rabszolgák és hittagadók is mindenhol idemenekülnek a hitetlenek elöl, és így minden évben sokan a testvéreknek köszönhetik a lelki üdvösségüket. Harmadszor és legfőképpen azért

³ Kortársához, Pécsváradi Gáborhoz hasonlóan Suriano is ragaszkodik a pontos helymeghatározásokhoz, a távolságok közléséhez, amivel személyes tapasztalatát hangsúlyozza (vö. HOLL in PÉCSVÁRADI 2000, pp. 27-29).

⁴ 58. kézirat: „Több okból is Bejrútban tartózkodnak a testvérek, de nagyon szenvednek, mivel a kolostort mindenfelől mór nők házai veszik körül. Mégis maradnak, mert a kolostor kiválóan alkalmas rá, hogy befogadja a menekülő keresztény rabszolgákat és hittagadókat, akiket a testvérek három titkos barlangban rejtenek el. Így évről évre se szeri se száma azoknak a lelkeknek, akik nekik köszönhetik az üdvösségüket.” (SURIANO 1900, p.156)

⁵ „Azért engedik meg nehezen, hogy valamelyik testvér hosszú ideig, akár az élete végéig is ott maradjon, hogy a többi testvér, aki a Szentföldet még nem látta, és látni szeretné, ugyancsak odamehessen, és vágya teljesedjék” PÉCSVÁRADI 1983, p. 139; idézi: VÁRNAI in KISS 2018, pp. 34-35).

tartózkodnak itt a testvérek, mert Krisztus csodálatos módon a vérét hullajtotta ebben az áldott templomban.” (SURIANO 1900, CII, p.156)

Suriano két évet töltött Bejrútban, ahol bekapcsolódhatott a testvérek lelkipásztori munkájába és az üldözött keresztényeket segítő tevékenységébe, majd a Sion-hegyi gvardián, Paolo da Canneto titkáráként szolgált. 1484-ben lejárt a hároméves szentföldi küldetése. Pécsváradi Gábor útleírásából is tudjuk, hogy a három évre szóló szabályozást már ezidőtájt is szigorúan betartották.⁵ Suriano azonban további két alkalommal, 1493-tól 1495-ig és 1512-től 1515-ig Sion-hegyi gvardiánként is visszatérhetett a Szentföldre. E nagy kiváltság felett érzett háláját jól kifejezi a nővérevel folytatott alábbi párbeszéde:

„Nővér: - Ó, mennyire boldog lehetsz, drága testvérem, mennyire kedves lehetsz Isten színe előtt, hogy ilyen különleges kiváltságokat kaptál. Nem csupán ott járhattál a legszentebb helyeken, hanem két alkalommal is gvardiánjuk és kusztosuk lehattél. Boldog az a szem, amely méltóvá lett rá, hogy megváltásunk és keresztény hitünk dicsőséges nagy titkait lássa. Áldott az az anya, aki méhének gyümölcset Isten földi kincseinek a szolgálatára szentelhetett. Ó, milyen boldogan élhetsz most már, drága testvérem! Csordultig telve örömmel adhatsz hálát a mindenható Isten ekkora jótéteményéért. Nem kétlem, testvérem, hogy immár végtelen kegyelmet nyertél, és a Lélek gyümölcseiben gazdag életet élsz. Amikor ezekről hallok, engem is lángra lobbant egészen a Szentlélek tüze. Ha lehetne, én is szeretném látni azokat a szent és dicsőséges helyeket, majd azon nyomban szeretnék meghalni.

Fivér: - Lázás lelkesedés fűt, drága nővérem, és hőn áhítózol a legszentségesebb helyek után. Nem hiszem, hogy le kellene mondanod a jutalomról, hacsak nem valamilyen váratlan akadály esetén. Jogosan vágyhatsz arra is, hogy befejezd földi életedet, miután láttad a szent helyeket, és békében ajánlottad fel lelkedet az Úrnak. A mohamedánok miután Mohamed koporsóját látták, megvakították magukat, mivel méltatlannak tartják, hogy az a szem, amely a nagy próféta koporsóját látta, újra ennek a nyomorult világnak a nyomorára tekintsen.” (SURIANO 1900, XLIII, p. 97)

Arra, hogy miért is olyan nagy kiváltság éppen a Sion-hegyen szolgálni, a *Sion-hegyi, vagy ahogyan ők mondják, sayoni búcsújáróhelyekről* című fejezet ünnepélyes felsorolásában emlékeztet. (SURIANO 1900, LVII, pp. 108-109)

„A Sion-hegyen található a Galli Cantus nevű barlang, ahol Szent Péter sírt a bűne miatt.

Továbbá itt akarták elrabolni a zsidók a Boldogságos Szűz Mária testét, hogy eléggessék, amikor az apostolok temetni vitték. Ezen a két helyen hét évi és hétszer negyvennapos búcsú nyerhető.

Itt van továbbá Annás háza, ahová először vitték Krisztust, amikor elfogták, és amelyet később templommá alakítottak.⁶ Ezen a helyen teljes búcsú nyerhető.

Itt van Kajafás háza is, ahol Krisztust halálra ítélték, és amelyet szintén templommá alakítottak. Ezen a helyen is teljes búcsú nyerhető.

⁶ Bindoni kiadás: „A ház ajtajánál van egy olajfa, amelyhez Krisztust kötötték.”

(Itt van a tömlőc, amelybe Krisztust vetették a Tanács ítéletét követő éjszakán; itt is teljes búcsú nyerhető.)⁷

Itt jelent meg a feltámadt Krisztus a három Máriának; hét év és hétszer negyven nap.

Itt van Krisztus Cönakuluma és a Sion-hegyi kolostor, ahol mi testvérek lakunk, itt teljes bűnbocsánat nyerhető.

Itt alapították az Oltáriszentséget, és itt is teljes bűnbocsánat nyerhető.

Itt mosta meg Krisztus az apostolok lábát, itt szintén teljes búcsú nyerhető.

Itt szállt le a Szentlélek az apostolokra Püünkösöd napján, itt is teljes bűnbocsánat nyerhető.

Itt jelent meg Krisztus az apostoloknak, miután feltámadt, és itt történt, hogy Szent Tamás megérintette Krisztus sebeit, majd így szólt: "Deus meus et Dominus meus". Sixtus pápa ezen a helyen is teljes búcsút engedélyezett.

Itt halt meg Szűz Mária, itt is teljes bűnbocsánat nyerhető.

Itt van az oratórium, ahol imádkozott és szemlélődött.

Itt celebrált misét Szent János.

Itt választották meg az apostolok Szent Mátyást Júdás helyére.

Innen küldte el Krisztus az apostolokat, hogy világszerte prédikáljanak.

Ide hozták az első vértanúnak, Szent Istvánnak a testét.

Itt intézett beszédet Krisztus az apostolokhoz mennybemenetele napján.

Itt van Dávid próféta sírja.

Itt van a barlang, ahol Dávid bűnbánatot tartott Betsabéval elkövetett bűne miatt, és ahol a Miserere mei Deus kezdetű zsoltárt szerezte.

Itt sütötték meg a páskabarányt az Úr vacsoráján.

Itt ölték meg az ifjabb Szent Jakabot, és itt is teljes bűnbocsánat nyerhető.

A többi helyen mindenhol hét év és hétszer negyven nap búcsú nyerhető."

IV. A Szent Sír bazilika: a ferencesek kiváltságairól és „lakótársairól”

1. A privilégiumok eredetéről és jellegéről

A ferencesek kiváltságainak részletezését a *Szent Sír templom első számú lakóiról* [...] című fejezetben találjuk. (SURIANO 1900, XXIV, pp. 64-68). Előbb a kiváltságok eredetéről szól, amelyet Szent Ferenc tökéletes Krisztus-követésében foglal össze.

„A testvéreink ortodoxok lévén megérdemlik, hogy velük kezdjük, már csak azért is, mert más keresztény katolikusok nem laknak a Szentföldön, sem világiak, sem szerzetesek, csak a mi rendtársaink, valamint az apácák⁸ a

⁷ Bindoni kiadás: „A templom oltárán található az a kő, amely Krisztus Szent Sírjának a bejáratánál volt; hét év és hétszer negyven nap.”

⁸ Az eredetiben, velencei dialektusban *Bizoches*. Az olasz *bizzoco* a kései latin *bizochus*-ból származik. Vö. MOSHEIM 1825, p. 204: "the learned Du-Fresne, who, in his Glossar. Latinit. mediae, observes, that this denomination derived from *Bizochus*, which signifies in french une *Besace*, i.e. a sack or wallet, such as beggars in general, and these holy beggars in particular, were accustomed to carry about with them." A francia

harmadik rendüinkből. Őket tüntette ki a mindenható Isten azzal, hogy a Szentföldre helyezte őket Krisztus dicsőséges sírja, a Kálvária hegye, a Szent Sion-hegy és Betlehem, megváltónk születési helye, és még sok más hely kormányzására. (Ezt a kegyelmet alázatos Ferenc Atyánk érdemelte ki azáltal, hogy lángoló szeretettel merült el Krisztus kínszenvedésében, amely ezeken a szent helyeken következett be. Ezért Isten akaratából és a Szentlélek kegyelméből mi, a testvérei őrizhetjük és kormányozhatjuk a legszentségesebb helyeket, amire nem vagyunk méltók.) Ebben a kegyelemben a mai napig nem részesült más, mint a szeráfi szerzetesek.

Üdvöztőnk, aki Betlehemben született teljes szegénységben, a Sion-hegynél tartotta szegényes vacsoráját és a Kálvária hegyén kész volt meztelenül meghalni a kereszten, az összes keresztény katolikus közül a Szegény Családot választotta az említett szentséges helyek őrzésére, hogy kimutassa a szeretetét azok iránt, akik hitet tesznek a mindenek feletti szegénység mellett. Kétségkívül Szent Atyánk csodálatos stigmatizációja tette érdemessé a fiait a legszentebb helyek őrzésére, mivel itt vállalta a titokzatos kereszthalált Krisztus, akitől a szent sebeket kapta. Ezért kerülhettek még más helyek is a testvérekhez, úgy, mint Szűz Mária sírjának a temploma a Jozafát völgyében, vagy az Olajfák hegye a többi szent hellyel.” .

A tőle megszokott hálás hangon, örömkönyveket ontva ünnepli a keveseknek megadatott szentföldi szolgálat kegyelmét.

„Örüljenek és örvendjenek mind az ott lakó testvérek, és adjanak szüntelenül hálát a mindenható Istennek, amiért méltónak találtattak rá, hogy a Jézus Krisztus drágalátos vére által öntözött földre lépjenek. [...] Ó micsoda kiváltság! Ó mekkora kegyelem! Hogyan érdemeltük ezt ki? Hogyan szolgáltunk rá ekkora kegyelemre és jóságra, a magasságos Isten ekkora jótéteményére, amelyről szólva elered az ember könnye?”

A fejezet második részében a Sion-hegyi gvardiánok Callixtus, Gergely, Ince és XXII. János pápáktól kapott kiváltságainak konkrétumait sorolja fel emlékezetből, a teljesség igénye nélkül.

„Először is, a gvardián hívhat, és magával vihet a testvérek közül bárkit, aki önként akar odamenni, a többi előljáró, még a miniszter generális akarata ellenére is.

Továbbá, egy testvér sem tartózkodhat az ő külön engedélye nélkül a Szentföldön, mert a gvardián kiutasíthatja onnan egyházi büntetésből.

(Továbbá, semmilyen rendű és rangú keresztény, még legatus a latere sem tartózkodhat a Szentföldön a gvardián akarata ellenére, hacsak az Apostoli Szentszék másképp nem rendelkezik.

Továbbá, felmentheti a testvéreket a regula alól, amennyiben útra küldi őket.)

Továbbá, senki sem ellenezheti, hogy bárhol a világon alamizsnagyűjtést rendezzen.

besace megfelelője az olasz *bisaccia*. (Kép róla, itt: <http://www.orsomarsoblues.it/2013/09/viaggio-nelle-parole-bisaccia/>) Magyarul: átalvető, kettős tarisznya. Tehát a *bizoche* szó pontos fordítása: *átalvetős nővérek*, a jobb hangzás kedvéért *tarisznyás nővérek* lehetne.

Továbbá, beöltöztetheti a testvéreket, és befogadhatja a rendbe a menedéket kérő világiakat, akik fogadalmat is tehetnek nála. Beöltöztetheti a harmadrendi testvéreket és nővéreket, és kijelölheti a minisztereiket.

Továbbá, kiszolgáltathatja a négy kisebb szentséget. Ha pedig az év bármely napján püspök fordul meg náluk, kiszolgáltathatja vele egy nap alatt valamennyi szentséget.

Továbbá, a gvardián kijelölhet prédikátorokat és gyóntatókat, megbízást adhat bárkinek, még világi papoknak is. Engedélyezheti nekik, hogy felmentsenek akár világi, akár szerzetes híveket bármilyen egyházi büntetés és vétség terhe alól, amelyet rendesen az Apostoli Szentszék elé kellene terjeszteni, kivéve a bullák vagy apostoli levelek hamisításának vétségét. Ugyanilyen hatáskörrel ruházhatja fel a (ferences) családhoz tartozó testvéreket is. A világi papok azonban csak egy alkalomra kapják ezt a kivételes kedvezményt és engedélyt, kizárólag a gályás zarándoklat idejére.

A gvardián felmenthet a törvényszegés vétsége alól, kivéve a szándékos gyilkosságot, a bigámiát és a test megcsonkítását.

Továbbá, elengedheti az ideigtartó büntetéseket, ugyanúgy, mint a legatus a latere.

Területeket vásárolhat, és templomokat alapíthat, templomokat szentelhet fel, kelyheket és egyéb istentiszteleti kellékeket áldhat meg. Keresztelhet, bérmálhat, eskethet és házasságokat bonthat fel.

Megengedheti a hitetleneknek, eretnekeknek, szakadároknak és kiközösítetteknek, hogy részt vegyenek a zsolozsmán.

Használhatnak a testvérek krizmát és régi szentelt olajat is.

A gvardián megbüntetheti a szerzeteseket, akik az előjárójuk engedélye nélkül érkeznek hozzá.

Nemcsak gvardiáni, hanem vikáriusi és miniszter provinciális hivatallal és ranggal is rendelkezik.

A testvérek jó lelkiismerettel, nyugodtan celebrálhatnak misét éjfél-től délig.

A gvardián nemcsak feloldozhatja a hittagadókat, hanem ki is békítheti őket az anyaszentegyházzal.

Mindazok a testvérek, akik a szentföldi szerzetesi család tagjaiként hálnak meg, ugyanúgy kegyelemben és teljes bűnbocsánatban részesülnek, mint azok, akik a keresztény hitért hálnak meg, vagyis a római katolikus egyházat védik a hitetlenektől.

A többi kegyelemről és kiváltságról most nem szólok, mert nem akarom túl hosszú lére eresztetni a mondandómat.”

2. A Szent Sír bazilika többi lakójáról

A további fejezetekből (SURIANO 1900, XXV-XXXIII, pp. 68-80) kiderül, hogy mely népekkel⁹ osztoznak a ferencesek a Szent Sír bazilikán, és hogy kivel milyen viszonyban vannak.

⁹ Az alábbi sorrendben mutatja be őket: maroniták (pp.68-71), görögök (pp.71-74), grúzok (pp.74-75), örmények (pp.75-76), szírek (p.76), abesszinek (pp.76-77), nesztorianusok (pp.77-78), jakobiták (pp.78-79), koptok (pp.79-80).

Kiemelt helyen (rögtön a ferencesekről szóló fejezetet követően) és terjedelemben foglalkozik a maronitákkal, akikkel láthatóan jobb, elmélyültebb kapcsolatot ápol. Ez részben annak köszönhető, hogy rokon népnek tartja őket.

„A maroniták nagyon békések és emberségesek, az olaszoktól származnak.”

„Jártasak a káldeus írásban, fortélyosak és harcra készek. Jól bánnak az újjal. Hosszú, hegyes tört használnak, mint az olaszok.”

Másrészt nem tartja őket menthetetlenül eretnekeknek: részletesen tárgyalja a ferencesek szerepvállalását útjaik egyengetésében.

„Az idő múlásával a maroniták egyre inkább eltávolodtak, az eretnességük burjánzásnak indult, nem mintha eredendően gonoszok lettek volna, inkább csak azért, mert hiányoztak közülük a tudós prédikátorok. A mindenható Isten csodálatos módon a segítségükre sietett, és elküldte hozzájuk szentéletű és tudós Griffone testvérünket a Sion-hegyi családból, aki a Szent Antal provincia tagja volt, és családjá körében mértékletességéről volt híres.

Griffone testvért Sion-hegyi tartózkodása során elragadta a lelkek üdvözítésének vágya, és isteni buzgalomtól fűtve elhatározta, hogy megtanul arabul. Prédikálni akart, és megtéríteni az eretnek keresztényeket, akikkel tele van a vidék. Öt év alatt kiválóan megtanulta az arab nyelvet és a betűvetést, így 1462-ben egyetlen társával és az üdvözítés határozott szándékával Maroniba utazott. Prédikált, gyóntatott, és kigyómlált minden eretnecséget. Mintegy tíz évet töltött a maroniták körében, beszélgetett velük, és jó példával járt előttiük, olyannyira, hogy mindenki szentként tisztelte. Csak kovásztalan kenyeret evett, és abból is keveset. Két vaslap között sütötte meg, ahogyan az ostyát szokták, és én láttam azt a vasat (a beiruti lakhelyünkön – Bindoni). Vízet ivott, és beérte vele, kivéve néhány alkalommal, amikor a pátriárka társaságában engedett az absztinenciájából. Sok szentírási részt lefordított a nyelvükre, és útmutatót készített kezdő gyóntatók számára. Meggyőzte a maronitákat arról, hogy Krisztusban két természet van: isteni és emberi. Callixtus pápa idején többször is járt Rómában az üdvösségük érdekében. Szentség hírében fejezte be földi zarándokútját Cipruson 1470-ben. A famagustai kolostorban temették el. A maroniták mind a mai napig Szent Griffoneként emlegetik, és valahányszor kimondják a nevét, megcsókolják, és a fejükhöz emelik a kezüket tiszteletük jeléül.”

Végül, de nem utolsó sorban, személyesen is érintett a maroniták megtérítésében: második kusztozi küldetése lejártaival, több alkalommal is pápai megbízottként fordult meg közöttük.

„Griffone testvér halála után megint nagyon elharapódtak a maroniták rossz szokásai, ezért Sixtus pápa elküldte hozzájuk megbízottjaként a tudós férfit, Alexandro d'Ariostét¹⁰, aki három évig maradt közöttük, és a pápa sok szép ajándékát vitte el nekik, például brokát és selyem öltözékeket.

Legutóbb, az Úr 1515. esztendejében¹¹ ugyanebből az okból X. Leó pápa engem küldött el két ízben is megbízottjaként a maronitákhoz (a Kúria által

¹⁰ Alessandro di Ariosto pápai legátusként szolgált a maroniták körében 1475-78-ig (lásd NOUJAIM 2012, p. 73).

