



APOR VILMOS KATOLIKUS FŐISKOLA

## FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA

BOROS ISTVÁN

A képzés bevezetése a HEFOP-3.3.1-P.-2004-06-0019/1.0  
„A katekéta – lelkipásztori munkatárs képzés alapképzési rendszerének  
kidolgozása és bevezetése három főiskolán”  
projekt keretén belül,  
**az Európai Unió társfinanszírozásával, az Európa Terv keretében  
valósul meg.**

VÁC  
2006

Magyarország célba ér



# TARTALOM

## I. RÉSZ

<b>A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA FOGALMA</b>	<b>4</b>
<b>1. BEVEZETÉS</b>	<b>5</b>
1.1 KIINDULÓPONT (TERMINUS A QUO)	5
1.1.1 Kérdező lény	5
1.1.2 Kérdezés és a lét eredeti egysége	7
<b>2. A FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA PROBLÉMAFELVETÉSE (TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS)</b>	<b>9</b>
2.1 AZ ÓKORI ANTROPOLÓGIAI PROBLÉMAFELVETÉSE	14
2.1.1 Az ókori görög gondolkodás emberképe	14
2.1.2 Az ókori keresztény gondolkodás emberképe	17
2.2 A KÖZÉPKORI ANTROPOLÓGIAI PROBLÉMAFELVETÉSE	22
2.3 AZ ÚJKORI ANTROPOLÓGIAI PROBLÉMAFELVETÉSE	25
2.4 ANTROPOLÓGIA FORDULATA	28
<b>3. A „FILOZÓFIAI” ANTROPOLÓGIA ÉS A TRANSCENDENTÁLIS KÉRDÉSFELTEVÉS</b>	<b>32</b>
3.1 AZ „ANTROPOLÓGIA” FOGALMA	32
3.1.1 Az „antropológia” szó eredete	32
3.1.2 Az „antropológia” logosza	33
3.1.3 Az antropológia mint önálló tudomány	34
3.2 A „FILOZÓFIAI” ANTROPOLÓGIA	36

3.2.1 Különböző antropológiák	
36	
3.2.2 A filozófiai antropológia	38
3.2.3 Max Scheler antropológiája	39
3.2.4 Helmut Plessner antropológiája	41
3.2.5 Arnold Gehlen antropológiája	43
3.2.6 Az ember mint „animal symbolicum” (Ernst Cassirer)	45
3.2.7 Hermeneutikai antropológia (Charles Taylor)	46
3.3 TRANZSCENDENTÁLIS KÉRDÉSFELTEVÉS	48
3.3.1 Transzcendentális kérdésfeltevés	48
3.3.2 A transzcendentális és teológiai antropológia (Karl Rahner)	50

## **II. RÉSZ**

### **EMBER ÉS VILÁGA**

<b>1. EMBER ÉS VILÁG</b>	<b>53</b>
1.1 A VILÁG FOGALMA	53
1.1.1 A világ megtapasztalása	55
1.1.2 Tér-időbeli világ	56
1.1.3 Személyes és közösségi világ	58
1.1.4 A nyelv világa	58
1.1.5 A történelem világa	58
1.2 VILÁG ÉS KÜLVILÁG	59
1.2.1 Külvilág	59
1.2.2 Az ember világa	61
1.3 VILÁGRA NYITOTTSÁG	61

<b>2. AZ EMBER KÜLÖNÁLLÁSA</b>	<b>62</b>
2.1 AZ EMBER KEZDETI MEGHATÁROZATLANSÁGA	62
2.1.1 A világ rendezetlensége és a kozmogónia	63
2.1.2 Az élőlényeket alkotó elemek	64
2.1.3 A „meztelen” (testû) ember	65
2.2. ÁLLATI LÉTMÓD	81
2.2.1 Az ember rendezetlen és kevert létmódja	81
2.2.2. Az ember ősállapota	83
<b>3. SZEMÉLY ÉS TÁRSADALOM</b>	<b>85</b>
3.1 AZ EMBER SZEMÉLYES LÉTE	85
3.2 AZ EMBER TÁRSADALMI LÉTE	88
<b>4. AZ EMBER TÖRTÉNELMI LÉTEZÉSE</b>	<b>90</b>
4.1 Fogalmak tisztázása	90
4.2 Történelmi lény	90
4.3 Történelem mint az egyediség elve	90
<b>6. VALLÁS</b>	<b>91</b>

## I. RÉSZ

### FILOZÓFIAI ANTROPOLÓGIA FOGALMA

Magyarország célba ér



# 1. BEVEZETÉS

## 1.1 KIINDULÓPONT (TERMINUS A QUO)

### 1.1.1 Kérdező lény

Abból a kétségbevonhatatlan tényből indulunk ki, hogy az ember kérdez. Nyughatatlan. Minden ember természeténél fogva tudásra törekszik. Körülötte lévő dolgokra kérdez és azok összefüggéseire, a világ egészére kérdez. Nem ennél vagy annál a dolognál horgonyoz le, még ha el is időzik valamelyik létezőnél, hanem a létezők egységének megragadására törekszik. Nemcsak azt kérdezi, hogy „Mi ez?”, hanem azt is, hogy „Mi a világ rendeltetése?”, s „Miért éppen olyan, amilyen?”. A végső alapra, minden valóság lehetőségi feltételére kérdez, hogy erre az egységre alapozza a tulajdonképpeni lét-, de különösen önmegértését. Az emberben mindig ott motoszkál a nyugtalanító kérdés: „Ki vagyok én?”, „Mi a rendeltetésem ebben a világban?”, s „Egyáltalán miért létezem?”, „Van-e értelme erkölcsi cselekedeteimnek?”, stb. Előbb vagy utóbb mindenkinek szembe kell néznie ezekkel a kérdésekkel, de főleg akkor vetődnek fel sürgetően és kínzóan, ha életünk vitelében kudarcot vallunk, ha a ma és a holnap vélt kilátástalansága dermeszt, ha csalódás ér bennünket vagy szenvedünk, ha mások elesettségét és szenvedését látjuk – tehetetlenül. Az ember önmagára feltett kérdése mutatja, hogy a saját léte és a lét egésze nem problémátlan, nem magától értődő. Minthogy a lét kérdésként és feladatként tárul föl az ember előtt, szükségképpen kérdeznie kell, ha létezni akar. Bármilyen más kérdést visszautasíthat, de a lét egészére és saját létére történő makacs kérdezést nem hagyhatja megválaszolatlanul; az ember ugyanis az a létező, amelynek a lét

egésze és saját léte kérdésként adódik, s ez a kérdés megoldásra vár. Arra kény-  
szerül tehát, hogy élete során értelmezze önmagát és a világot, s bármikor állást  
foglaljon a lét értelmes, vagy éppen értelmetlen volta mellett, s megválaszolja azt  
a kérdést, amely önmaga.