¹¹ Ebből az évszámból arra következtethetünk, hogy vagy Suriano dátumozta vissza zárszávában 1514-re a legalább egy évvel később keletkezett kéziratát, vagy ezt a részt Golubovich emelte be jelölés nélkül a törzsszövegbe a későbbi, Bindoni féle kiadásból. Az első elképzelés tűnik valószínűbbnek, mivel Golubovich általában igen precízen elkülöníti egymástól a három szövegváltozatot.

megbízott Francesco da Potenza testvér társaságában). Sok fényes kelmét, arany brokát öltözetet vittünk nekik ajándékba, amiből Isten nagy tisztelete, az említett nép üdvössége és az apostoli hit felmagasztalása következett a Mindenható Isten dicséretére, ámen, ámen.”

Érezhetően rokonszenvezik az örményekkel is, már a róluk szóló fejezet címétől és első sorától kezdődően.

„... legjobb barátaink, az örmények”

„Az örmények nagyon szépek, gazdagok és nagylelkűek. Perzsiában van a hazájuk, néhányan pedig Trebisondában élnek. Bátrak és szívósak a küzdelemben. A Sophi¹² alattvalói, nagy barátai és kedvencei.”

Ahogy a maroniták esetében, úgy az örményekről szólva is hangsúlyozza a ferencesek szerepét abban, hogy a római egyház szövetségeseiként tarthatja őket számon.

„Tévúton jártak egészen 1450-ig, amikor Sion-hegyi testvéreink újra az engedelmesség útjára térítették őket. Tíz évig engedelmesek maradtak, majd újra eltévelyedtek, és az engedetlenséget választották. Ennek ellenére szeretnek bennünket: részt vesznek a miséinken és a szertartásainkon, imádják az általunk szentelt oltáriszentséget, ami a többi népre nem jellemző.”

A tárgyilagosság és a türelem hangjai nyomtalanul eltűnnek Suriano beszédéből, amikor a görögökről (illetve szövetségeseikről, a grúzokról) szól.

„[a görögök] a Római Katolikus Egyház legfőbb ellenségei. Kevélységükkel bosszantják Istent és a Szent Egyházat. Eretnekségeikkel állandóan magukra haragították Istent, megszenteltségtelenítették és megrontották az igazhitű egyházat. Egyfolytában üldözik minket, testvéreket és Isten szolgálóit. Megátalkodottságukkal magukra vonták Isten és az egyház átkát, ezért elveszítették minden világi és egyházi hatalmukat. A törökök uralma alá kerültek, és szétszórásban élnek a világban, mint a zsidók.”

„Ezek az elvetemült eretnekek azzal kérkednek, hogy különbek nálunk, áhítatosabbak, mivel egyházi és világi személyek egyaránt öt nagyobbított tartanak évente, melyek alatt nem böjtölnek ugyan, csak a zsírtól és a tejtermékektől tartózkodnak. Ezeknek az aljas eretnekeknek ellensége az összes többi keresztény nemzet, kivéve a grúzokat, vagyis az ibéreket.”

Várnai Jakab Kiss István „türelmetlensége” kapcsán jegyzi meg, hogy ezt „pozitív értelemben a saját katolikus hagyománya iránti őszinte ragaszkodásnak is nevezhetjük”. Fontosnak tartja azonban hozzátenni, hogy Kiss kijelentései „korának és a szentföldi viszonyoknak az összefüggésében érthetőek, de ma nem képezik részét a Katolikus Egyház beszédmódjának”. Ugyanezt elmondhatjuk Surianónak a görögök, grúzok, zsidók és muszlimok vonatkozásában tett, két és fél évszázaddal korábbi kijelentéseiről is (VÁRNAI in KISS 2018, p.49).

V. Pártfogók és ellenfelek

Suriano nem száraz, szigorú tényeken alapuló történelmi értekezést ír, hanem érzelmektől és személyes élményektől árnyalt képet fest korának szentföldi viszonyairól. Az LIX-LXI. fejezeteket

¹² Ismael sophi, I. Iszmáil perzsa sah (1501-1524), a szafavida dinasztia alapítója vö. CRIFÒ 2016, p. 447).

olvasva (SURIANO 1900, pp. 110-117)¹³ közelről pillanthatunk be a ferencesek mindennapi, viszontagságokkal teli életébe, fennmaradásukért és a keresztény hit védelméért folytatott hősie küzdelmébe.

Korának irodalmi szokásaihoz híven nem feledkezik meg a mecénások dicséretéről, Európa nagyhatalmú uralkodóiról (Bölcs Róbertről, Jó Fülöpről, Kasztíliai Izabelláról és férjéről, Aragóniai Ferdinándról) és a gazdag velencei kereskedőkről, akiknek szinte gondviselészerű támogatása nélkül nem teljesíthetnék a küldetésüket.

„A francia uralkodóházból származó Róbert király, Szent Lajos testvére, aki akkoriban (Nápoly és) Szicília királya volt, és Sancia királyné sok pénzért és nagy fáradság árán megvásárolták a szultántól a mi urunk Jézus Krisztus legszentebb Sírját és a Sion-hegyi Cönákulumot a Szentlélek-kápolnával. Megvásárolták a betlehemi szent helyünket is, ahol Krisztus született és a kórházat, ahol most az apácáink vannak. Ők építették fel a Sion-hegyi kegyhelyünket is, hogy tizenkét testvérünk ott tartózkodhasson és istentiszteletet végezessen. Vállalták, hogy örökre gondoskodnak az ellátásukról. Ezért Izabella spanyol királynő Szicília uralkodójaként a lelkiismerete szavára hallgatva élete végéig évente ezer velencei arany dukátot adott a Sion-hegyi testvérek megélhetésére, amit az ellenhozományát képező Siracusa¹⁴ városában szedett be. Kitartóan fizetett élete végéig. Halála után öfelsege a király követte példáját, és egész életében tovább fizette az ezer arany dukátot. Amikor pedig utoljára Nápolyban járt, királyi privilégiummá tette az adományt, amelyet az utódja is tovább folyósít. Így tett az Úr 1515. esztendejében is, és jelenleg ebből a pénzből élnek a testvérek. Ennek fejében a fent nevezett Róbert király és a királyné azt kérték V. Kelemen pápától (corrigé: VI. Kelemen pápától - Golubovich), hogy a rend generálisa gondoskodjon tizenkét testvérről, akik a legjobbak közül valók a szerzetben, és akikre rá lehet bízni a legszentebb helyek irányítását.”¹⁵ (SURIANO 1900, pp. 111-112)

„A Sion-hegyi-templom alapjaiból következtethetünk a nagyságára, a hossza száz öl, a szélessége ötven; háromhajós a tagolása, a falait finom márvánnyal, a padlót mozaikkal burkolták. Semmi sem maradt meg az épületből, kivéve a főoltár emelvényét, Krisztus Cönákulumát és a Szentlélek-kápolnát. A kápolna azonban ezernégyszázhatvanban a nép haragjának esett áldozatául. Romjaiból Jó Fülöp, Burgundia harcias hercege¹⁶ építtette újjá. Tizennégyezer dukátot költött rá, hogy szebb legyen, mint valaha. Ameddig élt, kormányzása és védnöksége alatt tartotta a kápolnát, amelyet brokát miseruhákkal és terítőkkal látott el, és évente ezer arany dukátot adományozott az ott szolgáló testvérek megélhetésére. Mindhalálig állhatatos maradt, és megparancsolta, hogy amikor meghal, nyissák fel a mellkasát, vegyék ki a szívét, és ott temessék el a

¹³ A LX-LXI. fejezeteket szinte szó szerint átveszi, és francia fordításban saját kötete részeként közli Gabriel Giraudet (vö. GIRAUDET 1583, pp.152-155).

¹⁴ Bár Zaragozáról, Aragónia fővárosáról is lehetne szó, joggal feltételezhetjük, hogy az eredeti szövegben előforduló Saragoza valójában Saragoza di Sicilia, vagyis Siracusa, mivel a XIV. századtól kezdve évszázadokon át (így I. Izabella idejében is) a Maniace várkastélyban működött a királynői kamara, ahová a Siracusa, Paternò, Mineo, Vizzini, Castiglione di Sicilia, Francavilla di Sicilia, Lentini, Avola, Santo Stefano di Briga és Pantelleria birtokokról befolyó jövedelmeket kezelték.

¹⁵ Bővebben lásd: VÁRNAI 2017, pp. 25-26, *A Kuszódia pápai alapítása* c. fejezet.

¹⁶ III. (Jó) Fülöp burgundi herceg (1396-1467). Vö. VÁRNAI 2017, pp. 32-33.

*dicsőséges kápolnában. Így is történt, és a szívével együtt hatezer dukátot kaptak a testvérek abban az évben, amikor elveszítettük Negropontét.*¹⁷ (SURIANO 1900, p. 110)

„Régebben a testvérek nemhogy nem kértek alamizsnát a hitetlenektől, hanem még ők adtak a móroknak abból, amit nem ettek meg. Bőségesen maradt nekik a sok alamizsnából, amelyet a burgundi herceg és más nyugati urak küldtek. Később azonban, amikor a tisztelők többsége meghalt, elapadtak az adományok, és nemhogy felesleg nem maradt, de még a testvérek betevő falatjára sem jutott. Csak a velencei kereskedőknek köszönhető, hogy mégis ennyien maradhatnak a testvérek a Szentföldön. A kereskedők ott vannak Damaszkuszban, Kairóban, Alexandriában, Tripoliban, Ammanban és Aleppóban. Nagybőjtben a testvérek prédikálnak nekik, és meggyóntatják őket, ők pedig cserébe bőkezűen adakoznak.

Nővér: - Mekkora adományt kapnak a kereskedőktől?

Fivér: - Átlagban ezer velencei dukátot kapnak évente. És ebből még nem lakik jól minden éhes száj a Sion-hegyén. A zarándokok is sokba kerülnek a testvéreknek. Nemrég jelentős adomány érkezett a spanyol királytól és királynétól. Gyűjtenek, ahonnan csak tudnak. Étkezésre ezerkétszáz dukát kellene évente, és ezen felül kell számolni a mór uraknak adandó ajándékokkal, felajánlásokkal és az egyéb rendkívüli kiadásokkal, amelyek mindig előfordulnak.” (SURIANO 1900, 58. kézirat, p. 113)

A támogatás nem pusztán pénzbeli adományokat jelent. Izabella és Ferdinánd, elkötelezett katolikusként, attól sem riadnak vissza, hogy az országukban élő muszlimokon álljanak bosszút a szentföldi keresztényeket ért sérelmekért.

„A gyönyörű, díszes kápolnát újra lerombolták a keresztény hit irigyei és gyűlölői nagy egyetértésben, és vele együtt feldúlták és szétverték a belső kolostor valamennyi celláját és helyiségét. A zsidó kutyák okozták a nagy pusztítást, mivel ők mondták a szaracénoknak, hogy a kápolna alatt van Dávid próféta sírja. Ezt hallván, a szultán megparancsolta, hogy vegyék el a helyet a testvérektől, és tegyék a mórok kultuszhelyévé. Így is történt. A félrevezetett szaracénok pedig úgy vélték, hogy a testvérek azért miséznek felettük, mert lenézik őket, így aztán lerombolták a kápolnát.¹⁸ Amint értesültek erről öfelsege a spanyol király és a királynő,¹⁹ hithű katolikusok lévén leromboltatták az

¹⁷ Eubea, görög sziget velencei neve. 1470-ig velencei fennhatóság alatt állt, majd török uralom alá került. Bindoni kiadás: *„A megbízatást teljesítő püspök magával is vitte a szívet egészen Velencéig. Ott azonban lebeszéltek róla, hogy folytassa az útját, mivel a török éppen Negropontét ostromolta. Amikor Rómában értesültek a dolgról, a pápa érte küldött, és felmentette az utazás alól. A hatezer dukátot magához vette, a szívet pedig a római Szent Péter-templomban temették el.” (SURIANO 1900, p.110)*

¹⁸ 58. kézirat: *„[...] – Nővér: - Csodálkozom, hogy a testvérek nem kísérelték meg újjáépíteni.*

– Fivér: - A rombolást követően a testvérek rögtön nekiláttak, hogy újjáépítsék. Addig erősködtek a szultánnál, míg végül is pénzért meghallgatásra találtak. Újjáépítették a kápolnát, ami szebb lett, mint valaha, ám nyolc év elteltével újra lerombolták, és tönkretettek mindent, amit a testvérek hozzáépítettek. [...]

– Nővér: - Vajon mennyit költöttek a testvérek a kápolnára és a szultántól kapott engedélyre?

– Fivér: - A jeruzsálemi tolmácsunk, Gazella szerint a testvérek összesen több mint tizennégyezer velencei dukátot költöttek a kápolnára. Remélem, hogy rövidesen újra felépítik, és nem fogják sajnálni rá a pénzt.” (SURIANO 1900, p.111)

„A jó Suriano ebben reménykedett. Ám egy-két évtized sem telt el, és szegény minoritákat még a kolostorukból is kizárták a zsidók és a törökök gonoszúsága miatt.” (GOLUBOVICH 1900)

¹⁹ Izabella az egyesülést követően is királynő, mivel társuralkodók lettek Aragóniai Ferdinánddal.

országukban található összes mecsetet, kivéve a toledóit és még egyet. Majd pedig szaracén alattvalóikkal megüzenték a szultánnak, hogy ha továbbra is zaklatják a Sion-hegyi testvéreinket, akkor jaj lesz az országukban élő több mint nyolcszáz ezer szaracénnak, mert megbüntetik és megöletik őket. Ezzel aztán véget vetettek a zaklatásoknak.” (SURIANO 1900, pp. 110-111)

A külső ellenségeikkel folytatott küzdelmeken kívül Suriano utal a ferenceseket gyengítő belső viszályra is. Meggyőződéses obszervánsként természetesen egyetért a konventuálisok elmarasztalásával.

„Ám azután, hogy az obszerváns testvérek különváltak a konventuálisoktól, az Apostoli Szentszék eltávolította a konventuálisokat a legszentebb helyekről.²⁰ Méltatlannak bizonyultak az őrzésükre, mivel sok panasz érkezett rájuk rossz és tisztességtelen viselkedésük miatt a keresztény hatalmak részéről. A vikárius generálisunkra bízta a helyeket, aki három évente tartott nagykáptalanjaink alkalmával a mai napig is gondoskodik róla, hogy az arra legalkalmasabb, a kellő műveltséggel, életszentséggel és keresztény hitbuzgalommal rendelkező testvérek kerüljenek a szent helyek vezetésére és szolgálatára.” (SURIANO 1900, p. 112)

A szentföldi testvérek életére jellemzően Suriano pályafutása során is gyorsan váltakoznak a békésebb és a viszontagságokkal teli időszakok (VÁRNAI 2017, p. 32). Suriano hangsúlyozza, hogy nagyon sok múlik egy-egy gvardián vezetői, diplomáciai képességein és helyismeretén, amelyek által képes befolyásos helybéli pártfogókra szert tenni. Az 1485-ben keletkezett 58. kézirat tanúsága szerint világi életében tett utazásai során még rosszul ment a Sion-hegyi barátok sora, ám az azt követő évtizedekben jobbra fordult.

„Amikor még világi életemben jártam ezen a vidéken, a mórok igen rosszul bántak a barátokkal, olyannyira, hogy sokszor inkább nem merészkedtek a Sion-hegy kapuján kívülre. Kénytelenek voltak enni adni minden mórnak, aki a házuk tájára jött, ha nem akarták, hogy kövek záporozzanak az ajtóra. Néhány mór pedig annyira erőszakos volt, hogy nem áttalott behatolni a kolostorba. Átkutatták az egész helyet, még a testvérek celláiba is bementek. Ha megtetszett nekik valamelyikük köpenye, elkérték, a barátok pedig odaadták nekik, nehogy felbosszantsák őket. A konyhába is bementek, szédülták a fazekakat, és ha megkívántak egy darab húst, elvették. Ugyanúgy felforgatták az összes többi helyiséget is. Sokszor általános üdvrivalgás közepette kiöntötték a testvérek összes borát, és még sok egyéb gyalázatos dolgot műveltek, de nem részletezem, hogy ne nyújtsam túl hosszúra a mondandómat. Manapság ezek a dolgok megszűntek, a testvérek nem szűkölködnek, és szerencsésnek mondhatja magát minden mór, kicsik és nagyok egyaránt, aki a barátságukat élvezzi.” (SURIANO 1900, p. 117)

Francesco Rosso da Piacenza személyében jelöli meg azt a gvardiánt²¹, aki elérte, hogy a testvéreknek sokkal kevesebb háborgatásban legyen része két nagyhatalmú pártfogónak, Káitbej

²⁰ Bár a hivatalos kettéválásra csak 1517-ben került sor, a konfliktus kezdetei már jóval korábbra tehetőek. 1430-ban V. Márton pápa *Ad statum Ordinis* kezdetű bulláját követően ténylegesen megtörténik a szétválás (vö. GEMELLI 1945, pp.118-119); majd „1439-ben, Kapisztrán Szent János fellépésének köszönhetően a Szentföldi Kustódia a konventuálisok vezetése alól átkerül az obszerváns ághoz” (VÁRNAI 2018, p. 35).

²¹ SURIANO (1900, LX, pp. 112-113) tévesen 1475-re teszi Francesco Rosso da Piacenza hivatalba lépését. Piacenza valójában 1467-72-ig volt Sion-hegyi gvardián, 1472-75-ig Andrea da Parma, majd 1475-78-ig Giacomo d' Alessandria követték őt a kustosi székben. Ám valószínű, hogy csak a dátummal és nem a kustos

mamlúk szultánnak és különösen a szultán legfőbb tanácsadójának és bizalmasának, Jaszbak emírnek köszönhetően. Korábbi száműzetésük idején a gvardián segítségükre sietett, ezért hálából Jaszbak emír élete végéig támogatta, és újabb támogatók figyelmébe ajánlotta a jeruzsálemi ferenceseket. Szokásához híven személyes tapasztalatát kiemelve, tételesen, a lehető legpontosabban kívánja rögzíteni, hogy melyik gvardiánnak milyen előnyei származtak a becses barátságából. Második kusztosi megbízatása alatt (1512-14) pedig ezt a nyugodtabb időszakot sírja vissza Suriano.

„Az imént említett gvardián idején Jeruzsálemben száműztek egy Káitbej nevű ezres emírt, aki később szultán lett, és harmincnégy évig uralkodott. Vele volt egy társa is, a szintén ezres emír Jaszbak, akinek a neve nagy urat jelent. A száműzöttek nem lovagolhatnak, nem vihetnek magukkal szolgálókat, nem távolodhatnak el a várostól több mint egy mérföldre, csak fejvesztés terhe mellett léphetnek a szaracénok házába. Senki sem fogadta őket barátságosan, mivel félték tőlük, ezért, ha bármire szükségük volt, hozzánk jöttek a Sion-hegyére. A gvardián bölcs ember lévén tudta, hogy akár jól megy az ember sora, akár rosszul, a szerencse forgandó ezen a nyomorult világon, így a kegyvesztettekből könnyen újra a szultán kegyeltjei lehetnek (és így is lett), ahogy a legszentebb Józseffel is történt, ezért nem fogolyként bánt velük, hanem úrként, a nekik kijáró tisztelettel: jól tartotta őket étellel, itallal, és még pénzt is adott nekik. Öt év elteltével kiderült az ártatlanságuk, így a szultán visszafogadta, és nagyobb kiváltságokban részesítette őket, mint valaha. Nem sokkal később pedig meghalt a szultán, és az utódja Káitbej lett, a száműzöttek egyike, aki a bajtársát, Jaszbakot pedig Kairó nagy hatalmú urává léptette elő. Uralkodásuk kezdetén a gvardián meglátogatta őket Kairóban. A társai elbeszéléséből tudom, hogy milyen kitörő örömmel fogadták. És ameddig éltek, díszes fogadtatásban részesült az udvarnál minden testvérünk, aki felkereste őket. Jaszbak emír baráti beszélgetést folytatott a gvardiánnal, melynek során a következőket mondta neki: - Nagyon le vagyok kötelezve a szívéllyességéért és jóságáért, mellyel irántam viseltetett hányattatásom és szűkölködésem idején. Ezért felajánlom kegyednek pártfogásomat és oltalmamat. Csak kérje a szultántól a kiváltságot, hogy társaival együtt alattvalóim és szolgálóim lehessenek, és többé nem eshet bántódásuk. A szultán pedig örömmel eleget tett a kérésnek, és szívesen ajánlott minket az emír pártfogásába. Ettől kezdve a szaracénok nem mertek többé háborgatni bennünket, mert mindenki pórul járt, aki nekünk kellemetlenkedett. Be is mutatták látványosan, hogy mire számíthat az, aki nekünk bosszúságot okoz. Például páter Iacomo Magnavacca gvardiáni megbízatása idején.²² Jeruzsálem ura jogtalanul börtönöztette be a gvardiánt, és méltánytalanul csikart ki tőle száz dukátot. A gvardián Kairóba ment, hogy panaszt tegyen az őt ért igazságtalan bánásmód miatt a pártfogónknál, aki éppen a mekkai zarándoklatát végző szultánt helyettesítette. Pártfogónk azonnal intézkedett, és bilincsbe verve vitette Kairóba Jeruzsálem urát. A gvardián jelenlétében alaposan megverette, az alattvalóit ért sérelem miatt megfosztotta a hatalmától, és öt évre bebörtönöztette. Megkérdezte a gvardiántól, hogy kik

személyével kapcsolatban tévedett, Káitbej ugyanis 1468-96-ig (28 éven át) szultánként uralkodott, tehát a száműzetésére korábban kerülhetett sor. Ezt támasztja alá az 58. kézirat is, amely „az 1470-es évek körül” jelöli meg Francesco da Piacenza szolgálatát és az ahhoz kapcsolódó eseményeket (vö. SURIANO 1900, p.113).

²² „A Magnavacca ragadványnevű gvardián testvér nem lehet más mint páter Giacomo d’Alessandria, aki a szentföldi előljárók sorában 1475 és 1477 között szerepel. Vö. Serie cronologica dei superiori di Terra Santa, Gerusalemme 1898, p.31., n.53.” (GOLUBOVICH 1900)

háborgatják még a jeruzsálemi testvéreket, ő pedig bepanaszolt néhányat a főbb zaklatók közül. Mindegyiküket láncra verve vitték Kairóba. Az ő bajukat is alaposan ellátták, és még jókora pénzbüntetést is fizettettek velük. Ezután a testvéreket egy jeruzsálemi szaracén főúr, Facardin gondjaira bízta, aki jó barátja volt. Annyira félt tőlük mindenki, hogy még a testvérek halálos ellenségei is meghunyászkodtak, és a testvérek nyugalomban és biztonságban éltek az egész országban hatalmas pártfogójuk alattvalóiként és szolgálóiként.

Nem hallgathatok arról az eseményről sem, amelynek tanúja voltam 1480-ban a szentföldi család tagjaként. Amint megérkeztünk a Szentföldre, Ramula városába, ott találtuk Jasbak emírt, aki a serege élén éppen Kairó felé tartott, miután legyőzte az ellenséget. Az új gvardián, páter Paolo da Canneto meglátogatta őt a régi gvardiánnal, Giovanni de Thomacellis-szel²³ együtt, aki azért jött, hogy lássa őt, és nem tudta, hogy mi is ott leszünk, de én is ott voltam velük. Amikor Jasbak meghallotta, hogy az új gvardián jött hozzá látogatóba, minden urat elbocsátott a sátrából, értünk küldött, és nagy örömmel fogadott minket. Barátságosan elbeszélgetett velünk, és név szerint érdeklődött a testvérekről, akik őurasága barátai voltak.

Pártfogásának köszönhetően a nápolyi nemesi család sarja, páter Giovanni de Thomacellis gvardiánként helyreállíttatta és befedette Betlehem dicsőséges templomát, ahol Krisztus született. Előtte egy gvardián sem kapott erre engedélyt. Hétezer dukátba került. Szintén ebben az időben javították meg Krisztus Szent Sírjának a szentélyét. Két részletben tizenegyezer dukátot költöttek rá a testvérek.²⁴ Amíg élt, minden kívánságunk teljesülhetett a közbenjárására, még akkor is, ha egész Jeruzsálemmel kellett volna szembeszállnunk. Sikerült elkerülnünk sok rendkívüli költséget, amelyeket már nem győztünk volna.

Páter Bartolomeo da Piacenza idején, aki közvetlenül előttem volt Sion-hegyi gvardián, Kairóban, a palotája előtti téren sarcolás vétké miatt nyilvánosan megverette Catybisser kádít, a szultán első titkárát és tanácsadóját. Sokáig erről beszélt egész Kairó.

Nem akarom elhallgatni, hogy milyen jól bánt velem Kairóban az első gvardiáni megbízatásom idején. Kairóba mentem, hogy a szokásnak megfelelően tiszteletemet tegyem nála. Miután megcsókoltam a térdét, amit a hódolat jeleként elvárnak abban az országban, a szolgálói és az udvaroncai el akartak távolítani őuraságától, mert a tisztelet úgy kívánja. Őurasága azonban nem engedte. Maga mellé ültetett, és egész idő alatt ott tartott. Mindvégig barátságos gesztusokkal és szavakkal fordult hozzám, nem alattvalóként, hanem inkább a fiaként kezelt. Többször is közbenjárt az érdekemben a szultánnál, annyira szeretett, hogy többször fellovagolt az udvarba miattam. Kétszer is kiszabadított a kairói börtönből, ahová azért kerültem, mert megakadályoztam, hogy a szultán egyik intézője elkobozza a jeruzsálemi tolmácsunk javait a lányai számára. Egyszer pedig visszahívatta a szultánnal az ezer lándzsás nagyvezért, akit azzal a megbízatással küldött a Sion-hegyére, hogy beszédje a testvérektől a szokásos éves több mint ezer dukátot, persze az udvarnak és a neki járó kötelező ajándékokon kívül. Valahányszor levelet küldött Jeruzsálem urának,

²³ Thomacellis 1478-81-ig, Paolo da Canneto 1481-84-ig volt Sion-hegyi gvardián.

²⁴ 58. kézirat: „a Szent Sír kupoláját 1700 dukátért”.

vagy a Templom előjáróinak, mindig a figyelmükbe ajánlotta Sion-hegyének a lakóit. Jeruzsálem ura pedig a kedvébe akart járni, ezért azt mondta a barátoknak: »bármivel is gyűljön meg a bajotok, forduljatok hozzám, akár igazatok van, akár nincs«. A szeretetének még sok más jelét is adta egészen az élete végéig. Olyan sokat mesélhetnék róla, hogy a végén még elunnád. Azután hogy meghalt, engem pedig újból Sion-hegyi gvardiánná választottak (a második) nápolyi káptalanon, nagyon keménynek éreztem a körülményeinket és sanyarúnak a sorsunkat. Visszatértek a nyomasztó gondok, viszontagságok, fosztogatások és egyéb szinte elviselhetetlen megpróbáltatások, én pedig fájó szívvel emlékeztem vissza a kiváltságainkra, amelyeket az első gvardiáni megbízatásom idején élveztünk.” (SURIANO 1900, p. 117)

Az imént idézett három fejezet is arról árulkodik, hogy mennyire összetett a ferencesek szentföldi tevékenysége, mennyi akadályt le kellett küzdeniük, hogy küldetésüket teljesítsék, és hogy mekkora szükségük volt mind a keresztény Európa, mind pedig a helyi potentátok támogatására.

VI. Zárszó

Ki is volt Francesco Suriano? Hogy került a Szentföldre, és ferencesként milyen benyomásokat szerzett az ottani életről a mamlúk birodalom végnapjaiban, az 1517-es oszmán török hatalomátvételt megelőző évtizedekben? Kötetéből válogatva ezekre a kérdésekre kerestük a választ különös tekintettel a szent helyek őrzésére, a ferencesek kiváltságaira, kapcsolataira (a többi keresztény néppel és a muszlimokkal), nyugati és keleti pártfogóira, valamint a küldetésüket előmozdító és hátráltató tényezőkre.

Ám az itt közreadott szemelvényekben nem merülnek ki Suriano értekezésének a kincsei. További tanulmányozásra érdemesek a keleti életre, emberekre, vallásra, szokásokra rácsodálkozó misszionárius feljegyzései.

VII. Irodalom – References

- CRIFÒ, F. (2016): *I „Diarii” di Marin Sanudo (1496-1533). Sondaggi filologici e linguistici, de Gruyter*. Berlin/Boston. doi:10.1515/9783110406405
- GEMELLI, A. (1945): *Il Francescanesimo*. Vita e Pensiero, Milano.
- GIRAUDET, G. (1583): *Discours de voyage d’outre mer au saint sepulchre de Jerusalem*. Arnaud et Iaques Colomiés, Tolose.
- GOLUBOVICH, G. (1900): Prefazione. In: SURIANO F.: *Il Trattato di Terra Santa e dell’Oriente*. Artigianelli, Milano.
- HOLL, B. (2000): Pécsváradi Gábor és műve. In: PÉCSVÁRADI G.: *Jeruzsálemi utazás*. Holnap, Budapest, pp. 5-47.
- KISS, I. (2018): *Jeruzsálemi utazás*. Szent István Társulat, Budapest.
- MOSHEIM, J. L. (1825): *An ecclesiastical history, ancient and modern*. Vol. III, London.
- NOUJAIM, H. (2012): *I francescani e i maroniti (1233-1516)*. Edizioni Terra Santa, Milano.
- PÉCSVÁRADI, G. (2000): *Jeruzsálemi utazás*. Holnap, Budapest. (Ford., bev., jegyz. HOLL B.)
- SURIANO, F. (1900): *Il Trattato di Terra Santa e dell’Oriente*. Artigianelli, Milano, (szerk., bev. GOLUBOVICH, G.) [A szemelvényeket fordította Hegedűs Anna.]

VÁRNASI, J. (2017): *800 éve a Szentföldön*. L'Harmattan – Sapientia, Budapest.

VÁRNASI, J. (2018): Kiss István, a ferences zarándok (bev.). In KISS I.: *Jeruzsálemi utazás*. Szent István Társulat, Budapest, pp. 33-50.

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.143

Assisi Szent Ferenc és Melek al-Kámil szultán találkozója 1219-ben Egy 800 évvel ezelőtti esemény történelmi háttere és a „vallásközi dialógus” lehetősége az V. keresztes hadjárat éveiben

Csik Tamás

csiktamas@gmail.com

Csik T. (2019): Assisi Szent Ferenc és Melek al-Kámil szultán találkozója 1219-ben. Egy 800 évvel ezelőtti esemény történelmi háttere és a „vallásközi dialógus” lehetősége az V. keresztes hadjárat éveiben. The Meeting between Saint Francis of Assisi and Sultan Melek al-Kamil in 1219. The Historical Background of an Event Happened 800 Years ago and the Possibility of the Interreligious Dialogue in the Years of the Fifth Crusade. Acta Pintériana, 5: 143-165.

Abstract: This study presents the historical background of the meeting between Saint Francis of Assisi and the Egyptian Sultan, al-Kámil in 1219. In one respect, due to the lack of reliable historical sources, as well as the particular nature of the historical interpretation, we can only write about one aspect of the meeting held during the bloody events of the Fifth Crusade. On the basis of the specialized literature and the sources referring to the meeting indirectly, it has been verifiable that the real aftermath of the meeting appeared as an exemplary model for the initiative of an interreligious dialogue. As the summary of the study it is important to emphasize that the precondition of a successful dialogue between religions was the participants' openness towards each other and the assessment of the actual relationship of power as well as the political circumstances on a realistic way.

I. Bevezetés

A ferences rend 2019-ben ünnepli Assisi Szent Ferenc (1181/1182-1226) és Melek al-Kámil (1177-1238) egyiptomi szultán találkozásának 800. évfordulóját.

Jelen tanulmány célja kettős: először, hogy a történész tárgyilagosságával magyar nyelven első ízben adjon pontos képet a történetileg igazolt – mind keresztény, mind muszlim források által alátámasztott – találkozásról; másodsor pedig, hogy az alapvető szakirodalom magyar nyelvű feldolgozásával további kutatások és eszmecekerék megbízható bázisául szolgáljon.

Sajnálatos módon napjaink aktuálpolitikai eseményei elkerülhetetlenül rányomják torzított képüket a jubileumra. Egy történetileg hiteles megközelítés azonban nem nélkülözheti a korabeli kontextusba helyezett objektív bemutatást, amely tovább vezet a nyitva maradó, nem feltétlen a történelemtudomány területéhez tartozó kérdések (pl. a résztvevők személyiségvonásainak, indítékainak, egyéni céljainak) kutatása felé. E tanulmány nem foglal állást a jelenleg felkapott, de sokszor csak felületesen és közhelyesen tárgyalt vallásközi dialógust érintő, ill. emberjogi-politikai kérdésekben. Ha nem törekednénk erre a történeti hűségre, akkor ez a múltbéli találkozó pontosan a konkrét körvonalait és karizmatikus egyediségét, vagyis a hitelességét veszítené el.

II. Az V. keresztes hadjárat első szakasza és a ferences rend korai évei

1. Az V. keresztes hadjárat történeti előzményei

A 12. század keresztes háborúi nyilvánvalóvá tették, hogy egy központi irányítással rendelkező, „egységes” muszlim állam igen hatékonyan tud fellépni egy vezetésében, így céljaiban is differenciált keresztes sereg, jobban mondva seregtestek ellen. Az egymással vetélkedő, hadmozdulataikat csak ritkán koordináló uralkodók hadjáratok (1147-1149 és 1189-1190) nemhogy megerősítették volna az első keresztes hadjárat nyomán létrehozott szentföldi keresztény államokat, hanem a muszlim seregek által fenyegetett, még meglévő területek megoltalmazását sem tudták biztosítani. A 12. századot az Antiochiai Fejedelemség és a Tripoliszi Grófság többé-kevésbé sértetlenül vészelte át, de az Edesszai Grófság és a Jeruzsálemi Királyság nagy része magával Jeruzsálemmel együtt elveszett. A Jeruzsálemi Királyság csupán egy szélesebb part menti sávot mondhatott magáénak Akkon központtal. A keresztes államok esetében központi irányításról, egységes fellépésről csak korlátozottan beszélhetünk, inkább az európai államokra jellemző hűbéri függésben lévő elitek torzsalkodása követhető nyomon a Szentföldön is (**1. térkép**).

A 13. században változás figyelhető meg a keresztes eszmét és mozgalmat illetően, amely összefüggésben áll az akkori Európa gazdasági, kulturális, politikai expanziójával. Egyrészt térben kiszélesedik és nem korlátozódik csupán a Szentföldre, másrészt jelentése és célkitűzései módosulnak az eredeti célhoz képest. A Szentföld és a szentföldi zarándokok védelme, valamint Jeruzsálem visszaszerzése továbbra is mindenki által elfogadott és támogatott hivatkozási alap marad, de egyre inkább nyilvánvalóvá válik, hogy a kezdeti lelkesedés, fegyelem, buzgóság, hit és erkölcs megfogyatkozik. Helyettük új, nem feltétlenül a legnemesebb szándékok által vezérelt tervek jelentek meg a hadjáratok célját illetően. A gazdasági, politikai, stratégiai, kereskedelmi célok mindjobban háttérbe szorították az eredeti keresztes eszmét.

A hagyományosan 1217 és 1221 közé datált¹ V. keresztes hadjáratot két, Jeruzsálem visszahódítására irányuló „hadjárat” előzte meg az új században. Az első, a IV. keresztes hadjárat néven elhíresült hódító hadművelet (1202-1204) I. Amalrik jeruzsálemi király (1162-74), valamint Oroszlánszívű Richárd angol király (1157-1199) terveit felújítva az egyiptomi muszlim uralmat megdöntve kívánta szavatolni a szíriai keresztény államok biztonságát és az elveszett területek visszahódítását. A célját nemhogy nem érte el, de hadjárat vezetői és Velence hírhedt politikai mesterkedései nyomán először fordult elő, hogy keresztetek keresztény államokat támadtak meg. A keresztes hadjárat látszatára kínosan ügyelve először a dalmáciai Zára városát hódították el a Magyar Királyságtól; majd arra hivatkozva, hogy a szentföldi államokat és geopolitikai helyzetüket hathatósabban segíthessék megdöntötték a Bizánci Császárságot. Helyére új, latin császárságot állítottak fel, de az új geopolitikai helyzet a valóságban csak nehezítette a szentföldiek helyzetét. Nyugat-Európai és szíriai nemeseket és lovagokat hívtak meg megtelepedés céljából az új császárság területére, amely sokkal inkább vonzóbb volt, mint a komoly nehézségekkel küzdő szentföldi területek. Így egyrészt már meglévő erőforrásokat vontak el a Jeruzsálemi Királyságtól, másrészt potenciális emberi és anyagi utánpótlást akadályozták meg (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 541; 721-739).

A második „hadjáratot” a 13. század elején a „gyermek hadjárata” néven ismeri a történelem. A Francia Királyság és a Német-Római Császárság területén közel 10.000 szegény sorsú fiatal döntött

¹ A keresztes hadjáratok történetét feldolgozó Bozsóky Pál Gerő ferences egyháztörténész 1217 és 1219 közé datálta az eseményt. A széles forrásbázison alapuló és az egyháztörténeti kulcskérdésekre koncentrálnó összefoglaló azonban nem vette figyelembe, hogy a hadjárat csak 1221-ben ért véget a keresztetek és az egyiptomi szultán közötti fegyverszünettel (vö. BOZSÓKY 1995, p. 102). A hasonló témában részletesebb monográfiát író Steven Runciman már pontosan jelezte a fegyvernugvás megkötésének időpontját is kronologikus felépítésű munkájában (vö. RUNCIMAN pp. 765-766).