A kérdés „szükségességének az alapja abban van, hogy a tulajdonképpeni  
lét, mint kérdezhetőség azáltal tárul föl az embernek, hogy ő maga létezik; azzal  
kérdéz a létre, hogy ő mint létkérdés egzisztál” – mondja Karl Rahner. A „Mi az  
ember?” kérdés alapja a kérdezés lehetősége, a kérdezés feltétele azonban  
egyrészt a lét kérdezhetősége, másrészt az ember kérdésként való léte. Az ember  
kérdése és a létkérdés egységet alkot. Az ember az a létező, amely a lét  
kérdeszhetőségét megvalósítja, azaz létkérdésként és lét-feladatként egzisztál.  
Nemcsak pusztán kérdésként értelmezi önmagát, hanem válaszként is, mivel  
választ ad erre a kérdésre, még ha az esetlen, dadogó, félre-sikerült vagy  
kilátástalan is, de mégis válasz. Ez a válasz-lét azonban ismét kérdéssé válik,  
és így tovább. Megmarad kérdező-válaszolónak, amely során önmagát a  
értelmezi. Ez az „antropológiai kör” mindaddig tart, amíg az ember bele nem  
szédül, vagy kivált amíg el nem éri végső, tulajdonképpeni célját és  
beteljesülését (itt feltételezzük, hogy az ember valamiféle végső célra  
rendeltetett).

### 1.1.2 Kérdezés és a lét eredeti egysége

Amennyiben a kérdező ember önmagára kérdezése és a lét eredeti egységet  
alkot, annyiban az emberi létnek, mint létező létének kérdése metafizikai kérdés,  
mivel a tulajdonképpeni létre történő kérdezés egyidejű a létező létének  
kérdésével. A tulajdonképpeni lét kérdése tehát szükségképpen magával vonja az  
emberi létnek a kérdését. Noha a metafizika és az antropológia nem azonos  
diszciplínák, de mégis igen szoros egységben vannak egymással, hiszen

Magyarország célba ér



kiindulópontjuk azonos: az emberi *lét*. Az az antropológia tehát, amely az emberi lét megértésére törekszik és ezt szigorúan tudományos módon kívánja tenni, nem tekinthet el a metafizikai megállapításoktól.

A mondottakból következhet az ember tételszerű, előzetes meghatározása. Kérdő lény, nyitottság a lét egésze iránt, a tulajdonképpeni lét iránt, vagyis sorsát viselő szellem.

A „Mi az ember?” kérdésnek az ember egészére (mindenestül) kell kérdeznie, s nem pusztán az ember egy meghatározott faji tulajdonságára, de nem is az ember fogalmára kell kérdeznie. Mivel minden kérdés magában foglal a kérdezttről és a kérdezőről (különösen akkor, ha e kettő azonos) már valamiféle előzetes tudást, a „Mi az ember?” kérdés is magában foglalja az ember előzetes, nem reflektált ismeretét. Az emberről való előzetes tudás (élmény) lényeges tartalma, hogy az ember léténél fogva történelmi lény. Ha tehát az emberre mint egészre kérdezzük, s ha ehhez az „egészhez” a történelmi sorsa (éppen úgy az egyéni, amint a közösségi) is lényegileg hozzátartozik, akkor az ember önmegértésének és önértelmezésének szükségképpen történelminek kell lennie. Az ember önértelmezett léte ugyanis a történelemben megvalósult létező léte. Amikor tehát az emberre mint „egészre” kérdezzük, szükségképpen tekintetbe kell vennünk az önmegértett létének történelmi struktúráját.



## 2. A FIOLZÓFIAI ANTROPOLÓGIA PROBLÉMAFELVETÉSE (TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS)

Nem tévedünk nagyot, ha azt állítjuk, hogy az emberrel egy idős az antropológia. Természetesen ebben az állításban igen tág értelemben használjuk az antropológia kifejezést, nevezetesen az ember alapvető önértelmezését, önreflexió révén tőle különböző élőlényektől való elhatárolódását értjük. Ugyanakkor átéli tőlük való függőségét, mivel létfenntartásához nélkülözhetetlenek. De nem csak az élőlényekkel van így, hanem mindazon dolgok egészével, amelyek világát alkotják. S ebből a világból, amellyel azonosnak és amelytől különbözőnek tapasztalja önmagát, értelmezi saját emberi létezését. A világkép változásával az emberről alkotott kép is módosul.

Ha megnézzük az ókori mitológiákat, akkor három dolog szembeötlő: az istenek, a világ és az ember keletkezéséről beszélnek. A teogónia az istenek születését, a kozmogónia a világ keletkezését, az antropogónia az ember megjelenését írja le. Ez a hármasság két sajátosságot mindenképpen kifejez: az emberi létezés nem érhető istenek és a világ nélkül, másrészt korábbi történés az oka az ember létezésbeli állapotának. Ez utóbbit nevezzük etiológiának. Az alábbi két hosszú idézet (a Szentírás Teremtés könyve és Platón Protagóraszsa) ezt szemlélteti. Alapos elolvasásuk után kiderül a kettő közötti különbség, noha mindkettő megírásuk idejétől korábbi történésre utal vissza.

A protagóraszsi mítosz érdekes elbeszéléssel és képekkel jeleníti meg az okot, amely szemléletesen megvilágítja az világ és benne az ember létezését, s persze a célja az, hogy tudatossá tegye. A múltból értelmezi a jelent. Ezt mitológiai etiológiának nevezzük.

Az első idézetünk, azaz a Teremtés könyvében leírt ember teremtése már nem értelmezhető mitológiai etiológiának. Egyrészt ezért, mert a múltba történő visszautalás valóságos, tárgyilag lehetséges következtetés, másrészt a jelenből következtet a múltra mint okra, és ebből értelmezi jelent mint következményt. Vagyis a világ és az ember jelenlegi állapotából halad a történeti okhoz, amelynek mint eredetnek a megismerésével egyetlen perspektívában szemléli a valódi okot és annak következményt. Ezt történeti etiológiának nevezzük.

---

### **Idézet:**

Biblia, Teremtés könyve

*1,26-30: Isten újra szólt: „Teremtsünk embert képmásunkra, magunkhoz hasonlónak. Ők uralkodjanak a tenger halai, az ég madarai, a háziállatok, a mezei vadak és az összes csúszómászó fölött, amely a földön mozog.” 27 Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinak és nőnek teremtette őket. 28 Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: „Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá, Uralkodjatok a tenger halai, az ég madarai és minden állat fölött, amely a földön mozog.” 29 Azután ezt mondta Isten: „Nézzétek, nektek adok minden növényt az egész földön, amely magot terem és minden fát, amely magot rejtő gyümölcsöt érlel, hogy táplálékotok legyen. 30 A mező vadjainak, az ég madarainak s mindennek, ami a földön mozog és lélegzik, minden zöld növényt táplálékul adok.” Úgy is történt.*

*2,7-25: Akkor az Úristen megalkotta az embert a föld porából, és orrába lehelte az élet leheletét. Így lett az ember élőlényé. 8 Az Úristen kertet telepített Édenben, keleten, és oda helyezte az embert, akit teremtett. ... 15 Az Úristen vette az embert, és Éden kertjébe helyezte, hogy művelje és őrizze. 16 Az Úristen parancsot adott az embernek: „A kert minden fájáról ehetsz. 17 De a jó és a rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz” 18 Azután így szólt az Úristen: „Nem jó az embernek egyedül lennie. Alkotok neki segítőtársat, aki hozzá illő.” 19 Az Úristen megteremtette még a földből a mező minden állatát, s az ég minden madarát. Az emberhez vezette őket, hogy lássa, milyen nevet ad nekik. Az lett a nevük, amit az ember adott nekik. 20 Az ember tehát minden állatnak, az ég minden madarának és a mező minden vadjának nevet adott. De a maga számára az ember nem talált segítőtársat, aki hasonló lett volna hozzá. 21 Ezért az Úristen álmod bocsátott az emberre, s mikor elaludt, kivette egyik oldalcsontját, s a helyét hússal töltötte ki. 22 Azután az Úristen az emberből kivett oldalcsontból megalkotta az asszonyt, és az emberhez vezette. 23 Az ember így szólt: „Ez már csont a csontomból és hús a húsemból. Asszony a neve, mivel a férfiből lett.” 24 Ezért a férfi elhagyja apját és anyját, és*

feleségéhez ragaszkodik, s a kettő egy test lesz. 25 Mind az ember, mind az asszony meztelen volt, de nem szégyenkeztek egymás előtt.