úgy 1212-ben, hogy kezükbe veszik a kezdeményezést és ők fogják fegyvertelenül, békés eszközökkel felszabadítani a Szentföldet és az 1187-ben muszlimok által elfoglalt Jeruzsálemet.² A fanatizmusba hajló vallási felbuzdulásból induló „hadjárat” tragédiába torkollott.

A fentebb említett két „hadjárat” nem jutott el a Szentföldre, tehát a Szaláh ad-Dín Júsuf (röviden és a továbbiakban: Szaladin) szultán 1187-es muszlim hódításai következtében beállott status quo, így a keresztes államok helyzete sem változott; további muszlim terjeszkedés fenyegetett, illetve a Szent Város visszafoglalásának ügye továbbra is aktuális maradt. Hogy a Szentföldről érkező rossz hírek nyomán mikor valósulhatott meg egy újabb keresztes hadjárat, az természetesen a felbuzduláson túl, nagyban függött a korabeli Európa hatalmi viszonyaitól és attól is, hogy akad-e alkalmas vezető, aki képes koordinálni a hadműveleteket.

A 13. század elején a keresztes hadjárat és keresztes gondolat megélénkülése nemcsak Észak-Kelet Európában, a későbbi porosz területeken, hanem az Ibériai-félszigeten is nyomon követhető. A muszlimok által évszázadokkal korábban elfoglalt térségek visszahódítása, a reconquista komoly sikereket tudhatott magáénak. 1212. júliusi Las Navas de Tolosa melletti keresztény győzelemmel végződő hadjáratot a pápaság komoly keresztes mozgósítással támogatta. A közös fellépés megpecsételte a muszlim Almohádok ibériai-félszigeti hatalmát. Az itt bekövetkező keresztes győzelmek ugyancsak egy új, a Szentföldre indítandó hadjárat megszervezésének irányába hatottak (lásd BOZSÓKY 1995, pp. 139-142; RUNCIMAN 2002, pp. 741-749).

2. A ferences rend első évei

A 13. században megfigyelhető egyfajta felfokozott miszticizmus, amely nyomon követhető a kor vallási megújulásra törekvő mozgalmában. Meg kell említeni, hogy ez a megújulásra való törekvés nem csupán a keresztény vallást jellemzi ekkor, hiszen a szúfizmus előtérbe kerülése figyelhető meg a muszlim vallásban is. A keresztény indíttatású megújulási mozgalmak közül néhány, mint a ferences, domonkos, karmelita és szervita mozgalmak a szerzetesség megújulásához vezettek és a Katolikus Egyház lelki-szellemi megújulását is eredményezték. Mások, az előzőekhez képest rövidebb történelmi életű rendek, mint például a humiliátus és begina mozgalmak, ill. betegápoló jellegű jámbor vallásos életformát folytató közösségek, szintén a Katolikus Egyház keretei között folytatták életüket és tevékenységüket. Ismét mások, albigensek, katharok, bogumilok, valdensek radikalizálódó mozgalmak mind a keresztény tanítás és hit, mind a fennálló társadalmi-politikai rend ellen lázadtak és a konfliktusok fegyveres összetűzésekhöz, regionális háborúkhöz vezettek.

Pont ez a vallásilag felfokozott légkörű időszak, a 13. század első évtizede volt a legnagyobb befolyással az Assisiből származó Francesco di Pietro Bernardone-ra, a későbbi Szent Ferenc-re, és az általa alapított szerzetesrend sorsára. A dél-franciaországi albigens eretnekmozgalmak évei (lásd BOZSÓKY 1995, pp. 146-153), illetve a velük szembeni határozott egyházi fellépés a 13. század első évtizedének végén már csak azért is jelentett kritikus periódust Szent Ferenc és első társai számára, mivel az első rendi regula csak az évtized végén, 1209-ben kapta meg III. Ince pápa szóbeli jóváhagyását. A Jézus Krisztus szorosabb követésére irányuló, az evangéliumi szegénységben folytatott apostoli életforma követését célul kitűző karizmatikus vezető és csoportja könnyen kerülhetett volna akár az eretnecség gyanújába is, hiszen az első néhány évben megélt életformájuk külső jegyei hasonlíthattak az eretnekek életformájához. Szent Ferenc, megtérése után, 1207-ben egy

² A hagyományosan a „gyermekkeresztés hadjáratáé” említett 1212-es esemény történelmi hátterének feltárása során Bozsóky Pál Gerő utalt rá, hogy egyrészt csak a rajnai térségből indulók érthették el bizonyíthatóan a Földközi-tenger térségét, ahol Brindisi püspöke határozottan megtiltotta számukra a hajóra szállást; másrészt inkább fiatal felnőttekről lehetett szó, (utalnunk kell itt a latin *puer* szó jelentésartalmára, amely gyakran „szolgát” is jelent) akiknek útra kelésében szerepet játszhatott egy termelési válság is, amelynek következtében a mezőgazdaságban dolgozók tömegei csak nehezen jutottak munkához (lásd BOZSÓKY 1995, pp. 168-175).

szimbolikus cselekedettel adja vissza atyjának javait és ugyanezzel a cselekedettel kéri maga számára az Egyház oltalmát (1Cel 14-15), vagyis a Szent Ferenc által elindított közösség kezdetétől fogva a Katolikus Egyház keretei között akart élni és működni. A szegénységben élő, Isten szeretetét és az evangélium örömét hirdető Szent Ferenchez később társak is szegődnek, akikkel testvéri közösséget alkotta 1209-ben azért ment Rómába, hogy a pápa áldását kérje az általuk megélt evangéliumi életformára.

Mivel a tanulmány kitűzött céljai között nem szerepel az 1209-es, úgynevezett *Protoregula* pápai jóváhagyása körülményeinek vizsgálata, így ezúttal nem térhetünk ki arra sem, hogy végül miként került erre sor. Annyit azonban mindenképpen fontos megjegyezni, hogy Róma már ekkor is láthatott lehetőséget a rend térítői feladatokkal való ellátásában, amennyiben sikerül működését beilleszteni az egyházi keretek közé. Ebből a szempontból szintén nem mellékes, hogy míg 1211-ben, illetve 1213-14-ben Ferencet még nem az egyházi vezetés akadályozta meg abban, hogy az előbbi alkalommal a Szentföldre, majd később a marokkói szultánhoz eljusson; addig 1217-ben már a későbbi IX. Gergely pápa, Hugolino de Conti di Segni bíboros gátolta meg, hogy francia területre menjen téríteni, mivel a római udvar feltehetően tartott a gyorsan népszerűvé váló fiatal rend tagjainak fegyelmezetlenségétől (vö. HOEBERICHTS 1997, p. 30).

Természetesen a rendtörténet korai szakaszáról írva, a ferences forrásokon kívül, sokszor csak feltételezésekre hagyatkozhatunk, így nem tudhatjuk pontosan azt sem, hogy Ferenc mikor gondolhatott először arra, hogy nyíltan jelzi támogatását az 1215-ben összehívott Lateráni Zsinat céljaival kapcsolatban. A rend 1217-es „pütkösdi káptalanja” azonban döntést hozott a fentiekről, majd két évvel később Szíria provincia létrehozásáról is (vö. MOSES 2009, pp. 60, 98-99). Ezzel a ferencesek nyíltan felvállalták a térítő tevékenységet a hadjáratban, amelynek katonái ekkor már vagy a Szentföldön voltak, vagy éppen a helyszínre tartottak. Mindez egyben azt is jelentette, hogy az új szerzetesrend kinyilvánította hajlandóságát az egyházi célok támogatására, és Rómának sem kellett már annyira gyanakvóan tekintenie rájuk, mint korábban. Az persze továbbra is kérdés volt, hogy a békét hirdető rendalapító és társai mennyire végzik majd tevékenységüket az egyházi elvárások szerint a keresztes hadjárat véres eseményei közepette.

3. Az V. keresztes hadjárat kezdete; A Nílus-völgyének új ura, al-Kámil szultán (1217-1219)

Az új, Szentföld muszlim uralom alól való felmentését kitűző keresztes hadjárat megszervezésével 1215-ig kellett várni. III. Ince pápa okulva az addigi keresztes hadjáratok eredményeiből, sikereiből, illetve eredménytelenségeiből és sikertelenségeiből új alapokra helyezte a hadjárat szervezését. Nem csupán az anyagi erőforrásokat, toborzásokat, hanem Európán belüli politikai ellentéteket is el kellett simítani négy évre szóló általános békét hirdetve. A hadjárat vezetésére megnyerte Hohenstauf II. Frigyes német királyt, a későbbi császárt, valamint János angol, és II. András magyar királyokat is. A hadjárat meghirdetésére az egyház és a hit megreformálására összehívott IV. Lateráni Zsinat tekintélyét használta fel. Az új hadjárat kezdő napjaként 1217 június elsejét jelölték meg. Az újabb fegyveres küzdelem meghirdetésének pillanatát részben a kényszer szülte, hiszen egyrészt lassan lejárt a mai Egyiptomot, Szíriát, az Arab-félsziget nyugati felét és a Szentföld jelentős részét birtokló Ajjúbida Birodalom akkori uralkodójával Szajf ad-Dín szultánnal (röviden és a továbbiakban: al-Ádil) 1212-ben kötött fegyverszünet öt éves időtartama, másrészt I. (Brienne-i) János – névleg Jeruzsálem királya – már ennek megkötésekor is sürgette az új hadjáratot.

A ferences káptalan döntése aligha lehetett volna aktuálisabb 1217-ben, hiszen az előző évben megválasztott új pápa, III. Honorius irányítása alatt ekkor már nemcsak javában folyt a keresztes hadjárat szervezése, hanem a katonai erő egy jelentősebb része útnak indult a Szentföldre. Úgy tűnt azonban, mintha a sereg nem találta valódi hadicélt magának, és a kisebb-nagyobb muszlim erődítmények megtámadása után kifulladásra látszott a szervezési problémákkal is küszködő hadjárat

(vö. BOZSÓKY 1995, p. 100; RUNCIMAN 2002, pp. 750-752). Ez az időszak 1218 tavaszán ért véget, mikor az V. keresztes hadjárat vezetői egy kivitelezhetőnek tűnő célt fogalmaztak meg. Az elképzelés szerint, amennyiben a keresztes seregnek sikerül átkelnie Egyiptom földjére, és elfoglalná a Nílus-delta központjában található Damietta városát (**2. térkép**), akkor azzal egyrészt meggátolnák, hogy Jeruzsálem ostrom alá vétele esetén al-Ádil szultán tengeri úton küldjön erősítést a Szentföldre, másrészt egy kereskedelmi szempontból is fontos térség kerülne keresztény kézre.³ Ez utóbbi szempont különösen Velence számára lehetett fontos, amelynek kereskedői egy 1208-ban kötött szerződés révén egyébként is komoly nyereségre tettek szert egyiptomi üzleti érdekeltségeik nyomán. Ugyanakkor az európai államok és Egyiptom közötti virágzó kereskedelmi kapcsolatokat illetően érdemes megjegyezni azt is, hogy 1215-ben mintegy 3000, a kontinensről származó kereskedő élt a Nílus mentén (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 752-754).

Éppen az utóbbi szempont, a keresztény világgal fenntartott, viszonylag békésnek tűnő kapcsolat, és a fentebb már említett szerződések miatt történhetett az, hogy az idős al-Ádil szultán nem érzekelte a veszélyt, és nem tudott felkészülni a keresztes haddal szemben, amely 1218 májusában partra szállt a Nílus deltájában. Ezen túlmenően a saját birodalmán vagy családján belüli, gyakran harci cselekményeket is eredményező hatalmi vetélkedések is elvonták a szultán figyelmét a tenger felől készülődő veszélyről (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 753-754). Így amikor 1218. augusztus 24-én a keresztes had megkezdte Damietta ostromát, és pár nappal később, augusztus 31-én Damaszkuszban meghalt al-Ádil; már egyértelmű volt, hogy az Egyiptom feletti uralmat megöröklő fiának, al-Kámilnak kell majd megbirkóznia a háborús viszonyok jelentette kihívással, miközben fivérére, al-Muazzamra marad Szíria irányítása, harmadik testvérük, al-Asraf, pedig a mezopotámiai részekért volt felelős (vö. RUNCIMAN 2002, p. 755).⁴

Egyiptom új uralkodójáról elmondható, hogy egészen a 13. század elején indított keresztes hadjáratig más muszlim birodalmakhoz képest viszonylag toleránsan viszonyult az itt élő keresztényekhez. Mindez következhetett a nyugati világgal ápolt virágzó kereskedelmi kapcsolatokból, neveltetéséből, a korabeli tudományok és filozófia iránti érdeklődéséből, illetve az előbbiekhöz kapcsolódó humánusabb emberképből is. Ennek megfelelően al-Kámil uralkodóként szintén érdekelt volt a keresztény világgal való viszonylagos jó kapcsolatok fenntartásában. A szultán tudatos politikáját és hatalmi érdekeit szinte lehetetlen szétválasztani a toleránsabb filozófiai hagyományokhoz való, vagy éppen az iszlám misztikus, kifejezetten békés irányzatához, a szúfizmushoz való személyes vonzódásától, valamint az ebből következő, az utókor által al-Kámilnak tulajdonított személyiségjegyeiktől. Ez utóbbiakról szólva ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy a szultán valószínűleg személy szerint is nyitott volt – mai szóhasználattal élve, de a középkori keretek között értelmezve – a más vallásúakkal való dialógusra.

A kereszténységhez való személyes viszonyát azonban legfőképp neveltetése befolyásolhatta. Al-Kámil fiatal korának egy részét ugyanis egy keresztény fejedelem, I. (Oroszlánszívű) Richárd angol király udvarában töltötte, aki Szicília királynőjének, Johannának volt a testvére. Egy Szaladin és Richárd közötti egyezés révén a dél-itáliai királynő majdhogynem al-Ádillal lépett frigyre, így amíg a házasság lehetősége reálisnak tűnt, addig az utóbbi fia, a későbbi szultán, al-Kámil az angol királyi

³ Bozsóky Pál Gerő pont az eredeti céljuktól eltérített keresztes hadjáratok kapcsán utalt rá, hogy a Szent Sír visszaszerzésért indított hadjáratokat minden esetben a pápa hirdette meg, ő nevezte ki annak szervezőjét, személyesen kérte a hadba indulást, valamint kizárólagos joga volt meghatározni a célokhoz vezetőket. Bár gyakran megtörtént, hogy a keresztes vezéreknek más elképzeléseik voltak a célokkal kapcsolatban, a had vezetését felügyelő pápai legátusnak minden esetben tájékoztatnia kellett ezekről Rómát és közvetítenie kellett felettese kritikáját is (vö. BOZSÓKY 1995, p. 253).

⁴ Az V. keresztes hadjárat első, 1217 és 1218 közötti szakaszában részt vett II. András magyar király is. Bár ő a maga seregével már nem volt ott Damietta ostrománál, de a király megbízásából, Simon nádor vezetésével egy magyar különítmény a keresztesek oldalán küzdött a városért (vö. BOZSÓKY 1995, pp. 100-101).

udvarban tölthette fiatal évei egy részét lovagként (vö. MOSES 2009, pp. 67-68; RUNCIMAN 2002, pp. 754-755). Ez az információ ismét csak egy újabb szempont lehet az al-Kámil személyiségét formáló tényezők vizsgálatánál, azonban – és ezt ismét hangsúlyozni kell – uralkodóként még az egyiptomi szultán sem tehetett meg bármit, amit éppen humánusnak vagy személy szerint etikailag helyesnek gondolt. Itt elég csak arra utalni, hogy al-Kámil mégiscsak egy muszlim birodalom uralkodója volt, és ez a körülmény nem minden esetben tette lehetővé az ő számára sem, hogy az uralma alatt élő keresztények szempontjait is figyelembe véve, a béke és a megértés jegyében kormányozza országát. Érdeemes figyelembe venni, hogy lehettek körülötte olyan hatalmasságok is, akik a szultáni udvarban időről-időre megpróbálhatták a szultánt a Krisztust követők ellen hangolni. A fentieket már azért is fontos előre rögzíteni, mert ahhoz, hogy az egyiptomi szultán és Szent Ferenc találkozája szerencsésen végződjön, több körülménynek is abba az irányba kellett hatnia, hogy az utóbbi a legrosszabb esetben is ép bőrrel ússza meg az eseményt. Ehhez azonban al-Kámil feltételezett humanizmusán és toleranciáján túl szükség volt arra is, hogy az aktuális hadi helyzet és a muszlim előkelők közötti hatalmi viszonyok megfelelőképpen alakuljanak, és a szultán uralkodóként szintén érdekelt legyen vendége biztonságának megőrzésében, vagy legalábbis politikai szempontból ne tartsa feltétlenül szükségszerűnek Ferenc halálát.

4. Damietta ostromának kezdetétől a szultán békeajánlatáig (1219. február-1219. szeptember)

Ami a kereszties és a muszlim sereg közötti hadműveletek állását illeti, az 1219 februárjának elején inkább az előbbinek kedvezett, hiszen – bár a kereszties tábornok járvány tizedelte és egy áradás is előntötte – a leginkább Pelagius Galvani bíboros, pápai legátus által vezetett kereszties hadnak ekkor sikerült teljesen körülvárosnia Damietta városát.⁵ A jelentős fegyverténnyel kapcsolatban ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy az ostromzár létrejötte elsősorban nem a kereszties had egyértelmű fölényének volt köszönhető. Míg korábban egyik hadviselő félnek sem sikerült kikényszerítenie kifizetést céljának elérését, 1219 elején a támadóknak erre jó lehetősége adódott. Korábbi pozícióját feladva ugyanis al-Kámil hadserege váratlanul visszavonult, és így már csak a Damiettát védő helyőrséggel kellett szembenéznie a keresztieseknek. A hadi helyzet hirtelen változása mögött egy al-Kámil elleni összeesküvést találunk: a szultán környezetéhez tartozó egyik főember, Imád ad-Din Ahmad Ibn al-Mástub (röviden és a továbbiakban: al-Mástub) úgy gondolta, helyesebb lenne, ha inkább az uralkodó egyik testvére, al-Fáiz kerülne Egyiptom trónjára. Mindez történt éppen akkor, amikor al-Kámil a Nílus-delta kulcsának, Damiettának megtartásáért küzdött a keresztiesekkel, így a szultánnak döntenie kellett, és ő az ellene irányuló összeesküvést tartotta súlyosabb problémának. Hogy a helyzet valóban kritikus lehetett, azt alátámasztja az is, hogy Szíriából még al-Muazzam is az egyiptomi uralkodó segítségére sietett a pártütők ellen, pedig az ő szerepe máskülönben inkább a szentföldi kereszties államok állandó veszélyeztetése volt. A damaszkuszi és az egyiptomi uralkodó egyesült seregei végül úrrá lettek a kihíváson. Al-Mástub börtönbe került, al-Fáiz sorsa pedig a száműzetés lett volna, ha ennek helyszínére tartva el nem éri végezte és rejtélyes körülmények között meg nem hal (vö. RUNCIMAN 2002, p. 757; MOSES 2009, pp. 91-94). Ez utóbbi pontos körülményeire ezúttal nem térhetünk ki, azonban az eset ismét rávilágít arra, hogy al-Kámilnak, a korabeli muszlim világ egyik leghatalmasabb uralkodójaként olykor nehéz döntéseket kellett meghoznia. A kérdés nagy vonalakban az lehetett az egyiptomi szultán számára, hogy veszni hagyja a Nílus-delta központját, aminek eleste után a kereszties had akár Kairót is veszélyeztetheti, és akkor egész Egyiptomot elveszítheti; vagy a pártütőket igyekszik elszigetelni addig, amíg nem sikerül kiverni az észak felől

⁵ A pápai flottával a kereszties hadhoz csatlakozó Pelagius az ekkor harcosokat küldő államok között a legnagyobb tekintéllyel bíró római kúriát képviselte, így a bíboros az egész hadsereg irányítására is igényt tartott. Mindez folyamatos konfliktusokat eredményezett közte és a tekintélyben utána következő I. János jeruzsálemi király között (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 755-756).

támadókat az országból. Úgy tűnik, az utóbbihoz nem állt rendelkezésre a szükséges haderő, ezért ahogy korábban, úgy ezt követően sem sikerült egyik napról a másikra kikergetni a kereszteseket Egyiptomból. Az összeesküvés azonban egyébként is veszélyesebb kihívásnak tűnt, mint az észak felől támadó hadsereg. Ezt valószínűleg al-Muazzam is így gondolhatta, ha ő maga indult testvére megsegítésére.

Az összeesküvőkkel való leszámolást követően al-Kámil testvére, al-Muazzam, látszólag szokatlan lépésre szánta rá magát. Az év márciusában az Ajjúbida Birodalom nyugati felében uralkodó damaszkuszi szultán elkezdte leromboltatni Jeruzsálem falait. A döntés szoros összefüggésben volt a muszlimok számára veszni látszó Damietta körüli hadi helyzettel, ugyanis – bár az ostromgyűrű bezárulása előtt al-Kámil még ki tudta menteni a városból 8000 emberét – az alatt a pár hét alatt, amíg a két testvér a pártütés leverésével volt elfoglalva, a kereszties sereg olyan előnyre tett szert a nílusi hadszíntéren, amelyet az egyiptomi szultán már nem tudott a maga javára fordítani. Ebben a helyzetben pedig úgy tűnik, már al-Kámil sem látott más kiutat, minthogy előbb vagy utóbb egy olyan békeajánlatot küldjön az ellenséges táborba, amelyet a keresztiesek nem utasítanak majd vissza. A szultán elsődleges célja birodalmának megmentése volt, és ebből a szempontból még a muszlimok számára is kiemelkedő vallási jelentőségű Jeruzsálem átadása sem lehetett túl nagy ár ahhoz, hogy megvédje Egyiptomot maga és utódai számára. A Szaladin által több mint száz éve elfoglalt várossal való lemondás azonban ebben az esetben sem lehetett végérvényes, hiszen egy muszlim hadsereg így a siker reményével próbálkozhatott volna a békeajánlat feltétele szerint immár falak nélküli, védtelen Jeruzsálem visszaszerzésével a későbbiekben (vö. RUNCIMAN 2002, p. 758; MOSES 2009, pp. 94-96).

Bár a körülrzárt Damiettához később visszatért al-Kámil hadserege, és a város védőinek is elég ellátmány állt még a rendelkezésére, a szultán hadserege már nem tudta a kereszties ostromzárat szétverni, s folyamatos járványok tizedelték a bent rekedteket is. Bizonyosan tudni lehetett, hogy a Nílus-delta kulcsa hamarosan el fog esni. Erre talán már hamarabb is sor kerülhetett volna, ha Pelagius bíboros és I. János király nem vitatkozik folyton a sereg vezetésével kapcsolatos kérdéseken, és a kereszties had jobban kihasználja azt a pár hétnyi időszakot, amíg a szultán az ellene szervezkedő pártütőkkel volt elfoglalva. Más oldalról, amennyiben a támadó hadsereg helyzetét tekintjük, akkor már csak a vezetési problémák miatt sem lehet egyértelműen kijelenteni, hogy döntő fölényben voltak a keresztiesek. Úgy tűnt, hogy Damietta körül olyan pathelyzet alakult ki a két sereg között 1219 augusztusában, amelyben mégis inkább a támadók voltak jobb helyzetben.⁶ Celanói Tamás, Szent Ferenc egyik legendaírója szerint ekkor történt, hogy a rendalapító a sereget vissza akarta tartani egy meggondolatlan ütközetől, amely azonban mégis bekövetkezett, és a kereszties had súlyos vereséget szenvedett (vö. 1Cel 30). Természetesen Szent Ferenc egyik legendájának autentikus történeti forrásként való felhasználása csak erős kritikával lehetséges, amihez az ezt megerősítő más dokumentumok hiányoznak.⁷

Ami valószínűsíthető, az Ferencnek és társainak jelenléte a kereszties táborban 1219 augusztusában.⁸ Hogy a béke elkötelezett híveként mit csinálhatott a rendalapító a hol túlságosan fellelkesült és csatára kész, hol pedig az ellátási gondok és az elvártnál lassúbb előrenyomulás miatt reményüket veszítő keresztiesek között, azt a történeti források hiányában nem tudhatjuk. Azonban,

⁶ Bozsóky Pál Gerő szerint a keresztiesek és a szultán hadserege közötti 1219. július 20-i, 31-i és augusztus 19-i csatákat követően vált egyértelművé, hogy egyik had sem képes egyértelműen a másik fölé kerekedni. Így a ferences rendtörténész inkább a két fél közötti kölcsönös kapcsolatkeresésre helyezte a hangsúlyt, amelynek során titokban tárgyalások is folyhattak a hadban állók között (vö. BOZSÓKY 1995, p. 101).

⁷ Míg Bozsóky Pál Gerő az augusztus 19-i, addig Steven Runciman az augusztus 29-i dátumot említi az ütközet időpontjaként (vö. BOZSÓKY 1995, p. 101; RUNCIMAN 2002, p. 758).

⁸ Szent Ferenc egy hónappal korábban már, 1219 júliusában érkezett Akkonba, majd pár nap múlva utazott tovább Egyiptomba. A vele utazó testvérek közül még Barbaro, Illuminato és Leonard nevét ismerjük, de lehettek többen is a rendalapító kíséretében (vö. BOZSÓKY 1995, p. 10; MOSES 2009, p. 102).

még ha egyértelműen nem is lehet kijelenteni, de valóban elképzelhető, hogy a Pelagius bíboros és I. János király közti vitákat megunt sereg meggondolatlanul bocsátkozott ütközetbe. A vereség azonban bármilyen nagy is volt, al-Kámil nem tudta kihasználni pillanatnyi előnyét, hogy megsemmisítő csapást mérjen a szemben állókra. A muszlim sereg valójában a keresztes hadhoz hasonló utánpótlási problémákkal küzdött, al-Muazzam mihamarabb vissza kívánt térni Szíriába, és az Ajjúbida-dinasztián belül továbbra is súlyos belső ellentétek feszültek. Mindez továbbra sem tette lehetővé al-Kámil számára, hogy a teljes muszlim világot mozgósítsa a támadók ellen (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 758-759).

A számára szerencsésen végződő csata után al-Kámil 1219 szeptemberében megtette békeajánlatát. A szultán egyrészt fegyverszünetet kért, másrészt felajánlotta Jeruzsálem és a Szaladin által elfoglalt szentföldi területek átadását a békéért és a támadók Egyiptomból való távozásáért cserébe (vö. BOZSÓKY 1995, p. 102; RUNCIMAN 2002, p. 759). A fegyverszünet természetesen jól jött a kereszteseknek is, de a Szent Városra vonatkozó ajánlatot visszautasították, és ismét éles vita kezdődött a pápai legátus és a jeruzsálemi király között a szultán üzenetével kapcsolatban. Ugyanakkor fontos tudni, hogy a kedvező ajánlat ellenére is a hadjárat folytatása mellett kardoskodó Pelagius bíborosnak erős érvei voltak álláspontja mellett: a Jordánon túli területek birtoklása nélkül a megszerzett térség rövid időn belül ismét muszlim kézre került volna, és az olasz kereskedővárosok is inkább a számukra nagy haszonnal kecsegtető Damietta megszerzése mellett lobbiztak (vö. RUNCIMAN 2002, p. 760).

III. Szent Ferenc és al-Kámil szultán találkozása

1. A találkozó előzményei (1219. augusztus-szeptember)

Izgalmas eredményre lehetne jutni, ha elképzelnénk, hogy Szent Ferenc és al-Kámil találkozási a szultán békeajánlatának elküldését követően történt, így az előbbi akár ismerhette is az ajánlat tartalmát, és ebben az esetben a rendalapító jó taktikai érzékkel még a szultánt is megerősíthette volna szándékában. Sajnos azonban Ferenc útjáról csak annyit tudunk, hogy a keresztes sereget ért augusztusi vereség után történt, és al-Kámil első békeajánlatának időpontját is csak hozzávetőlegesen ismerjük (1219. szeptember).⁹ Ugyanakkor szintén fontos megjegyezni, hogy még ha Szent Ferenc esetleg ismerte is a szultán békeajánlatát, a béke hirdetésének elkötelezett híveként az ő számára végső soron a fegyveres konfliktus lezárása lehetett az elsődleges cél. Így gyakorlatilag kizárható, hogy a rendalapító valamilyen taktikai szempontot figyelembe véve kérte Pelagius bíboros engedélyét az ellenséges tábor felkeresésére. Ami ellenben nagyon is elképzelhető, az Szent Ferenc tudatos döntése az időpont kiválasztása kapcsán. Nem tudjuk, pontosan mióta lehetett már a táborban, de minden bizonnyal azt ő maga is jól tudhatta, hogy nem lehet bármilyen körülmények között megkockáztatnia a veszélyes küldetést. Erre nyilvánvalóan nem kerülhetett sor sem egy ütközet kellős közepén (a foglyul

⁹ A keresztes hadjáratok történetéről az 1950-es években több kötetes, eseménytörténeti szempontból mind a mai napig jól használható munkát író cambridge-i középkortörténész professzor, Steven Runciman al-Kámil szeptemberi ajánlata kapcsán Oliver Paderborn, 13. századi gestaíróra hivatkozik, aki a Damietta körüli harcok történetének egyik elsődleges forrásául szolgáló Historia Damietta című krónikát írta (vö. PETERS 1971, pp. 85-86; RUNCIMAN 2002, p. 759). Runciman álláspontjának némileg ellentmond a Ferenc és a szultán találkozásáról önálló monográfiát író Paul Mosesé. A nem gyakorlott középkorkutató és a történelmi precizitást olykor mellőző Moses szerint már 1219 márciusában, Jeruzsálem falai lerombolásának kezdetekor elküldte al-Kámil békeajánlatát a keresztes táborba. Moses az általa másodiknak tartott szultáni ajánlat időpontját teszi 1219 szeptemberének elejére (vö. MOSES 2009, p. 94; pp. 120-121). Az utóbbi szerző ugyanakkor nem jelöl meg pontosan forrásokat műve hivatkozásaiként, így Steven Runciman következtetését fogadjuk el az első szultáni ajánlat időpontjával kapcsolatban. Az ennek forrásául szolgáló, fentebb idézett középkori krónika is alapvetően inkább egy 1219 őszi dátumot valószínűsít.

ejtés esetét leszámítva), sem pedig akkor, amikor a másik fél kellően magabiztosnak érzi magát a békét hirdető szó elől való elzárkózáshoz. Mint fentebb már volt róla szó, al-Kámil valószínűleg már 1219 márciusa óta készült arra, hogy valamilyen formában békét kérjen, és hajlandósága nem csökkent még augusztusi győzelmének ellenére sem. Ha bizonyosan nem is tudható, de elképzelhető, hogy függetlenül a szultán konkrét terveinek ismeretétől, az ütközet utáni helyzetet Szent Ferenc kedvező alkalmként értékelte békemissziójának végrehajtásához. Ehhez azonban előbb meg kellett győznie a keresztes táborban lévő legmagasabb rangú egyházi méltóságot, Pelagius bíborost is.

A rendalapító és a bíboros közti találkozást a korabeli források közül a francia Ernoul krónikája örökítette meg. A később, 1227 és 1229 között, írt munkában a szerző név nélkül ír két egyházi személyről, akik Damiettánál engedélyt kértek a pápai legátustól ahhoz, hogy átmenjenek a szultánhoz. A szöveg kétséget kizáróan Ferencre és társára, az Illuminato néven ismert testvére utal. A krónika szerint Pelagius mindenekelőtt fontosnak tartotta közölni az elé járulókkal, hogy soha nem térnének vissza a muszlim táborból, ha vállalkoznak a veszélyes útra, így semmilyen formában nem adhat engedélyt arra, hogy a nevében átmenjenek az ellenséghez. Amennyiben mégis útra kelnek, akkor a bíboros felhívta a ferences testvérek figyelmét, hogy kerülni kell annak látszatát, mintha ő küldte volna a testvéreket, és csak Istenbe vethetik minden reményüket. Mivel Pelagius bíboros Ernoul által megörökített – valójában nem tudni pontosan miként elhangzó – szavainak később még lesz jelentősége a ferences regula vonatkozó részének elemzésekor, így érdemes közölni a francia nyelvű krónika szövegrészének fordítását:

„Uraim, nem tudom, mit forgatnak szívükben és gondolataikban, vajon jó vagy rossz okokkal. Viszont, ha már oda mennek [a muszlim táborba], figyeljenek arra, hogy szívüket és gondolataikat mindig az Úrra és az Istenre irányozzák.”¹⁰

2. Szent Ferenc találkozása al-Kámil szultánnal (1219. szeptember)

Ezt követően, valamikor 1219 szeptemberének első felében kerülhetett sor Ferenc és al-Kámil találkozójára a Fariskurnál lévő muszlim táborban, amiről a konkrétumok szintjén sajnos meglehetősen keveset tudni. Az viszont bizonyosnak tűnik, és Ernoul krónikája is utal rá, hogy Ferenc és társa pár napot eltölthettek a muszlim táborban, és volt alkalmuk megfigyelni az ott élők életmódját, illetve vallásgyakorlatát (vö. ERNOUL 2009, p. 1544). Mint arról később még lesz szó, az itt szerzett benyomásokra a rend *meg nem erősített regulája* vonatkozó részei, illetve a rendalapító levelei is utalnak.

Mindenekelőtt azonban látnunk kell mennyire eltérő módokon értelmezték különböző korszakok, különböző gondolkodásmódú emberei a találkozót. Elég csak néhány példát hoznunk erre vonatkozóan. A keresztes hadjáratban személy szerint is szerepet vállaló, Szent Ferencel és követőivel inkább kritikus Vitry Jakab, Akkon püspöke, a következőképp írt a találkozóról 1221 szeptembere előtt írt munkájában:

„A szultán nagyon figyelmesen hallgatta [Ferencet]. Mivel azonban végül már tartott tőle, hogy a seregéből valók megtérnek Istenhez és átszöknek a

¹⁰A 12. század második és a 13. század első felében élt Ernoulról annyit tudni, hogy fegyverhordozóként, apródként szolgált a Jeruzsálemi Királyság egyik méltósága, Ibelini Balián mellett (vö. HUBER & LEHMANN 2009, p. 1543.). A harmadiktól és az ötödik keresztes hadjáratig terjedő időszak eseményeit feldolgozó francia nyelvű krónikában a szerző a következő formában örökítette meg Pelagius Szent Ferencéknek szánt szavait:

„Seigneurs, je ne sais ce que sont vos coeurs et vos pensées, ni si elles sont bonnes ou mauvaises, et si vous y allez, prenez garde que votre coeur et vos pensées soient toujours tournés vers Dieu.”

(Idézi TOLAN 2007, p. 75)

keresztények seregéhez [Ferenc] szavainak hatására, megparancsolta, hogy a legnagyobb tisztelettel és védelem mellett vezessék vissza a mieink táborába.”¹¹

Szent Bonaventura, aki 1260 és 1263 között a ferences rend miniszter generálisaként írta Szent Ferenc legendáját, már más szempontokat előtérbe helyezve írt az esetről (pl. Ferenc vértanúság iránti vágyát emelte ki ennek kapcsán). Más oldalról azonban megerősítette az akkori püspök által írtakat.

„A szultán is csodálta Isten emberében a lélek buzgóságát és erejét. Szívesen hallgatta, sőt tartóztatta őt, hogy maradjon vele. [...] [miután pedig Ferenc felajánlotta, hogy akár a tűzön is keresztülmegy bizonyítva Krisztusba vetett hitét] a szultán azt válaszolta, hogy nem meri elfogadni ajánlatát, félt ugyanis népe lázadásától.”¹²

Aztán eltelt néhány évszázad, és a fentebb már említett brit középkortörténész, a politikailag egyébként erősen liberális kötődésű Steven Runciman az 1950-es években éppen csak egy bekezdés erejéig említette Szent Ferenc látogatását al-Kámilnál. A keresztes háborúk teljes történetét feldolgozó munka érintett részénél, az Ernoul krónikájára is hivatkozó neves historikus szerint a későbbi szentet a muszlim örök valószínűleg örültnek nézték, de a szultán már figyelemmel hallgatta.

„Elvezették al-Kámil szultánhoz, akit elbűvölt, és aki türelmesen végighallgatta kéréseit. Túlságosan jószívű és civilizált volt ahhoz, hogy megengedje, hogy a barát hitét tűzpróbával is bebizonyítsa. Azt sem kívánta megkockáztatni, hogy egy nyilvános vallási vita keserűséget keltsen.” (RUNCIMAN 2002, p. 759)

Természetesen hosszan lehetne sorolni, hogy miért nem érdemes összevetni egy kortárs krónikáirónak, egy hagiográfia szerzőjének, illetve egy huszadik századi történésznek a munkáját; azonban annyi bizonyosan megállapítható, hogy egyrészt mindannyian történeti eseményként tekintettek Ferenc és al-Kámil találkozójára, másrészt mindegyik narráció inkább a pozitív hagyományhoz tartozóként számolt be erről.

A történeti emlékezetben tovább élő esemény konkrét körülményeit a források nagyjából csak sejtetni engedik. A ferences rend korai történetének és a keresztes hadjáratoknak a forrásait is jól ismerő Bozsóky Pál Gerő azonban egészen konkrétan írt a párbeszédéről, amelynek során Ferenc bemutatkozhatott a szultán előtt.

„Jézus Krisztus követe, aki Isten fia, a Szentháromságban a második isteni személy, aki azért jött a földre, hogy az embereket kibékítse az Atyával. Tanításának két nagy parancsa van: az Istenbe vetett hit és az ebből fakadó szeretet és béke.”