Platón, Protagórasz dialógusa, 320 C

Egykor volt idő, amikor ugyan istenek már voltak, de a haladó nem még nem volt. (D) Amikor elérkezett az előre meghatározott idő, hogy megszülessenek, az istenek a föld méhében megformálták őket, földből és tűzből és olyan elemekből, amelyek a tűzzel és a vízzel keverednek. Majd mielőtt napvilágra vezették volna őket, elrendelték Prométheusznak és Epimétheusznek, hogy rendezzenek el és osszanak szét minden képességet, amint illik. Epimétheusz azonban arra kérte Prométheuszt, hogy egyedül oszthassa szét: “Amikor már elosztottam, te csak ellenőrizd. – mondotta. Így fogott hozzá: némelyiknek testi erőt adott gyorsaság nélkül, (E) az erőtlenebbeknek gyorsaságot rendelt. Másokat felfegyverzett, s amelyeknek pedig fegyvertelen természetet adott, fönmaradásuk érdekében valami más képességet eszelt ki. A fegyvertelenek közül azoknak, akiket kicsi testtel látott el, repülést adta menedékiül vagy föld alatti búvóhelyet osztott ki; másokat meg nagyra növesztett, ezzel (321) biztosítva fönmaradásukat. A többi képességet is kiegyenlítve osztotta szét. Ezeket gondosan kieszelte, nehogy valamelyik faj kipusztuljon. Miután egymást-pusztítás elleni védekezésben részesítette őket, kieszelte, hogy az évszakok ellen sűrű szőrzettel és kemény bőrrel ruházza fel őket, hogy egyrészt védelmet gyűjtsen a hideg ellen, másrészt hathatóság legyenek a hőség ellen, és amikor a fekhelyükre húzódnak, az szolgáljon saját és természetes (B) takaróként mindegyiknek. Lábuk védelmére egyeseknek patát, másoknak meg táplálékot kemény és vér nélküli bőrt adott. Majd más és más eszelt ki számukra, egyiküknek a föld füveit, másikuknak a fák gyümölcseit, ismét másoknak gyökereket. De vannak olyanok is akiknek más állatok húsát adta táplálékul. Egyeseknek kevés utódot, másoknak meg, akiket az előbbieket pusztítanak, sok utódot, így biztosítva a faj túlélését. Minthogy Epimétheusz nem volt túlságosan bölcs, (C) azon kapta magát, hogy minden képességet már kiosztott az értelemnélküli élőlényeknek, noha az emberi nem még csupasz volt, és nem tudott mit kezdeni vele. Tanácstalansága közepette jön Prométheusz, hogy megszemlélje az elosztást; ámde látja, hogy a többi élőlénynek jól elrendezetten mindene megvan, de az ember csupasz, se saruja, se takarója, se fegyvere. Már közelget az elrendelt nap, amikor az embernek is föl kell jönnie a földből a fényre. Prométheusz is tanácstalan volt, hogy mit is találhatna ki (D) az emberi nem fönmaradása érdekében. Ellopta hát Héphaisztosztól és Athénétől a mesterségbeli tudást a tűzzel együtt – tűz nélkül ugyanis lehetetlen, hogy megszerezhetővé vagy használhatóvá váljon bárki számára is –, s ily módon ajándékozta meg az embert. Tehát az egyik, a megélhetést biztosító tudása már volt, ellenben a másik, a közösségalkotó még nem volt, mivel az Zeusz tulajdona volt, Prométheusz pedig nem tudott bemenni érte az Akropoliszba, Zeusz házába, meg aztán Zeusz őrei félelmetesek is voltak. De Athéné és Héphaisztosz közös lakába, (E) ahol ők ketten mesterkedtek, lopva bement és a tüzet illető mesterségeket Héphaitosztól, a többit meg Athénétől ellopva az emberi nemnek adta azokat. Prométheusznak (322) meg Epimétheusz miatt elkövetett lopásáért – mint

Magyarország célba ér



mondják – bűnhődnie kellett. Mivelhogy az ember isteni részből részesült, ezért először, az istennel való rokonsága miatt, egyedül ő tiszteli az isteneket, s hozzáfogott, hogy istenszobrokat állítson föl. Csakhamar tagolt hangokat és szavakat képzett, mesterségbeli tudással házakat, ruházatot, lábbelit, takarót és a föld terményeinek felhasználását találta fel magának. Így készült fel az életre. Kezdetben még szétszórtan éltek, (B) merthogy nem voltak még városállamok. Az állatok pusztították őket, mivel minden vonatkozásban gyengébbnek bizonyultak azoknál, és az alkotó tudás csupán az élelem megszerzéséhez bizonyult elégségesnek, de az állatok elleni harchoz nem volt elég eredményes, mert még nem rendelkeztek a közösségalkotó képességgel, melynek része a harcolói. Mármost lehetőséget kerestek az egyesülésre, és hogy fönntartsák magukat, városállamokat alkottak. Ám akárhányszor próbálkoztak közösséget alkotni, mindannyiszor igazságtalanságot követtek el egymás ellen, minthogy még nem volt közösségalkotó képességük, s nyomban szétszéledtek és újra csak pusztultak. Így Zeusz (C) is aggódni kezdett, nehogy kipusztuljon az emberi nem. Elküldte ezért Hermészt, hogy szemérmetséget és igazságérzetet vigyen az emberek közé. Hadd legyen a városoknak köteléke és rendje, a hajlamok közvetítője. Hermész ekkor megkérdezte Zeust: “Hogyan részesítsem az embereket az igazságérzetből és a szemérmetségéből? Talán ezeket is így osszam szét: egynek van orvosi mestersége, s ez elég, hogy sok hozzá nem értőt meggyógyítson, s így van ez más mesterségekkel is. Mármost az igazságérzetet és a szemérmetséget is így hozzam létre az emberek között, avagy mindenkinek osszak belőle?” (D) „Mindenkinek, felelte Zeusz, mindannyian részesüljenek belőle. Mert hát hogyan alakulhatnának államok, ha kevesen részesülnek ezekből, mint ahogyan a mesterségekből. Törvényemet is állítsd föl közöttük, hogy aki képtelen részesülni a szemérmetségéből és az igazságérzetből, az, mint az állam betegsége, pusztuljon.”

---

Az eredetmítoszok és az ószövegségi kinyilatkoztatás is kifejezik az emberről való gondolkodást, amely ugyanarra kérdésre, „Mi az ember?”, kereste a választ mint a filozófiai gondolkodás. A filozófiai gondolkodás történetében végig kísér az ember filozófiai problémája, illetve értelmezése. Persze, nem mindig önálló témaként vagy filozófiai tudományágként. De más filozófiai tudományágak részeként mindig szóba kerül, hiszen – miként fentebb láthattunk – éppen az ember a legérdekeltőbb a filozófiai megismerésében, amely megismerésnek nemcsak közvetlen vagy közvetett tárgya, hanem egyúttal és mindig alanya is.