(BOZSÓKY 1995, p. 101)

A rendtörténész által írtak az elképzelt beszélgetésnek a valószínűsíthető, eszmei tartalmát rögzítik, amelyre egyrészt a források is következtetni engednek, másrészt pedig a rendalapító által képviselt szellemiségből is következhet. Az idézetből kiindulva akár a találkozó egyes részleteit is magunk elé képzelhetjük, azonban a történeti szempontból hiteles források ezekre vonatkozóan hiányoznak; így minimálisan csak annyit állapíthatunk meg, hogy Assisi Szent Ferenc minden bizonnyal próbálhatta azt a közös pontot megtalálni a szultán előtt, amelyet hite szerint al-Kámil elfogadhatott, és amely egyben a béke ügyét szolgálhatta.

¹¹Vitry Jakab eredetileg latinul írta *Historia Occidentalis* néven említett munkáját, amelynek 32. fejezetében írt a találkozóról. Az idézet szövegrész német fordításban:

„Der Sultan hörte ihm sehr aufmerksam zu. Doch da er schlisslich befürchtete, Leute aus seinem Heer könnten sich auf Grund der Wirksamkeit seiner Worte zu Gott bekehren und ins Heer der Christen überlaufen, befahl er, ihn mit allen Ehren und unter Gleitschutz ins Lager der Unsrigen zurückzubringen.” (VITRY 2009a, p. 1541)

¹²Kiemelés a legenda 2015-ös kiadásának szerkesztőjétől (BONAVENTURA 2015, pp. 125–126).

Ha a történelmi narráción túl a muszlimok és a keresztény térítők közötti viszonyról szeretnénk kortárs forrást olvasni, akkor érdemes ismét Vitryhez fordulnunk. Az akkoni püspök 1221 előtt keletkezett munkájában, a *Historia Occidentalis* néven említett krónikában azt írta Szent Ferenc és a szultán találkozásának összegzésként, hogy a muszlimok alapján véve meghallgatták a keresztény hitükről beszélő kisebb testvéreket mindaddig, amíg Mohamed személye nem került szóba negatív kontextusban.

„Egyébiránt minden szaracén szívesen hallgatja, ha a nevezett kisebb testvérek Krisztusban való hitükről és az evangélium tanításáról beszélnek. Azonban amint nyíltan elkezdik Mohamedet, mint hitetlen hazug prófétát gyalázni, irgalmatlanul elverik a testvéreket, és még meg is ölnék őket, ha csodálatos módon Isten meg nem oltalmazná őket.”¹³

Mint később még látni fogjuk, 1220 után már a ferencesek között is volt tapasztalat azzal kapcsolatban, hogy mi történik akkor, ha az iszlám tanításától eltérő tanokat hirdetnek ebben a környezetben.

A találkozó két főszereplőjéről szólva feltűnik a közel azonos életkor. Az ekkor 37 éves Szent Ferenc már találkozott bíborosokkal, királlyal és pápával is, míg a két évvel idősebb al-Kámil már csak neveltetése és az országában élő keresztények miatt is jól ismerhette a nyugati kultúrát. Ezen kívül a szultán akár egy békeküldöttségnek is nézhetett az elé járuló két szerzetest még akkor is, ha esetleg ekkor még nem küldte el konkrét ajánlatát a keresztiesek táborába. Mint fentebb már volt róla szó, erre al-Kámil már korábban is készülhetett, így ebből a szempontból sem állt érdekében, hogy Ferencnek és kísérijének komolyabb bántódása legyen. Az a kortárs beszámoló, amely szerint a rendalapító mindjárt az elején, már a muszlim örséggel való találkozásánál világossá tette, hogy keresztény és a szultán elé kíván járulni szintén Vitry Jakabtól származik (vö. VITRY 2009a, p. 1541). Innentől azonban a források faggatásának már nincs különösebb értelme. Bármi is hangzott el a muszlim táborban, arról még a kortárs akkoni püspök sem tudhatott semmi biztosat. Annyi azonban mégiscsak valószínűsíthető, hogy Ferenc nem beszélhetett a kereszties sereg valamely vezérének nevében. Még ha erős kétségeink is vannak azzal kapcsolatban, hogy a későbbi krónikás, Ernoul ismerhette-e pontosan Pelagius bíboros Szent Ferencnek címzett szavait;¹⁴ még akkor is feltételezhető, hogy a testvérek valóban semmilyen felhatalmazást nem kaptak a kereszties sereg vezéreitől békeüzenet továbbítására.

Ferenc későbbi írásaiból még arra is lehet következtetni, hogy hosszabb időt, akár pár napot is eltölthetett al-Kámil táborában. Arra legalábbis mindenképpen volt lehetősége a rendalapítónak, hogy megfigyelhessen egy, a keresztényektől eltérő vallásgyakorlatot. Mint később, az 1220-ban az örökhöz és a népek vezetőihez címzett leveleiben írta, az érintetteknek igyekezniük kell úgy hirdetni az ígét vagy arra buzdítani a népet, hogy adott jelre a hívők mindenütt egyszerre imádhassák az Istent.¹⁵ A

¹³ A muszlimok és a keresztény térítők közötti viszony a következőképpen jelenik meg Vitry Jakab munkájának német fordításában:

„Im Übrigen hören alle Sarazenen gerne zu, wenn die genannten Minderen Brüder vom Glauben an Christus und von der Lehre des Evangeliums predigen. Sobald sie aber anfangen, offen gegen Mohammed als einen treulosen Lügenpropheten zu lästern, verprügeln sie die Brüder erbarmungslos und würden sie sogar umbringen, wenn Gott sie nicht wunderbar beschützte.” (VITRY 2009a, p. 1541)

¹⁴ Idézi TOLAN 2007, p. 75.

¹⁵ A *Levél az örökhöz* (Epistola ad custodes) a következőképp szólította fel a rend vezetőit a buzgóbb vallásgyakorlat meghonosítására:

„És úgy hirdessétek és prédikáljátok az ő [Isten] dicséretét minden népnek, hogy minden órában és a harangok szavának minden megcsendülésére az egész földkerekségen minden nép dicséretes hálaadást zengjen a mindenható Istennek.” (LÖR 1995, pp. 83–84)

szorgalmazott gyakorlat igen hasonló a muszlim világban a müezzin felhívására végzett imához. Lehetséges, hogy a Szent Ferenc által szorgalmazott, a hit iránti mély elkötelezettséget kifejező és áhítatot keltő vallásgyakorlat alapimpulzusait a muszlim vallásgyakorlat szolgáltatta.

Elképzelhető az is, hogy al-Kámil valóban abban a kedvezményben részesítette a keresztesek közé visszatérő testvéreket, hogy a muszlim fennhatóság alatt álló szent helyeket szabadon, adófizetés nélkül is látogathatják, amit Ferenc feltételezhetően ki is használhatott nem sokkal a találkozó után.¹⁶ A rendalapító szentföldi útról sajnos viszonylag keveset tudunk, de a háborús körülmények között valamely muszlim uralkodó részéről egy keresztény egyházi rendnek adott kedvezmény nyilván inkább a kivételes intézkedések közé tartozhatott, így még ha az összecsapások folytatódtak is, ennyi azonnali és kézzel fogható eredménye már ekkor lehetett a találkozóknak. Szent Ferenc közvetlen céljaira a Celánói Tamás által írt életrajzában találunk utalásokat. Az életrajz kiemeli Szent Ferenc vértanúság iránti vágyát Damietta melletti veszélyes akciója kapcsán, de Vitry Jakab inkább annak eredménytelenségére hívta fel a figyelmet (vö. BONAVENTURA 2015, pp. 123-125; 1Cel 57; VITRY 2009b, p. 1537). A forrásokat és az V. keresztes hadjárat szakirodalmát összevetve azonban inkább úgy tűnik, hogy a béke ügye mellett mindenkor elkötelezett Ferencnek egyszerűen ekkor, ebben a feszült helyzetben, a keresztesek részéről egy veszített ütközet után és egy továbbra is szorult helyzetben lévő muszlim uralkodó békeajánlatának küszöbén nyílt lehetősége arra, hogy megkockáztassa a két tábor közötti veszélyes utat. Ilyen viszonyok mellett az egyértelmű és azonnali siker Ferenc számára a két fél közötti béke lett volna. Ennek megkötése azonban váratott magára, mivel a keresztes sereg vezetői 1219 szeptemberében még lehetségesnek tartották a hadjárat győztes befejezését, és al-Kámil birodalmának szétzúzását.

IV. Az V. keresztes hadjárat elhúzóda

1. Damietta elfoglalása és a keresztes had előrenyomulása (1219-1221)

A hadjárat kellős közepén, 1219 második felében, kizárólag Pelagius bíboroson és I. János jeruzsálemi királyon múlt al-Kámil októberben megismételt békeajánlatának elfogadása. Várható volt, hogy a szentföldi keresztes állam uralkodója és III. Honorius pápa legátusa között ismét kiújuljon a régóta tartó konfliktus. Könnyen érthető, hogy az előbbinek fontosabb volt, hogy az Ajjúbida Birodalom szorításában lévő állama végre visszaszerezze annak egykori fővárosát, Jeruzsálemet – nem is szólva a visszaszerző személyét övező dicsőségtől, amelyet ebben az esetben I. János szintén magának követelt volna. Vele ellentétben Pelagiusnak nagyobb szabású tervei voltak, melyek a Nílus-delta megszerzését részesítették előnyben. Ennek megfelelően a nagyobb befolyással bíró pápai legátusnak sikerült elérnie a hadműveletek folytatását, amelynek közvetlen eredménye nem is maradt

A valószínűleg az Ibériai-félszigeten lévő keresztény fejedelmeknek küldött *Levél a népek vezetőihez* (Epistola ad populorum rectores) című írásában hasonló javaslatot tett Ferenc:

„És igyekezzetek a rátok bízott népben olyan nagy tiszteletet ébreszteni az Úr iránt, hogy estéknként hírvivő útján vagy más módon az adott jelre az egész lakosság zengjen dicséretet és adjon hálát a mindenható Úristennek.” (LNVEZ 1995, p. 85)

¹⁶A jeruzsálemi ferences kuszódia levéltárában is kutatásokat végző Bozsóky Pál Gerő szerint a fennmaradt 13. századi iratok között több, muszlim hatalmasságok által kiállított oltalomlevél (firmán) is van. Az iratok léte egyben azt is jelzi, hogy a szentföldi ferencesek jelenléte már a rendtörténet korai időszakában összeforrt a szent helyek őrzésével. Szintén ugyanő említi munkájában, hogy Rukn ad-Dín Bajbarsz (Bozsóky I. Zaher Bihars), 1260 és 1277 között uralkodó egyiptomi szultán újabb firmánt állított ki a ferencesek számára, amelyben megengedte, hogy a szent helyeket látogassák és azokban hitük szerint imádkozzanak (vö. BOZSÓKY 1995, p. 102). Az értelmezés szerint így a muszlim uralkodók által a ferenceseknek adott kiváltságok már több évtizede érvényben lehettek a 13. század közepén, ami megerősíti, hogy azok akár Ferenc korából is származhatnak.

el. Alig egy-két hónappal Szent Ferenc és a szultán találkozója után, 1219. november 5-én Damietta teljesen a keresztetek kezébe került. A még így is komoly utánpótlással rendelkező, de nagyon legyengült és járványoktól tizedelt lakosságú városban megkezdődött a fosztogatás, amelyről minden bizonnyal Ferenc is első kézből értesülhetett (vö. HOEBERICHTS 1997, pp. 58-59; RUNCIMAN 2002, pp. 760-761).

A győzelem után a keresztetek szeme előtt már új cél lebegett: Kairó elfoglalása és ezáltal al-Kámil hatalmának teljes megdöntése. Ehhez azonban egy olyan energikus vezetőre lett volna szükség, aki a sereg előtt megfellebbezhetetlen tekintéllyel bír, és riválisait távol tudja tartani a lényegi döntésektől. Bár kétségtelen, hogy a pápai legátusnak volt a legnagyobb befolyása a keresztet had vezetésében, ez azonban még mindig kevés volt ahhoz, hogy Pelagiusnak minden más véleményt felülíró tekintélye legyen a főbb kérdéseiben. Így aztán a hosszas ostrom után elfoglalt város feletti joghatóság körül ismét vita bontakozott ki, amelynek eredményeként az a kompromisszum született, hogy I. János lehet Damietta ura egészen addig, amíg II. Frigyes, német-római uralkodó beígért serege meg nem érkezik Egyiptomba. Az erősítés érkezésének reménye megtette hatását, így még 1220 márciusában is, amikor al-Muazzam, az egyiptomi szultán fivére al-Kámil helyzetén könnyítendő ostrom alá vette a Jeruzsálemi Királysághoz tartozó Kaiszareia és Atlit várát, Pelagius bíboros még mindig harc folytatása mellett volt. A német-római császár seregének egy része 1221 tavaszán Bajor Lajos vezetésével meg is érkezett Egyiptomba, azonban a bonyodalmakat fokozandó, az újonnan jöttek csak I. János utasításait voltak hajlandók követni egészen addig, míg maga II. Frigyes meg nem érkezik. A német területek és Szicília felett is regnáló uralkodó ígéretének betartása a pápával való viszony függvénye is volt, így elviekben csak 1220 novembere, Rómában történő császárrá koronázása után gondolhatott szavának beváltására.¹⁷ Ekkor azonban a kereszteteknek küldött jelentősebb katonai erősítés kérdése már III. Honorius pápa szerint is annyira bizonytalanná vált, hogy maga tanácsolta Egyiptomban lévő legátusának, hogy ezt követően már ne utasítsa vissza gondolkodás nélkül al-Kámil következő békeajánlatát, hanem azt előbb feltétlenül ismertesse meg Rómával. Pelagius azonban – a pápa üzenetét figyelmen kívül hagyva és bízva a további erősítés érkezésében, amelynek segítségével összezúzhatják a szultán birodalmát – már csak utólag tájékoztatta az egyházfőt al-Kámil újabb, 1220 nyarán tett ajánlatáról, amelyben a muszlim uralkodó lényegében megismételte 1219 őszi békefeltételeit. Miközben II. Frigyes hadba szállásának híre továbbra is késett, a részleges erősítés megérkezése ismét feltűzelte a keresztetek vezetőit, így a további előrenyomulás mellett döntöttek (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 764-765).

A keresztetek oldalán ekkor rendelkezésre álló katonai erő a középkori viszonyokat tekintve egészen elképesztő méretű lehetett. Az egykori krónikák mintegy 630 hajóról, 5000 lovasról, 4000 íjászról és 40.000 gyalogosról szólnak (vö. RUNCIMAN 2002, p. 765). Egy ekkora sereg ellátása ebben a korban komoly nehézségekbe ütközött. Abban az esetben, ha a harcosokra is bízta volna saját ellátásuk előteremtését, mindenképpen figyelembe kell venni, hogy egy, már évekkel azelőtt hadszíntérré vált területen kellett volna eleget fosztogatniuk saját maguk számára. Máskülönben az utánpótlás csak tengeri úton érkezhett, és a Damiettában talált, a források szerint bőséges készletek sem biztos, hogy elegendőek lettek volna egy ekkora sereg hosszú távú ellátására, így a haderő méreteivel kapcsolatos biztos információ hiányában, csak annak szokatlan nagyságát érdemes megemlíteni.¹⁸ Mindezt figyelembe véve adódik a feltevés, hogy az utánpótlási nehézségeket más úton

¹⁷A Német-Római Birodalmon belüli trónviszály miatt II. Frigyeset először csak Mainzban koronázták a birodalom császárává 1212-ben, majd három évvel később, immár a hagyományos koronázóvárosban, Aachenben már az összes német fejedelem elismerte uralkodóként. Ekkor tett ígéretet arra is, hogy hadjáratot indít a Szent Sír felszabadítására. Az ígéret betartására azonban úgy tűnik, hogy II. Frigyes egészen római császárra koronázásáig, 1220 novemberéig nem gondolt, és még ezt követően is halogatta a hadba vonulás idejét (vö. BOZSÓKY 1995, p. 105; MOLNÁR 2004, pp. 69-70).

¹⁸Damietta elfoglalásához és az ott talált utánpótláshoz lásd RUNCIMAN 2002, pp. 760-761.

talán egyébként sem tudták volna megoldani a kereszties vezérek, csak a további előrenyomulással és területszerzéssel. A középkori hadviselés velejárójaként ugyanakkor feltétlenül szólni kell arról is, hogy a hadra kelt tömeg nem egy mai értelemben vett katonai fegyelemhez szoktatott, erősen hierarchikus rend szerint felépülő hadsereg keretein belül teljesített szolgálatot. A hadjáratokhoz csatlakozó kisebb-nagyobb fejedelmek és a csapatukhoz, seregükhöz tartozók igyekeztek a maguk hasznára is fordítani ténykedésüket, így a harci dicsőség megszerzése mellett a személyes vagyon gyarapítása és az öncélú kalandvágy szintén komoly motivációt jelenthetett a „kereszt felöltésénél”. Így, figyelembe véve a harcosok fegyelmezetlenségét és az esetleg elmaradó zsákmány miatti elégedetlenséget, az újonnan érkezők elől valószínűleg nem lett volna tanácsos elzárni a vagyon és a dicsőség utáni vágy kielégítésének lehetőségét, és könnyen lehet, hogy erre egyébként sem lett volna lehetőség. Más oldalról, a régóta a seregben harcoló keresztiesek a megérkező erősítés hírére ismét erőt meríthettek a harchoz, így az Egyiptom elfoglalásával kapcsolatos nagyszabású tervek Pelagius bíboros elképzeléseitől függetlenül is újfent felerősödtek.