Erre utal Immanuel Kant is a Logika című írásában, aki szerint a filozófia mint tudomány négy alapkérdésre keresi a választ: 1. Mit tudhatok?; 2. Mit kell tennem?; 3. Mit remélhetek?; 4. Mi az ember? A negyedik kérdés nem válaszolható meg az első háromra adott válasz nélkül, de az első három kérdés értelmét a negyedik kérdés adja. Így aztán a filozófia alapkérdései voltaképpen antropológiai kérdések.

Mint a kutatásunk tárgya az ember nem különbözik más tárgyaktól. Kutathatjuk és leírhatjuk annak alapján, ahogyan a külső érzéki megismerésünkkel (empirikusan) megismerjük, úgy vizsgálhatjuk, mint a többi élőlény közül az egyik élőlényt. Megfigyelhetjük viselkedését és annak tipikus mintáit elemezhetjük. Ugyanakkor azonban abban különbözik megismerésünk minden más tárgyától, mivel egyben önmagát is megtapasztalja belülről kiindulva, azaz megtapasztalja, hogy „én”, aki minden megismerésében tud önmagáról, tud arról is, amit tőle különböző. Az ember önmagát nem úgy ismeri meg, mint a sajtót a megismerés külső tárgyként. Az „én” megtapasztalása ugyanis áthatja valamennyi élményét. Az a filozófiai „én” nem „az” ember, nem az emberi test, vagy emberi lélek, mellyel a pszichológia foglalkozik, hanem „metafizikai szubjektum, nem része, hanem határa a világnak”. (Ludwig Wittgenstein) Az „én” megtapasztalása elválaszthatatlan a test megtapasztalásától, önmaga megtapasztalása elválaszthatatlan a másik megtapasztalásától, az öntudattal együtt jár a világtudata. Tehát ennek a kettősségnek köszönhetően az ember mint a megismerés tárgya egyúttal a legközelebbi és legidegenebb, ezért nem egyszerű és közvetlen a válasz a „Mi az ember?” kérdésre. Hogy ez mennyire így van, az kitűnik az alábbi történeti áttekintésünkből.

## 2.1 AZ ÓKORI ANTROPOLÓGIAI PROBLÉMAFELVETÉSE

Magyarország célba ér



### 2.1.1 Az ókori görög gondolkodás emberképe

A korai görög filozófiai gondolkodás a világot rendezett egésznek (makrokozmosznak) tekintette, amelyben megragadható a dolgok lényege és lényegi formái. A létezők univerzuma harmonikusan a létfokokozatoknak megfelelően rendeződnek el: az élettelenről halad felfelé az élőn át a szellemi valóságig, amely isteni rendben az ember központi helyet foglal el. Az ember a kozmosz szerves része, ugyanaz a négy elemek (tűz, levegő, víz, föld) alkotja mint a kozmoszt, ugyanaz a szellemi erő (lélek, logosz) élteti és hatja át mint a kozmoszt. Ezért nevezi Démokritosz (Kr. e. V.sz.) „mikrokozmosznak” az embert, hiszen az emberrel egy magasabb egységben kapcsolódnak össze a lét és az élet fokozatai. Az ember egysége ugyanis magába foglalja az anyagi, az élő és a szellemi valóság egységét. Ennek köszönheti kitüntetett helyét a kozmoszban. De ennek ellenére az ember bipoláris létező: teste révén a változó anyagi világba tartozik, lelke vagy logosza révén viszont a változatlan és örök szellemi világba. Ez utóbbi alkotja az ember lényegét, vagy éppenséggel ez az igazi ember. Ez az isteni rész az emberben. A későbbi gondolkodás történetében ezért az emberről való beszéd elsősorban a lélekről vagy a logoszról szól.

Platón (Kr.e. 427-347) szerint az érzékelhető világ árnyképe az ideák világának. Az ideák az anyagtól függetlenül létező valódi létezők, s ezek nem érzékelhető valóságok, de nem is pusztán valamiféle eszményi vagy elképzelhető valóságok, sőt nem a bennünk lévő fogalmak, hanem érzéki észlelésünktől és elgondolásunktól független érthető valóságok. Az idea változatlan, tökéletes és egy, az anyagi létező változó, tökéletlen és sok. Például az érintő ideája: az egyenes mindig egyetlen pontban érinti a kör kerületét, ezért az érintő ideája tökéletes, változatlan és egy. Ezzel szemben akárhány és akárhogyan érintőt rajzolhatok a homokba, amely érzéki észleléssel megragadható, nem egy pontban érinti a kör kerületét. Platón filozófiai felfogását dualistának nevezzük, mivel a

létezők összességét két egymástól függetlenül létező valóságra vezeti vissza, melyek között csak laza kapcsolatot feltételez. Ennek megfelelő az emberről alkotott emberképe is: az ember az önállóan létező test és az önállóan létező test laza kapcsolata. A testi létezés előtt már önállóan létezik a lélek, ezt a lélek preegzisztenciájának nevezzük. A testben mintegy fogságban létezik a lélek, mely a halálban külön válik a testtől, s azt hátrahagyva visszanyeri eredeti létezését. A lélek ugyanis egyszerű, nem pedig összetett valóság, miként a test, amely a halál után ismét részeire bomlik. A lélek preegzisztenciájából és egyszerű voltából Platón a lélek halhatatlanságára, illetve örökkévalóságára következtet. A lélek anyagtalan, láthatatlan és szellemi valóság, a mozgás és az élet elve. Platón az emberi lélek három képességét különbözteti meg (ez a platóni trikotómia), melyet a lovas fogat példáján szemléletesen bemutat be (Thimaiosz című dialógusában, 69-70): a kocsit két ló húzza, az egyik ló a becsvágy (az ideák felé húzza a kocsit), a másik ló az érzéki vágy (másik irányba, az érzéki élvezet irányba vonja a kocsit). A lélek harmadik képessége, az ész tartja egyensúlyban bakon ülő kocsisként a lovakat, s a boldogság felé vezeti fogatot. A boldogság az ember erkölcsi cselekvésének a célja, melyet az ember nem érhet el földi létében. Az erényes élet a lélek megtisztulása anyagi, testi kötődésétől, és hasonulás Istenhez. Csakis a halál után, azaz a testtől való elválása után értheti el e tökéletes boldogságok.

Platón Theaitetos dialógusban kifejti, hogy az embernek ebből a világból fel kell emelkednie (menekülnie=*phyge*) az igazi lét szférájába. Ez a világból való menekülés a *homoiosis* előfeltétele. Az embernek az a rendeltetése és kötelessége, hogy a Jóhoz hasonlónak váljon, vagyis az isteni valósághoz hasonuljon. A *homoiosis* tehát nem az emberben már meglévő sajátosság, hanem mindig megújuló felszólítás, melyet az ember az értelem (ész) segítségével teljesíthet, s így elnyeri Isten barátságát. Platón dualista emberképe nagy hatással volt az őt követő filozófiai és teológiai antropológiákra.

Az ókor másik nagy gondolkodója, Arisztotelész (Kr.e. 384-322) más úton jár mint Platón. Elutasítja a platóni dualizmust: ember nem két, egymástól

Magyarország célba ér



független valóság laza összetettsége, hanem két, egymástól függetlenül nem létező metafizikai elvek, az értelmes forma (lélek) és az első anyag egysége. Az ember lényegi egységének megragadására törekszik. A lélek a test formája, ami testet érthetővé teszi, és ami által az ember tud önmagáról. Az emberi lélek értelmes megvalósultság, ezért rendelkezik szellemi belátással és öntudattal. Arisztotelész is úgy látja, hogy az ember magába foglalja az élővilág képességeit is, a lélek vegetatív, azaz növényi szintű (de állatokban és a emberben is meglévő) képessége az anyagcsere, növekedés és a faj reprodukálása (szaporodás); a másik képessége a érzéki képesség: érzéki észlelés, vágyakozó törekvés és a helyváltató mozgás, amely az állatokban és az emberben található. De csakis az ember sajátja az ész és az akarat, amely értelem képessége. Ez a kifejezetten emberi képesség tevékenysége nem szorul az anyagra, az ember szellemi képessége. Ezért beszélnek a filozófiatörténészek Arisztotelészi trikotómiáról, amely nem a lélek három képességére vonatkozik, mint Platónnál, hanem az egész ember három összetevőjére: test, lélek (a vegetatív és érző) és a ész. Arisztotelész az ember más lényegi dimenzióit is tárgyalja. Habár már korábban más filozófusok is felismerték, hogy az ember létfenntartásában és az emberi lét beteljesítésében rá van szorulva embertársaira, tőle származik az ember mint természetétől fogva *társas lény* (dzóon politikon) megfogalmazása. Az emberi élet célja a boldogság elérése, melyet az erkölcsös élettel lehet elérni. Ez a legsajátosabb emberi tevékenység, melynek eredményeként az emberi képességek egymással összhangban, harmonikusan bontakoznak ki. Az arisztotelészi erényben is lényegi szerepet játszik az ész: az erkölcsös élet normája az értelmes emberi természet, azaz a helyes ész, s ebből következően az erény az észnek megfelelő lelki alkat. Arisztotelész antropológiájának egyes belátásait az ókori keresztény teológia horizontjában továbbgondolják, de különösen a középkori skolasztikus antropológiára hatott.

A görög filozófiai gondolkodás fent bemutatott két nagy rendszeralkotóján kívül röviden ki kell térnünk a korai görög szellem történelemszemléletére, amelyet azonban később már nem tekinthetünk általánosan jellemzőnek. A

Magyarország célba ér





ciklikus idő és sors szemléletről van szó. Az „örök visszatérés” mítosza szerint állandó váltakozással követi egymást a nappal és éjszaka, élet és halál, a kezdet visszatérése végnél.

A történelem eseményeit szükségszerűség vezérli, s nincs helye történelmi döntések szabadságának. Ez a sorsba vetett görög hit szerint mindent szükségszerűséggel és kikerülhetetlenül történik egy előre meghatározott és megváltozhatatlan rend szerint (moira). Ennek mind az istenek, mind az emberek alá vannak vetve. Ez nem csak a görög tragédiák alapmotívuma (lásd pl. Antigoné), hanem annak is, amit a görög filozófia az egyetemes és szükségképpen valóságáról tanít. A szükségszerűség alkotja mind a világ történéseinek, mind az emberi létezés horizontját. Így a világon belüli történésnek, az emberi létezésnek és cselekvésnek nincs eredeti és sajátos értelme, hiszen mindent kikerülhetetlenül előre meghatároz a szükségszerűség. Ettől a vak és személytelen hatalmasságtól nem remélheti, hogy üdvösséget hozzon számára és értelmet kölcsönözzön az egyén életének. Itt húzódik a legmélyebb ellentét a görög és keresztény önértelmezése között. A keresztény szabadon áll az élő, személyes és szabad Isten előtt, aki a szeretet, s ez adja létezésének, döntésének és cselekedeteinek értelmét. Azért is hangsúlyoznunk kell ezt a különbséget, mert a keresztény gondolkodóknál számos görög filozófiai elemet találunk, s ez könnyen megtéveszthet bennünket.

A görög filozófia megfogalmazza az ember nagyságát, a sztoikus filozófiai hagyomány is dicsőítette az embert, mert úgy vélte, hogy az élőlények közül egyedül csak az embernek van olyan logosza, amely arra képesíti, hogy ismeretei és átfogó ítéletei révén különbözzék az állatoktól; s ugyancsak antropocentrikusan szemlélte a kozmoszt: Khryszipposz felfogása szerint a világ istenekből, emberekből és dolgokból álló képződmény, amely az emberért lett. Hasonlóképpen értelmezik az egyenes testtartás célját is, például Cicero: “A természet először is fölemelte őket a földről, magassá és egyenessé tette őket, hogy az eget szemlélve, fel tudják fogni, kik is az istenek. Az emberek ugyanis nem azért sarjadtak ki a földből, hogy pusztán ott lakjanak és éljenek, hanem

mintegy szemléljék az égi dolgokat, amelyeknek a látványa egyetlen más élőlényt sem illet meg.”

**Magyarország célba ér**



## 2.1.2 Az ókori keresztény gondolkodás emberképe

Az ószövetségi és újszövetségi kinyilatkoztatás nem a görög gondolkodás formájában és tartalmában tanít az emberről. Üdvösséget hirdet a történelemben élő konkrét embernek. A kinyilatkoztatáson alapuló keresztény hitből fakadóan szabad és személyes történelemben szemléli az embert, Isten és ember kapcsolatának történelmeként, amely szabad történelem az ember üdvösségére irányul. A világ és benne az ember eredete sem valamiféle mellékterméke az istenek foglalatosságának, nem valamiféle rossz hatalmasság ármánykodásának eredménye, vagy éppen kérlelhetetlen sors hozta létre, de nem is örök anyagból keletkezett, vagy metafizikai szükségszerűséggel bontakozott ki a létteljességéből. A világ a szabad Isten teremtő tette, és az ember az ő képére és hasonlatosságára teremtette. Isten Fia emberré lett az emberek között, hogy személyes találkozással és velük való közösségben megvalósuljon Isten szabad önkinyilatkoztatása, hogy a szeretetből fakadó és szabad megváltása révén üdvösséget hozzon az embernek. A keresztény hit újat jelent a görög gondolkodással szemben, amennyiben egyrészt az ember egy szabad Isten kizárólagos (mivel csakis neki köszönheti létét) teremtménye, másrészt ezzel a személyes Istennel személyes kapcsolata lehet a történelemben.

A kinyilatkoztatás tehát az új emberképet nem kifejezetten és rendszerezve, a teológusok várt a feladat, hogy a hit horizontjában kifejtsék a kinyilatkoztatott tartalmat.

Az ószövetségi Teremtés könyve első fejezetének exegézise az ember teremtésben elfoglalt különleges helyét hangsúlyozza. A teremtményi világ az emberért lett teremtve. Noha az ember a teremtményi világba tartozik és osztozik teremtmények sorsában, hiszen anyagi és testi valóság, mégis "királyi" alkatánál fogva kiemelkedik közülük, Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve. Lactantius megfogalmazásában: "Amidőn tehát úgy döntött Isten, hogy valamennyi élőlény közül egyedül az embert alkotja meg éginek" és "egyedül az

ember van megáldva értelemmel, egyenes termettel és Atyaistenéhez hasonló és közös tekintettel”. Egyenes tartása isteni természetét fejezi ki, és Isten szemlélésének feltétele.