2. A kereszties sereg veresége Bahr asz-Szagírnál és az V. kereszties hadjárat vége (1221)

Al-Kámil hadserege egyelőre hátrált, és még az a hír is elterjedt a kereszties táborban, hogy a szultán Kairót is hátrahagyva menekül. Ha mindez nem is volt igaz, az kétségtelen, hogy muszlim oldalról ismét az Ajjúbida-családtagnak, al-Muazzamnak és al-Asrafnak a segítségére volt szükség a várható ütközet megvívásához. Az ezen az oldalon álló teljes haderő nagyságáról nincsenek megbízható adatok, mindenesetre van olyan szerző, aki szerint itt is közel 40.000 főről lehetett szó.¹⁹ A hosszas viták után a továbbnyomulás mellett döntő kereszties sereg végül 1221. augusztus 24-én találta szembe magát al-Kámil haderejével Bahr asz-Szagír mellett, miközben a helyszínre érkező muszlim erősítés a keresztiesek hátába került, és elvágta a Damiettába való visszavonulás útját. Mire a kereszties vezérek rájöttek, hogy bekerítették őket, már késő volt. Az Ajjúbida-hadsereg teljesen körülvette őket, al-Kámil pedig megnyitotta az éppen áradó Nílus gátjait. A teljesen felázott talajon a Damiettából nagy reményekkel továbbvonuló had már menekülni sem igen tudott. A keresztiesek olyan súlyos helyzetbe kerültek az őket körülvevő ellenség csapásai, a készletek elvesztése és a sereg egyre fokozódó demoralizáltsága miatt, hogy augusztus 28-án Pelagius bíboros követeket küldött al-Kámilhoz, hogy a békefeltételek felől érdeklődjön. Bár Damietta továbbra is a keresztiesek kezén volt, és a városban elegendő ellátmány lehetett egy ostrom átvészeléséhez, világossá vált, hogy hosszabb távon semmiképpen nem lehet megtartani a Nílus-delta központját. Ebben a helyzetben már a pápai legátusnak is be kellett látnia, hogy a nagy célokat kitzúzó hadjárat teljes kudarccal végződött, és el kell fogadni a szultán feltételeit. Bár al-Kámil elvileg kihasználhatta volna a lehetőséget a kereszties had teljes megsemmisítésére, mégsem ez történt. Az Egyiptomra támadóknak el kellett hagyniuk Damiettát, a nyolc évre szóló fegyverszünetet II. Frigyes császárnak is jóvá kellett hagynia, és a város átadásáig a keresztieseknek túsok átadásával kellett szavatolniuk, hogy valóban betartják ígéretüket. Cserébe al-Kámil átadta a Szent Kereszt nála lévő darabjait, és fogolycserére is sor került. Pár nap múlva, 1221. szeptember 8-án a szultán bevonult Damiettába, a keresztiesek jó része pedig hajókon visszatért hazájába (vö. RUNCIMAN 2002, pp. 765-766.). A békefeltételek szokatlanul enyhének tűnhettek ahhoz a több éven át tartó súlyos fenyegetéshez képest, amit a kereszties had jelentett al-

¹⁹Paul Moses egy becsült számra utal a Ferenc és al-Kámil találkozását feldolgozó munkájában, amikor 1221 augusztusáról írva közel 40.000, a muszlim haderőben harcoló lovast említ. Bár a monográfia nem sorolható a történeti szakmunkák közé, de a szerző rendre hivatkozik a középkor kutatók által is használt forrásokra. Ugyanakkor Moses könyvének az egyesült muszlim hadsereg méretére vonatkozó részénél megadott, a kereszties hadjáratok nyugati és keleti forrásait több kötetben feldolgozó francia forráskiadvány hivatkozott oldalán nem szerepel semmilyen konkrét számszerű érték. A forráskiadvány vonatkozó oldalai Abul Fida 14. századi államférfi, történetíró arab nyelvű munkáját idézik az 1220-21-es évek eseményeivel kapcsolatban (vö. MOSES 2009, p. 167; FEDA 1872, p. 96).

Kámil számára. Itt természetesen ismét meg kell jegyezni, hogy nem tudni, mennyiben következtek a fenti kitételek a szultán személyiségéből, műveltségéből, vagy éppen feltételezett emberségéből. Annyi mindenesetre valószínűsíthető, hogy – ahogy majd minden jelentősebb történelmi esemény esetében – az V. kereszties hadjárat végét jelentő megállapodás kapcsán is több szempontot kell figyelembe vennünk, ha az okokat kutatjuk. Mindenekelőtt érdemes tudni, hogy az események felkorbácsolták az Egyiptomban élő keresztények elleni muszlim közhangulatot, így a háború folytatásának valószínűleg nem lett volna akadálya a harci lánkadása erről az oldalról, és az addig viszonylag toleráns szultán is ekkor már komolyabb rendelkezéseket hozott a Krisztust követőkkel szemben (adóemelés, templomok lerombolása) (vö. RUNCIMAN 2002, p. 767). Ennél többet azonban az egyiptomi uralkodó sem tehetett. Hogy az uralkodócsalád többi tagja al-Kámil segítségére siethetett 1221-ben, az többek között azért is volt lehetséges, mert a közel-keleti térségben ekkor Egyiptom volt a leginkább kritikus pont az egész Ajjúbida Birodalom szempontjából, s a családon belül sem volt éppen olyan nézeteltérés, ami belülről bomlasztotta volna a Közel-Kelet nagy részét is magába foglaló térséget. Mindez azonban csak egy rövid időszakot jelentett, amelyet ki lehetett használni a keresztiesek kiűzésére, és még ebben az esetben sem volt biztos a győzelem. Más oldalról azonban, keleten már számolni kellett a terjeszkedő Mongol Birodalommal, amely ezt a térséget is fenyegette, így várható volt, hogy rövid időn belül ismét komoly háborús kihívással kell szembenéznie az Ajjúbidáknak. Al-Kámilnak is érdeke volt, hogy mihamarabb békét kössön a Nyugattal legalább átmenetileg. Valószínűleg a szultán is azt szerette volna leginkább elérni, hogy ne jelenjen meg újabb, nyugatról érkező had a térségben az elkövetkező évtizedekben. Ehhez azonban egy olyan támadó hadjáratra lett volna szükség, amely nemcsak a szentföldi kereszties államokat veszi célba, hanem egész Európa számára is komoly veszélyt jelent. Az ehhez szükséges erőforrásokkal azonban az Ajjúbida Birodalom egésze sem rendelkezett, s a bonyolult családi viszonyok sem tették volna lehetővé a teljes összefogást.

A fentiek alapján így al-Kámilnak bármikor számíthatnia kellett egyrészt az Ajjúbida Birodalmon belüli kényes egyensúly felborulására, másrészt pedig a külső támadásra is. Hat évvel később – miközben az új pápa, IX. Gergely a szentföldi hadjáratától való húzódozás indokával ki is közösi tette²⁰ – II. Frigyes császár már készen állt a háborúra a Szentföldért, és ugyanebben az évben az egyiptomi szultán éppen harcban állt testvérével, al-Muazzammal is. Mivel az exkommunikáció miatt a császár nem számíthatott a szentföldi lovagrendek segítségére és a szultán sem akart két tűz közé szorulni, így Frigyes 1228 nyarán történt hadba szállása előtt két évvel már tárgyalások kezdődtek a két uralkodó között. Mire azonban a császár a Szentföldre ért, al-Muazzam már halott volt, így II. Frigyes és al-Kámil ott állt egymással szemben, miközben továbbra is inkább a háború elkerülésében voltak érdekeltek. Végül, hogy a muszlim és a keresztény világ legnagyobb uralkodói megszabaduljanak egymás közelségétől az 1229. februári, jaffai egyezményben al-Kámil lényegében lemondott Nyugat-Galileáról (Jeruzsálem, Názáret, Betlehem, Monfort, Toron és Szidón városáról). A térségbe természetesen ez a megoldás sem hozhatta el a tartós békét. Egyrészt a megállapodás csak tíz évre biztosította a két fél közötti fegyvernugvást, s II. Frigyesnek egyébként vissza is kellett térnie Európába (bár annyit még megtett, hogy a kiátkozás ellenére jeruzsálemi királlyá koronázta saját magát). Az egymással folyton vitában álló kereszties államoknak a császár serege nélkül már nem volt ereje a város megvédésére, így egy muszlim had harc nélkül foglalhatta vissza Jeruzsálemet 1241-ben. Ezt azonban al-Kámil már nem érthette meg, az egyiptomi szultán 1238. március 9-én távozott az élők sorából (lásd BOZSÓKY 1995, pp. 104-109; RUNCIMAN 2002, pp. 768-797). Bár a 13. század második

²⁰ Az 1227-ben pápává választott IX. Gergely még ugyanebben az évben felhívta II. Frigyes figyelmét egy újabb kereszties hadjárat megindításával kapcsolatos, 1215-ös ígéretének megtartására. Mivel a német-római császár egy pestisjárványra hivatkozva továbbra is halasztotta a hadba szállás idejét, így a pápa 1227. augusztus 29-én kiközösi tette a máskülönben Róma hatalmi törekvéseire is veszélyesnek tekintett Frigyes az egyházból (vö. BOZSÓKY 1995, p. 105; RUNCIMAN 2002, pp. 772-774).

felében még indultak nyugatról hadjáratok a Szentföldre, azonban a következő évszázadban már egyértelműen a Keleté volt a kezdeményezés. Előbb Konstantinápoly irányába, majd észak felé a Balkánon megindult az oszmán terjeszkedés.

V. Szent Ferenc hazatérése és a tapasztaltak hatása világképére

Összegzés

1. A ferences rend első vértanúi és a meg nem erősített regula 16. fejezete (1220)

A más-más helyre született, eltérő érdekeltségű vagy éppen különböző vallású emberek békés egymás mellett élésének vágya Szent Ferenc számára nem valamiféle elvont eszmeiségből, hanem Isten szeretetéből következett és a Szentírás szövegében gyökerezett. Ebből a szemszögből az evangéliumi élet szorosán vett követése és a békevágy – áttételesen és a rendalapító szándékától függetlenül – egyben egy olyan éles társadalomkritikát is jelentett, amelyet egy gyorsan növekvő létszámú szerzetesrend szervezeti keretei között már nem lehetett az eredeti formában képviselni. Ezeknek az intézményes korlátoknak a kialakulása értelemszerűen maga után vonta a ferences rend egyházi keretek közé történő mélyebb betagozódását, amely egyben garanciát is jelentett az e hagyományt követők számára, hogy a rendalapító lelkülete és szellemisége tovább élhet immár az egyházi hierarchia keretein belül. Más oldalról azonban, a Ferenc személyes példájával is megerősített, muszlimok közötti missziós tevékenység követendő mintává is vált néhány rendtag számára, és ennek hatása alig egy évvel az egyiptomi út után már jelentkezik.

Ferenc nem várta meg az V. keresztes hadjáratot lezáró, 1221-es fegyvernyugvás megkötését Egyiptomban. A szultánnal való találkozást követő évben már a Szentföldön volt, és itt értesülhetett öt társának a mai Marokkó területén elszenvedett vértanúságáról. A ferences rend első vértanúivá vált Adjutusz, Akkurziusz, Berárd, Péter és Ottó testvérek esete ugyanakkor szintén befolyásolhatta Ferenc elképzeléseit a muszlim térségekben végzett missziós tevékenységre vonatkozóan. A 15. században szentté avatott vértanúk nagyjából akkor érthették el a mai Marokkó területét, amikor Ferenc és al-Kámil találkozott egymással. A rendalapítóval ellentétben azonban az öt ferences nem az Ajjúbidák alattvalóival, hanem az észak-nyugat-afrikai régió és az Ibériai-félsziget déli része felett regnáló Almohád Birodalom belső rendjére örökös tisztségviselőkkel találkozott. Mivel a testvérek itteni tevékenysége akár egy külön tanulmány témája is lehetne, így az esetre vonatkozó források és a szakirodalom részletes ismerete nélkül ezúttal csak annyit érdemes rögzíteni, hogy a marokkói szultán parancsára előbb kiutasították a ferences testvéreket a muszlim állam területéről, majd amikor ismét visszatértek, betolakodókként kivégezték őket (vö. HOEBERICHTS 1997, p. 74; MOSES 2009, p. 153).

A fenti eset különösen érdekes annak fényében, hogy Szent Ferenc és az egyiptomi uralkodó találkozája teljesen más eredménnyel zárult. A ferences rendtörténet korai szakaszát érintő kutatások – leginkább Jan Hoerberichts munkája alapján – úgy tűnik, hogy az 1209-ben III. Ince pápa által szóban jóváhagyott ferences regulát kiegészítő, a muszlim térségekbe induló térítőkről szóló 16. fejezetet egyrészt Szent Ferenc saját tapasztalatai, másrészt a vértanú testvérek történetéből leszűrt tanulságok alapján állították össze.²¹ A regula vonatkozó része kétféle viselkedésmódot ajánlott a veszélyes misszióra vállalkozó testvéreknek:

*„Az egyik magatartás abban áll, hogy ne pereskedjenek és ne versengjenek, hanem **Istenért** legyenek alárendeltjei **minden emberi teremtménynek**, és vallják meg, hogy **ők keresztények**. A másik magatartásnak pedig az a lényege,*

²¹Hoerberichts többféle álláspontot bemutatva végül arra a megállapításra jutott, hogy a szóban forgó fejezetet az 1221-es pünkösdi káptalanon fogalmazták meg, majd ezt teljes egészében átvette a regula (vö. HOEBERICHTS 1997, pp. 43-47; pp. 86-87).

*hogy ha úgy látják, hogy az Úrnak tetsző dolgot művelnek vele, hirdessék az Isten igéjét; buzdítsák hallgatóikat, hogy higgyék a mindenható Istent, az Atyát és a Fiút és a Szentlelket, mindenek teremtőjét, a megváltó és üdvözítő Fiúistent, és keresztkedjenek meg és legyenek keresztények, mert **ha valaki újra nem születik vízből és Szentlélekből, nem léphet be az Isten országába.***²²

A fenti idézethez Jan Hoerberichts munkájának megállapításain kívül már kevés újat tehetünk hozzá. A szerző több, mint száz oldalon keresztül elemezte az első ferences regula, önmagában nem túlságosan hosszú 16. fejezetének történeti háttérét és szövegének forrásait (lásd HOEBERICHTS 1997, pp. 7-139). A vonatkozó szövegrész szerint a mindennek és mindenkinek való alávetettség elfogadása és a konfliktusok kerülése a muszlimok közé induló testvérek számára nemcsak ajánlatos, hanem létfontosságú alapelv volt, amelyhez a kisebb testvéreknek, életformájukból adódóan, egyébként is tartaniuk kellett magukat. Ez természetesen ugyanúgy igaz volt a keresztény hit megvallására. Amennyiben viszont a térítők nem ismerték fel az ígírdetés megfelelő módját, idejét és helyét, vagy nem volt lehetőségük végzetük elkerülésére, akkor könnyen lehetett osztályrészük a vértanúság. Röviden: a regula szerint csak akkor buzdítsák hallgatóságukat a megtérésre, „*ha úgy látják, hogy az Úrnak tetsző dolgot művelnek vele*” (RNB 16). Emberismeretre, élettapasztalatra, elhivatottságra és mértékletességre volt szükség, amelyek segítségével felismerhetővé váltak a szóbeli evangelizáció megkezdéséhez nélkülözhetetlen körülmények. Más oldalról viszont, az emberi tényezőknél kívül mindenkor szükség volt a körülmények szerencsés alakulására is, mint például Szent Ferenc és al-Kámil esetében. Ez utóbbi szempont kapcsán érdemes megjegyezni, hogy még ha sikerült is eddig néhány tényezőt felvillantani az 1219-es találkozó körülményeit elemezve, valójában az események megszámlálhatatlanul sok összetevőjét kellene figyelembe venni ahhoz, hogy pontosan lássuk miért is élhette túl Szent Ferenc a szultánnal való találkozót, és miért haltak meg a rend első vértanúi egy évvel később Nyugat-Afrikában. Minden kérdésre az események okainak korabeli vagy jelenkori kutatója sem adhat választ, főleg nem olyan, hitüket különösen mélyen átélő emberek esetében, akik annak tudatában vállalkoztak veszélyes küldetésre, hogy annak sikere nagyobb részben Istentől függ.

Szent Ferenc legendái közül a Celanói Tamás és a Szent Bonaventura által írtak is kiemelték a rendalapító vértanúság iránti vágyát (lásd CELANÓI 1993, pp. 67-70; BONAVENTURA 2015, pp. 119-128). E vágy egy megalkuvás nélküli, a körülményekkel nem számoló térítő tevékenységbe torkollhatott volna, amelynek végeredményeként Ferenc valóban könnyen válhatott volna vértanúvá, de nem így történt. Mint azt Jan Hoerberichts is megállapította, Ferenc arra hívta fel a testvérek figyelmét, hogy bár fel kell készülniük a szenvedésre és az üldöztetésre is, azonban elsősorban ne ezek miatt menjenek a muszlim térségekbe, hanem hogy a béke üzenetét elvigyék a más hitűeknek (vö. HOEBERICHTS 1997, p. 115-116). Hogy mindezt sikerrel tegyék, ahhoz természetesen mindenféle emberi bölcsességen és tapasztalaton, helyzetfelismerésen és emberismereten túl a regula szerint szükség volt még arra is, hogy teljesen az Úrra bízzák sorsukat.

„És emlékezzenek a testvérek arra, bárhol is vannak, hogy átadták magukat, és odaadták magukat az Úr Jézus Krisztusnak. Az ő szerelméért tehát kötelesek kiszolgáltatni magukat a látható és láthatatlan ellenségnek.” (Reg 1995, pp. 35-36)

Mint a szintén a regula 16. fejezetéből származó korábbi idézetnél, ebben a szövegrészben is megfigyelhető, hogy a veszélyes feladatra vállalkozó testvéreknek mindenkinek alárendelve és kiszolgáltatva kell tevékenykedniük. Ilyen körülmények között valószínűleg nem is igen lehetett más választása a rendtagoknak, mint a Megváltóra bízni sorsukat, és józan ítélőképességüket megtartva végezni feladatukat. Fentebb már szintén volt róla szó, hogy az előbbire Pelagius bíboros is felhívta a szultán felkeresésére engedélyt kérő Szent Ferenc figyelmét (idézi TOLAN 2007, p. 75). Természetesen

²²Kiemelés a forráskiadvány szerkesztőjétől (RNB 16).

még hosszasan lehetne elemezni az 1209-ben jóváhagyott regula későbbi kiegészítését, azonban az eddigiek alapján is jól látható, hogy a 16. fejezet a rendalapító egyiptomi útjának és a rendtársaival történeteknek a tapasztalatai alapján születhetett. Mindezek alapján Ferenc 1220 után is úgy láthatta, hogy a vallások közötti békés eszmecserére még a legzavarosabb időszakban is van lehetőség, amennyiben a testvérek számot vetnek a körülményekkel, és sorsukat teljesen Istenre bízzák.

2. A ferences rend betagozódása az egyházi keretek közé

Szent Ferencnek és követőinek a muszlimokhoz fűződő viszonya, illetve általában a békére és a hit erőszakmentes terjesztésére vonatkozó törekvése teljesen ellentétes volt mindazzal, amit a harcoló felek kívántak. Az egyik oldalon, a kereszteseknél elvileg a Szentföld muszlim uralom alóli felszabadítása volt a cél, ezt pedig – más módot nem látván – a fegyverek erejére támaszkodva, erőszakkal kívánták elérni. Az elvi célkitűzés mellett ugyanakkor ott voltak az V. keresztes hadjáratokhoz kapcsolódó, éppen aktuális hatalmi érdekek is. Így például az itáliai kereskedővárosok pénzügyi szempontjai, vagy a közel-keleti muszlim birodalom akcióképességének hosszú időre történő blokkolásának vágya (ez utóbbi kapcsán csak mellékesen érdemes megjegyezni, hogy egy sikeres hadjárat során megszerzett szentföldi területek megtartása másként nem is lett volna lehetséges hosszabb távon). Más oldalról viszont al-Kámil sem biztos, hogy engedte volna Szent Ferencnek kifejteni nézeteit, ha érdekei mást diktálnak, és uralkodóként valószínűleg maga is tisztában lehetett azzal, hogy még a békére vágyó és egymást tisztelő emberek közössége sem képes adott körülmények között elhozni a szebb világot. Így a rendalapító egyiptomi missziója már csak a hatalmi érdekek miatt sem eredményezhette a hadmozdulatok azonnali félbeszakítását.