Nüsszai Szent Gergely a teremtés két ontológiai területét, a tisztán szellemi és érzéki világot az emberben kapcsolja össze. Benne egységet alkot a *kosmos noetos* és a *kosmos aisthetos* között. A két létszint ontológiai feszültsége nem oldódik fel teljesen, az ember közbülső ontológiai helyet foglal el. Az ember a test és a lélek keveréke (*migma*), az ember és helye a világban isteni üdvrend harmóniájaként jelenik. A mikrokozmosz és a makrokozmosz harmóniájaként. Az ember azonban nem pusztán a teremtés két szintjét foglalja magába, hanem a teremtésen kívüli, tisztán szellemi teremtőből is részesedik, mivel annak képe.

Az ember istenképisége nem csak központi jelentőségű Gergely antropológiájában, hanem még Isten megismerésének antropológiai és teológiai feltételei is, mivel Krisztus megváltó tette helyre állítja a bűnbeeséssel „megsérült” képiséget. Ezzel a fogalommal rokon értelmű a *homioiosis*-szal. Az ember természetében nem különböztet meg egy ontológiai és egy természetfeletti adottságot, hanem az ember eredeti állapota és tökéletessége hasonló módon a *homioiosis theou*-ban rejlik. Az Istenhez való hasonlóság magában foglalja azt, ami a teremtés révén az ember, és ez két dologból áll: a szellem élete (nousz, logosz) és Isten kegyelmi hatása. Az embernek a bűnbeesés előtt az angyalokkal azonos létmódja volt. Az animális élet ugyanis az embernek csak a bűnbeesés után lett megteremtve. Az ész és gondolkodó képesség azonban megkülönbözteti a többi élőlényektől: növényektől, melyek csak életük van érzékelés képessége nélkül, és az állatoktól, melyek ugyan képesek az érzéki észlelésre és benyomások befogadására, de alogák (logosz, azaz értelem nélküliek). Az ember mindezekkel rendelkezik, ezért lett utoljára megalkotva. De nem az alkotja valójában emberi létét, amiben másokkal közös, hanem az, hogy Isten képmása és hasonló Istenhez. Gergely egyébként nem ismeri az ember kegyelmen és bűnön kívüli állapotát.

Gergely csakis az emberre vonatkoztatja az *eikon*-t. Az ember érdemelte ki egyedül az összes teremtmények közül, hogy Isten képének nevezhető legyen. Abban viszont egyetért a görög filozófiával, hogy az ember értelme – de nem csak ez – az a valami, ami az istenképiséget hordozza. A logosz vagy nousz csak egyik eleme az istenképiségnek, ezért ez a fogalom sokkal mélyebb és átfogja mindazt a természetfeletti adományt, amiket csakis az ember kapott Istentől. Az ember teljes értelemben Isten képe. Gergely számára eikón és homoiószisz Theou nem jelent mást, mint a kegyelem révén részesedést Isten létéből.

Gergely pozitívan értelmezi az ember test-lélek egységét és a teremtett világot, amely Isten alkotása. Ezért nem választja el mereven egymástól az ember testi és szellemi valóságát, az érzéki és a szellemi megismerést. Az érzéki megismerés az először adott, és az érzéki megismeréssel szemben az értelmi megismerés nem egészen más független ismeretforrás, mivel az érzéki megismerésre támaszkodik. Minden észlelhető tárgy az ember számára az első találkozás a realitással, és ez vezeti tovább a gondolkodást az intelligibilis valóság érzékfeletti területére. Ugyanakkor az érzéki észlelés minden megismerés kezdete. A világmindenséget érzéki észleléssel ragadjuk meg, és az érzékek enegeiája révén a természetfeletti feltevéséhez vezet. A teremtményi világból az érzéki észleléssel ismerhető meg annak Teremtője. A mindenható Bölcsesség működése révén megpillantható a teremtményi világban. Természetünk szerint az érzéki észlelés a feltétele annak, hogy a lélek felemelkedjen a láthatatlan megismerésére. Gergely a Zsoltár kommentárjában a Istenhez hasonuláshoz útnak három fázisát különbözteti meg: 1. elfordulás a rossztól (*katharsis*), 2. törekvés a magasabb, isteni valóságra (*apatheia*), 3. hasonulás Istenhez (*homoiosis*). Figyelemre méltó, hogy a fokok között nincs egy végső állapot. Gergely értelmezésében nem is érhető el egy végső állapot, mivel az ember eredeti állapota nem más, mint állandó hasonulás Isten jóságához. Hiszen Isten végtelensége lényegéhez tartozik, s nem pedig az ember megismerő képessége számára végtelen. Ez a végtelen hasonulás azonban nem misztikus ekstázis, Gergely semmiképpen sem hagyja el a megismerés területét,

hanem sokkal inkább egyre mélyebb megismeréshez vezet a hasonulás. Míg nem az ember ismét Isten közelében él, mint a bűnbeesés előtt.

Az ókeresztény kor antropológiájának másik nagy alakja Szent Ágoston (354-430). Ő sem a kozmosz felől értelmezi az embert. A kinyilatkoztatás emberképe helyett inkább a platonista-manicheista embert hirdeti, amellyel nagy hatást gyakorolt (még ma is) a keresztény antropológiára. Tagadhatatlan ugyan, hogy Ágoston a test és a lélek egységének tekinti az ember, de a lélek túlhangsúlyozásával a platonista antropológiai dualizmushoz áll közel. A lelket tartja a voltaképpeni embernek, s a mindenséget, még a világot is, a lélekre vonatkoztatja. Keresztény hite alapján ugyan nem vetheti el testet mint Isten teremtését, de nem tud megbékélni vele, legszívesebben mellőzné. Az ember eszes lélek, amely használatba veszi a halandó és anyagi testet. A lélek viszont anyagtalan és szellemi valóság, amely nem azonosítható tevékenységeivel vagy tevékenységeinek összességével, hanem birtokolja és irányítja azokat. A lélek nemcsak szellemi szubsztancia, hanem halhatatlan is. De nem preegzisztens, vagyis miként Platón vélte, nem öröktől fogva létezett testben való létezés előtt, hanem a lélek is Isten teremtése. A lélek halhatatlanságát azzal támasztja alá, hogy a lélek természeténél fogva törekszik a feltétlen igazságra, amely örök és változatlan, s részesedik annak változatlanságából. Ezenkívül az ember boldogságvágya is a lélek halhatatlanságára utal.

---

#### **Idézet:**

*„Meggérdezek ugyanis minden embert: inkább akarnak-e az igazságon, mint a hamisságon örülni? Nem haboznak a felelet körül: inkább az igazság örömét akarják. Mint ahogyan nem haboznak a másik válasszal sem: a boldogság öröme vágyakoznak. A boldog élet pedig: igazságon való örvendezés. Ez azonban a benned való öröm, ki az Igazság vagy. 'Az Úr az én világosságom és öröm üdvössége: Istenem.'(Zsolt 26,1)...Szeretik ugyanis az igazságot, mert nem akarják megcsalásukat. És midőn a boldog életet szeretik, nem egyéb ez, mint az igazság öröme, bizonytal szeretik az igazságot is. Nem szeretnék azonban, ha nem volna valami ismeretük róla emlékezetükben.” (Szent*

Ágoston, Vallomások, ford. Városi István, Gondolat, Budapest 1982. 10, 23, 33.)  
”

---

Az ember Isten teremtése. Az első ember testét észcsírákként ültette az ugyancsak általa teremtett anyagba. Az anyagban kibontakozó észcsíra eredménye a test, amely akkor lesz emberré, amikor egyesül a lélekkel, melyet ugyancsak Isten teremtett. Az első ember lelkében csíraszerűen bele lett teremtve valamennyi utód lelke. Az utódok lelkét nem közvetlenül teremti Isten, hanem a nemzéssel testtel együtt a szülők hozzák létre.

---

#### **Fogalommeghatározás**

Manicheizmus.

Szubsztancia.

---

Az ókeresztény kor nagy szellemi erőfeszítésekkel, viharos szentháromsági és krisztológiai vitákkal tisztázta azokat az alapfogalmakat, amelyekkel leírhatóvá és kifejezhetővé vált a keresztény hit szentháromsági és krisztológiai misztériuma. Ennek mintegy „hozadékanak” köszönhetjük személy fogalmunkat, amely a modern antropológiák központi fogalma. Továbbá ugyancsak a keresztény belátás következtében a lélek képessége is már nem csak az ész, hanem az akarat, szabadság és szeretet.

---

#### **Fogalommeghatározás**

Személy.

---

## 2.2 A KÖZÉPKORI ANTROPOLÓGIAI PROBLÉMAFELVETÉSE

A középkor keresztény gondolkodásában két felfogás különül el, attól függően, hogy melyik emberi képességet tekintik elsődlegesnek. Az egyik Ágostont nyomán az ember legmagasabb képességének az akaratot tekintik, amely a szeretetben teljeseedik be. Ezt az ágostoni tradíciót volt az uralkodó a kora középkorban. A nagy skolasztikában Bonaventura (+1274) újította fel, és vált a ferences iskola irányzatává. A másik Arisztotelész nyomdokain haladt. Ezt az irány Aquinói Szent Tamás (+1274) és domonkos iskola képviselte. Az embert sajátosan kitűnő, legmagasabb képességnek az ész (intellectus) tartották, a szabadság és a szeretet ennek csak természetszerű következménye.

A középkori keresztény gondolkodás azzal haladja meg a platonista dualizmust, hogy az anyagot nem tekintik öröknek, eleve adott és jóval ellentétes isteni princípiumnak, hanem a kinyilatkoztatás alapján Isten teremtésének tartotta. A másik lényegi ütköző pont volt a test és lélek kapcsolata. Az ágostoni vonal a platóni és újplatonikus irányt követte, nevezetesen a test és lélek két külön realitás, illetve szubsztancia, melyet egymással nem szubsztanciális egységben vannak, hanem kölcsönhatásuk hozza létre egységüket. Ezzel szemben Szent Tamás az arisztotelészi felfogást képviseli, miszerint a test és a lélek nem két külön szubsztancia, hanem két belső és lényegi alkotó elv. A lélek ugyanis a test formája, s így szubsztanciális egységet alkotva jelentik az egy és egész embert.

Ebből következően Szent Tamásnál nem a lélek az ember: „A test nélkül hiányzik a lélek természet szerinti tökéletessége”. (Summa theologiae, 1,II q. 4a.5) A lélek természete szerint a test formája, vagyis nem lehet más, mint ami beteljesülése és tökéletessége végett egyesül a testtel, és azzal oly szoros kapcsolatot, hogy a halál után – amikor a lélek elválik a testtől – természetének nem megfelelő állapotba kerül, de megőrzi hajlamát a testtel való egyesülésre. De az anyag sem önmagában fennálló valóság, hanem csakis a lélekkel együtt



ember. A halál után a lélek helyére egy alacsonyabb forma kerül a testbe. Az ember eredetét Tamás sajátosan értelmezi, egyrészt hajlott a fixista kreacionista (azaz Isten minden létező fajt változatlan formában megteremtett) felfogás felé, másrészt rokonszenvezett az ágostoni észcsíra tanítással. Az előbbit az emberre vonatkoztatta, azaz az első ember testét és lelkét Isten közvetlenül teremtette. Amivel nem is annyira fixista teremtést akart hangsúlyozni, hanem inkább ezzel azt akarta volna kifejezni, hogy az ember méltóságában meghalad minden más teremtményt, és az ember megjelenésével a természet felülmúlta önmagát. Az észcsírákkal kapcsolatban pedig elfogadta, hogy az alacsonyabb élőlények az alacsonyabból fejlődtek ki.

De térjünk vissza az ember lelkének tárgyalásához, mivel annak szellemi sajátosságban rejlik az, ami az embert emberré teszi a többi élőlény között. A lélek természetét nem lehet önmagában megragadni, hanem csakis tevékenységéből lehet arra következtetni. Tárgyasító megismerésében tökéletesen visszatér (ehhez lásd az alábbi idézetet) lényegéhez, illetve önmagához. Ez az öntudat tárja fel a lélek valóságát: szellem, közvetlen jelenléte önmagánál és nyitottság a lét teljességére. A lélek szellemi képessége az ész, amely lehetővé teszi az lélek számára az éntudatot (nem pszichológiai értelemben véve), az érthető összefüggések belátását és a nyitottságát a lét teljességére. Az ember a szellemi lélek betöltheti a vegetatív (táplálkozás, növekedés, szaporodás) és szenzitív (külső érzék, belső érzék: képzelőerő, emlékezet) funkciókat egységesítő központi forma. Az állatok szenzitív központi formájának nincs szellemi képessége.

Az ember létezéséhez hozzátartozik, miként a többi valóságnál, a test anyagi volta, amely körülhatárol és elhatárol, s ezzel az emberi létezés egyedi esetévé teszi a konkrét embert. Az egyed azt jelenti, hogy a faj példányai tetszés szerint megismételhetők. Az ember azonban nem csak egyed, hanem Isten és az angyalokhoz hasonlóan személy (substantia individua naturae intellectualis). A személy nem az általános esete, hanem megismételhetetlen, közölhetetlen és egyetlen.

---

**Idézet:**

(Tökéletes visszatérés – *reditio completa*): „...a legtökéletesebb létezők, mint amilyenek a szellemi természetű szubsztanciák, tökéletes visszatérésében térnek vissza lényegükhöz. Azzal ugyanis, hogy megismernek valami önmagukon kívülre helyezett dolgot, valamiképpen önmagukon kívülre hatolnak. Amennyiben azonban tudnak arról is, hogy megismernek, már kezdenek visszatérni önmagukhoz, mivel az ismereti tevékenység közvetítő a megismerő és a megismert között. Ez a visszatérés pedig azáltal teljesedik be, hogy megismerik saját lényegüket.” (De veritate, q.1 a.9)

„...különbség van az egybeterelő gondolkodás, az elkülönítő ismeret és a belátás között. Az elkülönítő ismeret a dolgok megismerése a más dolgoktól való különbözősége alapján. Az egybeterelő gondolkodás a dolog részeinek és sajátosságainak együtt-szemlélése: ezért ezt mintegy egybeterelésnek nevezzük. A belátás pedig nem jelent mást, mint a szellem egyszerű behatárolását abba, ami számára érthető valóságként van jelen. Azt állítom tehát, hogy a lélek nem mindig tud Istenről és önmagáról egybeterelő gondolkodással és elkülönítő ismerettel, mert ebben az esetben minden ember természetesen ismerné lelkének teljes természetét, amire nagyon szorgos kutatással is aligha jut el. Az ilyen ismerethez ugyanis nem elegendő a dolog akármilyen jelenléte, hanem tárgyként kell jelen lennie, és a megismerő tárgyiasító irányulása is szükségeltetik. Minthogy azonban a belátás behatolást jelent, ami nem más, mint az érthető valóság bármilyen jelenléte a szellem számára, a lélek mindig tud önmagáról és Istenről, és ezt az ismeretet valamiféle határozatlan szeretet is követi.” (1 Sententiarum d. 3 q. 4 a. 5)

---

### 2.3 AZ ÚJKORI ANTROPOLÓGIAI PROBLÉMAFELVETÉSE

Az újkor gondolkodását a szubjektumhoz fordulás jellemzi. Az embert már nem a lét egészéből értelmezik, már nem az objektív létrend közepében áll, miként az ókorban és az újkorban, hanem a szubjektum megismerési világának közepén. A gondolkodás középpontja maga a szubjektum.