Ferenc a fenti tapasztalatok birtokában érkezett vissza Európába: 1220 tavaszán vagy nyarán már Velencében találjuk. Könnyen lehet, hogy már korábban is eljutottak hozzá a hírek, de legkésőbb ekkor már mindenképpen szembesülnie kellett azzal, hogy az Itáliában maradt rendtagok az általa megálmodott életforma, az evangéliumi élet szorosán vett követése helyett inkább rendházakat, képzési intézményeket építettek. Mindez már egy olyan szerzetesi életmód kialakulásának irányába mutató folyamat része volt, amelynek révén a Szent Ferenc által alapított rend egyre inkább a monasztikus közösségekhez kezdett hasonlítani, még ha valójában nem is vált teljesen azzá. Ez egyfajta természetes velejárója volt az egyházi keretek közé történő betagozódásnak (vö. MOSES 2009, p. 156; ROTZETTER, VAN DIJK & MATURA 1995, p. 40). Szent Ferenc számára – miután visszatért Európába – világhíressé vált, hogy a rend gyakorlati irányítása meghaladja a saját erőit. Így az alapító előbb Cattani Péternek, majd az 1217-es káptalan által Szentföldre küldött Cortonai Illésnek engedte át a szervezés nehéz munkáját, miközben ő maga továbbra is spirituális vezetője maradt rendjének, sőt bíboros protektort kért a pápától a szerzetesrend számára (vö. ROTZETTER, VAN DIJK & MATURA 1995, p. 40). A tulajdon nélküli, folyton vándorló életmódot folytató testvéri közösség ideálját, amelyet követve a rendtagok egyrészt karitatív tevékenységet folytatnak, másrészt erős spirituális megalapozottságú missziós munkát végeznek, ezt követően már szorosán az egyházi keretek között kellett képviselni. A rend számára a ferenci lelkület egy olyan követendő szellemiséggé vált, amelyet a testvérek továbbra is megéltek, de ehhez már adottak voltak a keretek is, amelyeken belül egyrészt biztosíthatóvá váltak a szervezett ténykedés feltételei, másrészt pedig a rendtagoknak a későbbiekben már ehhez a szervezeti formához kellett igazítaniuk missziós tevékenységüket. Ahogy az al-Kámillal való találkozás alkalmával, úgy Ferencnek pár évvel később is tudnia kellett, hogy az általa követett eszmei célhoz adott körülmények között milyen út vezethet, és miként maradhat hű rendje szellemiségéhez.

A rend feletti egyházi felügyelet megerősödése és a szervezeti keretek közé való betagozódás egyben azt is jelentette, hogy ezt követően a ferencesek tevékenysége a közel-keleti és észak-afrikai térségben inkább már az európai hatalmak és a muszlim világ közötti viszonyok, illetve áttételesen, a

diplomáciai kapcsolatokra nagyobb rálátással bíró pápai udvar döntéseinek függvénye lett. Jan Hoerberichts szerint legalábbis ennek tulajdonítható, hogy a III. Honorius pápa által 1223-ban megerősített regulába már nem kerültek be a muszlim világba készülő térítők viselkedésére vonatkozó részek. Két évvel később Róma már olyan ferences térítőket küldött ismét a mai Marokkó területére, akik számára már kifejezetten a térítő tevékenységet írták elő követendő szabályként.²³

Az eddigiek alapján azonban annyi mindenképpen kijelenthető, hogy Szent Ferenc és al-Kámil közötti találkozó emléke elevenen élt a rendalapító emlékezetében, és ennek tanulságait igyekezett is örökül hagyni munkáiban, illetve a „meg nem erősített” regula vonatkozó fejezetében.

3. A Szent Ferenc és al-Kámil szultán közötti találkozó tanulságainak összegzése

Összegezve a fentebb írtakat leszögezhető, hogy az V. keresztes hadjárat véres eseményei közepette több körülmény együttállásának eredményeként valósulhatott meg a két karizmatikus személy, Assisi Szent Ferenc és Melek al-Kámil egyiptomi szultán közötti békés eszmecsere, melynek létrejötte önmagában is rendkívüli eseménynek számít.

Ezek közül lényegében két szempontot érdemes kiemelni: az egyik az 1219 szeptemberi hadi helyzet és hatalmi viszonyok, akár a keresztes és a muszlim had viszonylatában, akár az egyes táborokon belül; a másik pedig a találkozó két résztvevőjének személyisége. Az előbbiről szólva mindenképpen fontos figyelembe venni, hogy a fenti időpontban Damietta körül olyan patthelyzet alakult ki a két hadsereg között, amelyben egyik fél sem tudta elérni a másik teljes kapitulációját. Mivel mégis inkább al-Kámil volt szorultabb helyzetben, így ekkor már erősen gondolkodott egy olyan békeajánlaton, amelynek során még Jeruzsálemet is átengedte volna a kereszteseknek. Ha a találkozó két szereplőjét tekintjük, akkor pedig az egyik oldalon ott találjuk az Isten szeretetéből következő béke hirdetésére irányuló elkötelezett rendalapítót, aki önként kereste ennek leghatékonyabb módját; másrészt pedig a szultán személyiségétől sem állt távol a keresztényekkel folytatott párbeszéd, már ha hatalmi érdekei ezt megengedték. Ez utóbbi szempontokra ismét fel kell hívni a figyelmet, hiszen ahogy Ferenc sem mehetett volna át a muszlim táborba egy gyökeresen eltérő hadi helyzet esetén, úgy a szultán sem engedhette volna szabadon távozni vendégét, ha az egyértelműen térítő tevékenységet folytat harcosai között, vagy ha a muszlim főemberek közötti erőviszonyok úgy alakulnak, hogy ez kedvezőtlenül befolyásolja al-Kámil döntését a jövevény sorsával kapcsolatban. Mindez azonban nem így történt, s ez egyben lehetővé tette azt is, hogy a találkozó mai napig érvényes pozitív tanulságairól lehessen írni.

Források hiányában nem tudjuk pontosan, hogy miről szólhatott a szultán és Szent Ferenc közötti eszmecsere. Nem tudjuk, hogy egy alkalommal találkoztak-e csupán, vagy többször is az alatt a néhány nap alatt, amíg Szent Ferenc és Illuminato testvér a muszlim táborban tartózkodtak. Nem tudjuk, hogy megbeszélésüknek volt-e konkrét, kézzel fogható hatása az akkori hadjárat eseményeire. Azt tudjuk, hogy az akkori muszlim világ egyik igen jelentős uralkodója fogadott két, az ellenséges táborból átsétáló egyszerű, fegyvertelen keresztényt, akiknek semmiféle felhatalmazása nem volt sem az egyház, sem a keresztesek politikai vagy katonai vezetőitől semmiféle tárgyalásra. Valószínűleg az V. keresztes hadjárat vezéreinek jó része nem is hallott még Szent Ferencről és társairól. Szent Ferenc azonban meglepő küldetésstudattól hajtva utazott a Szentföldre és jelent meg a muszlim táborban azzal a szándékkal, hogy nem kisebb személlyel, mint a szultánnal akar beszélni. Úgy tűnik, mintha nem vett volna tudomást sem a körülményekről, erőviszonyokról, a háborús helyzetéről, sem arról, hogy semmiféle rangja, tekintélye, hatalma nincs, amely feljogosíthatná egy uralkodóval való tárgyalásra. Úgy tűnik, mintha kilépne a korabeli sztereotípiákból, megkeményedett, jól megokolt

²³A III. Honorius által 1225-ben kiadott *Vineae Domini custodes* kezdetű bulla már kifejezetten a nyugat-afrikai muszlim birodalomban folytatott térítő tevékenységet helyezte előtérbe az ottani keresztény közösségek támogatása mellett (vö. HOEBERICHTS 1997, p. 103).

viszonyrendszerekből, és más, sajátos logikát követve kívánna cselekedni. Szándékát bejelentette ugyan Pelagius bíborosnak, mint a pápa legfőbb helyi képviselőjének, de a legátus nem bátorította, sőt arra figyelmeztette, hogy a keresztesek részéről semmilyen segítségre nem számíthat: mintegy lemondott arról, hogy a két testvért élve látja viszont.

A források tanúsága szerint a találkozó mégis létrejött, a szultán fogadta, komolyan vette, megjutalmazta – egyes források szerint anyagi javakkal, mások szerint a Szent Kegyhelyek szabad meglátogatását engedélyező „menlevéllel” – a két szerzetest, akik ezután visszatértek a keresztes táborba. Úgy tűnik, hogy Szent Ferenc és al-Kámil szultán a történelem egy pontján, a háborús helyzet ellenére és dacára, egy rövid időre megtalálta a „közös nevezőt”, amely értelemszerűen nem lehetett csupán a hadműveletekre vonatkozó fegyvernyugvás, vagy béke. Más természetű békét keresett Szent Ferenc, ami már abból is nyilvánvaló, hogy „békemissziójához” eleve semmiféle diplomáciai felhatalmazása nem volt. A történelem arról is tanúskodik, hogy amikor a későbbiekben békeszerződés megkötésére került sor, akkor az továbbra is a hatalmi érdekek által meghatározott módon és időben valósult meg.

A találkozó hosszútávú hatását, illetve eredményét mérlegre téve feltétlenül meg kell említenünk, hogy mindmáig a Ferences Rend tölti be a szentföldi kegyhelyek őrzésének feladatát, miután az első ferencesek még a karizmatikus rendalapító életében megérkeztek a Szentföldre. Bár a 800 évvel ezelőtti találkozó és az őrzési szolgálat közötti összefüggést világosan alátámasztó forrás nem áll rendelkezésre, de a rend későbbi szentföldi misszióját és elfogadottságát nehéz lenne Szent Ferenc és al-Kámil szultán ikonizálódott emlékü egykori találkozásától elvonatkoztatni. A létrejött találkozó és „vallásközi dialógus” hosszútávú szellemi hatását mi sem bizonyítja jobban, minthogy az a történeti emlékezetben – mind a nyugati keresztény gondolkodásban, mind a muszlim hagyományban – egyértelműen pozitív, példa értékű eseményként rögzült. Olyan erős ez az örökség, hogy például az 1986-ban II. János Pál pápa által kezdeményezett, Assisibe összehívott vallásközi találkozók sorát is mindmáig a kerek 800 évvel ezelőtti rendhagyó történet inspirálja.²⁴

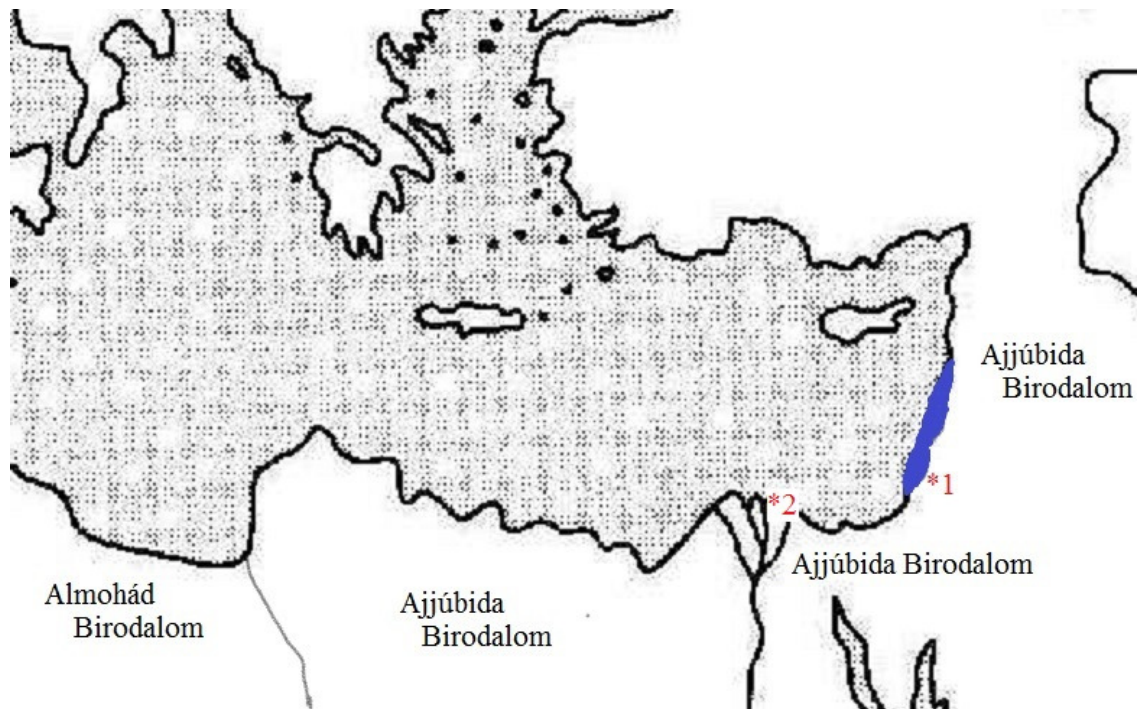
VI. Irodalom – References

- BONAVENTURA, Szent (2015): *Szent Ferenc élete. Legenda maior*. Középkori Keresztény Írók 7., Szent István Társulat, Budapest. (Berhidai, P.)
- BOZSÓKY, P. G. (1995): *Keresztes hadjáratok*. Agapé, Szeged.
- CELANÓI, T. (1993): *Celanói Tamás életrajzai Szent Ferencről*. Ferences Források 2., Agapé, Újvidék–Szeged–Csíksomlyó. (ford. Balanyi, Gy.; Hidász, F. & Várnai, J.)
- ERNOUL (2009): Chronik von Ernoul (1227-29). In: D. BERG & L. LEHMANN (Hrsg.): *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden*. Im Auftrag der Provinziale Franziskaner, Kapuziner und Minoriten, Butzon & Bercker, Kevelaer, pp. 1543-1546.
- FEDA, A. (1872): Tiré des annales d'Abou 'L-Feda. In: *Recueil des historiens des croisades. Historiens orientaux*. Tome 1., Académie des Inscriptions et Belles-lettres, Paris, pp. 1-166.
[online] <https://archive.org/details/recueildeshistor01acad> [letöltés: 2018. június 28]

²⁴Sajnos a korabeli muszlim történetírók munkáinak elemzésére ezúttal nem kerülhet sor, mivel egy ilyen vállalkozás már szétfeszítené jelen tanulmány kereteit, azonban a keresztes hadjáratokra vonatkozó keleti forrásokat már korábban lefordították a nyugati nyelvekre is. Erre jó példa a Francia Akadémia 19. században indított forráskiadvány-sorozatának, a *Recueil des historiens des croisades* című munkának a keretein belül 1872 és 1906 között megjelent öt kötet, amely a keresztes hadjáratokra vonatkozó keleti, muszlim forrásokat dolgozta fel (*Historiens orientaux*). [online] <https://archive.org/details/recueildeshistor01acad> [letöltés: 2018. június 28]

- FERENC, Assisi Szent: Levél az örökhöz (Epistola ad custodes). In: HIDÁSZ, F. & VÁRNAI, J. (szerk.) (1995): *Assisi Szent Ferenc művei (Opuscula S. Francisci)*. Agapé, Novi Sad, pp. 83-84. [LŐR]
- FERENC, Assisi Szent: Levél a népek vezetőihez (Epistola ad populorum rectores). In: HIDÁSZ, F. & VÁRNAI, J. (szerk.) (1995): *Assisi Szent Ferenc művei (Opuscula S. Francisci)*. Agapé, Novi Sad, p. 85. [LNVEZ]
- FERENC, Assisi Szent: A meg nem erősített regula (Regula non bullata). In: HIDÁSZ, F. & VÁRNAI, J. (szerk.) (1995): *Assisi Szent Ferenc művei (Opuscula S. Francisci)*. Agapé, Novi Sad, pp. 23-47. [REG]
- HOEBERICHTS, J. (1997): *Francis and Islam*. Franciscan Press, Quincy.
- HUBER, T. M. & L. LEHMANN (2009): Franziskus bei den Chronisten des 5. Kreuzzugs. In: D. BERG & L. LEHMANN (Hrsg.): *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Im Auftrag der Provinziale Franziskaner, Kapuziner und Minoriten*. Butzon & Bercker, Kevelaer, pp. 1-166.
- MOLNÁR, P. (2004): Császárság, pápaság és az itáliai nagypolitika. In: KLANICZAY, G. (szerk.): *Európa ezer éve. A középkor*. II. kötet, Osiris, Budapest, pp. 60-90.
- MOSES, P. (2009): *The Saint and the Sultan. The Crusades, Islam and Francis of Assisi's Mission of Peace*. Doubleday Religion, New York.
- PETERS, E. (1971): *Christian Society and the Crusades 1198-1229*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia. doi: 10.9783/9780812207361
- RUNCIMAN, S. (2002): *A kereszties hadjáratok története*. Osiris, Budapest. (ford. Bánki, V. & Nagy, M. Zs.)
- TACITUS, P. C. (1998, 2001): Évkönyvek. In: ZSOLT, A. (szerk.): *Tacitus összes művei*. Szukits, Szeged, pp. 189-398. (ford. Borzsák, I.)
- TOLAN, J. (2007): *Le saint chez le sultan. La rencontre de François d'Assise et l'islam Huit siècles d'interprétation*. Seuil, Paris. doi: 10.14375/np.9782020928151
- II. Vatikáni Zsinat (2000): Nostra Aetate. Nyilatkozat az egyház és a nem keresztény vallások kapcsolatáról. In: DIÓS, I. (szerk.): *A II. Vatikáni Zsinat dokumentumai*. Szent István Társulat, Budapest, pp. 399-407.
- VITRY, J. (2009a): Historia Occidentalis, Kap. 32 (vor 8.9.1221). In: D. BERG & L. LEHMANN (Hrsg.): *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Im Auftrag der Provinziale Franziskaner, Kapuziner und Minoriten*. Butzon & Bercker, Kevelaer, pp. 1538-1543.
- VITRY, J. (2009b): Brief aus Damiette (Febr./März 1220). In: D. BERG & L. LEHMANN (Hrsg.): *Franziskus-Quellen. Die Schriften des heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Im Auftrag der Provinziale Franziskaner, Kapuziner und Minoriten*. Butzon & Bercker, Kevelaer, pp. 1536-1538.

VII. Melléklet – Appendix



1. térkép. Egyiptom és a Szentföld 1219-ben.

1. Jeruzsálem, 2. Damietta, a kézzel jelölt rész a Jeruzsálemi Királyság ekkori területét jelöli.



2. térkép. A Damiettaért folyó harc főbb helyszínei.

1. Damietta, 2. Fariskur, 3. Bahr asz-Szagir, 4. Kairó.