Az újkori antropológia jellegzetessége a lélek és a test, a szellem és az anyag szétválasztása. S ezzel az ember egysége is kérdésessé vált. Az ember

Magyarország célba ér



lényegének értelmezése két irányba haladt, attól függően, hogy a két princípium (szellem és anyag) közül melyiket tekintették alapvetőbbnek. Az egyik irány kizárólag a szellemi valóságként közelíti meg az ember lényegét. Ez az úgynevezett racionalizmus, amely az ember lényegét a gondolkodó szubjektumra vezeti vissza. A gondolkodó szubjektumon az „autonóm ész” érti. Később az „autonóm ész” az „abszolút ész” lesz az idealizmusban, mely szerint az egész valóság nem más, mint a szellem mozgása és szellemi történés. A másik irány a természettudományok hatására csakis az objektíve és tudományosan megragadható tekinthető valóságnak, s ennek megfelelően az embert empirikus (érzéki tapasztalással megragadható) és materiális valóságnak tekinti. Tehát nem az ember szellemi valóságára, hanem a testi, anyagi valóságára vezeti vissza a voltaképpeni embert. A filozófiai gondolkodás történetében ez vezet a materializmushoz. A francia felvilágosodás materialista mechanizmus elveit az minden organikus életre kiterjeszti, így az emberre is. Gépként értelmezi az embert. Ez a szemlélet mindmáig tovább él, ha másban nem is, az orvosbiológiában, a mesterséges intelligencia kutatásában, illetve robotkísérletekben.

Az alábbi idézettel a francia felvilágosodás (szenzualista=érzéki észlelésből eredő) felfogását kívánjuk szemléltetni, amely számos mai felfogásunkban és tudományos szemléletünkben továbbra is hat:

---

**Idézet:**

*„... elképzelünk egy szobrot, amelyik belsőleg úgy van szervezve, mint mi, ám lelke híján van mindenfajta ideának. Föltételezzük továbbá, hogy teljesen márvány borította külseje minden érzékszervének használatát lehetetlenné teszi számára, és fönntartottuk magunknak annyi szabadságot, hogy tetszésünk szerint nyithassuk meg érzékeit a különböző benyomásoknak, amelyek iránt fogékonyak.*

*Úgy gondoltuk, a szaglással kell kezdenünk, mert valamennyi érzékünk közül ez látszik legkevésbé hozzájárulni az emberi elme ismereteihez. A többit később tettük vizsgálatunk tárgyává, és miután külön-külön és együttesen szemügyre vettük őket, láttuk, mint válik a szobor olyan állattá, amely képes gondosodni léte fönntartásáról.*

---

*Az elv, amely képességeinek fejlődését megszabja, egyszerű; maguk az érzetek foglalják magukban: mivelhogy valamennyi érzet szükségképpen kellemes vagy kellemetlen, a szobornak érdeke, hogy a kellemeseket élvezze, a kellemetlenek elől pedig kitérjen. Meg fogunk győződni róla, hogy ez az érdek elegendő az értelem és az akarat működéseinek kialakulásához. Az ítélet, a gondolkodás, a vágyak, a szenvedélyek stb. nem egyebek, mint maga az érzet, mely különféle módokon átalakul.” (Étienne Bonnot de Condillac, *Értekezés az érzetekről*, Helikon, Budapest 1976. 11-12.)*

---

### **Fogalom meghatározás**

*Szubjektum.* Szó szerinti értelme az alapul szolgáló, s rokonértelmű a szubsztanciával. Ontológiai értelemben egy „hordozó” valóságot jelent, s mint ilyen, egy vonatkozást fejez ki. Az általa hordozott valóság függ tőle, hiszen a szubjektumtól nyeri létmeghatározását, és ezt igen tág értelemben formának nevezzük.

Az újkorban a szubjektum jelentése az aktusok központja és hordozója. Itt a szubjektum az (intencionalis) aktus céljaként az objektumhoz viszonyul. A szubjektum az ént jelenti, amennyiben megismerésével, törekvésével és akaratával egy tárgyra irányul.

*Szubjektív.* Tágabb filozófiai értelemben szubjektívnek nevezzük mindazt, ami a szubjektumra vonatkozik, szemben azzal, ami az objektumra vonatkozik. Szűkebb és fontosabb filozófiai értelemben az, ami nem tárgyban, hanem az, ami a szubjektumban megalapozott; ami a szubjektum sajátossága és a szubjektum által feltételezett.

*Objektív.* Mindaz, ami az objektummal kapcsolatos, azaz ami a tárgyat megilleti, és ami egy tárgyban van jelen, szemben szubjektívval (ami a szubjektumban van jelen). Az objektív azt jelenti, ami a tárgy által nyer meghatározást, és a tárgyban van megalapozva.

*Abszolút.* Az, ami független, mással valós vonatkozás nélküli, s ami nem függ valamely feltételtől, ezért feltétlennek is fordíthatjuk. S minthogy mástól nem függ és mással nincs vonatkozásban, ezért magánvaló. Létét tekintve azt nevezzük abszolútnak, amit egyrészt a lét magánvalóan illet meg, másrészt az a lét, amely egyáltalán nem szorul másra. (Az ember tehát nem nevezhető „abszolút”-nak, mivel az emberi lét feltételez más létezését. Például szülőket, más személyeket.)

---

## 2.4 ANTROPOLÓGIAI FORDULAT

*Materializmus.* 18. és 19. században bontakozott ki és radikálisan átformálta korábbi századok emberképét. A fordulat abban áll, hogy az ember lényegét nem a többi élőlény fölé helyező értelmi lélekben (szellemben) látta és írta le, hanem az ember éppoly anyagi dolog, mint a többi anyagi dolog. Az emberi létezés és az emberi tudat csakis és kizárólag anyagi valóságából értelmezhető.

Auguste Comte (1798-1857) – pozitivizmus.

Karl Marx (1818-1883) – marxizmus

*Evolucionizmus.*

Ch. Darwin (1809-1882)

Keresztény szintézise: Pierre Teilhard de Charden (1881-1955)

*Egzisztencializmus.*

Sören Kierkegaard (1813-1855)

Freidrich Nietzsche (1844-1900)

Martin Heidegger (1889-1976)

Karl Jaspers (1883-1968)

*Perszonalizmus.* Nem kapunk helyes képet, ha az ember viszonyrendszeréből kiragadva szemléljük, s ha az ember világban él, akkor

Magyarország célba ér



világával együtt kell szem előtt tartani. Az ember mint személy elsődleges világa viszont a személyes világ. Ennek kettős oka van. Az egyik az, hogy ő maga személy, melynek jellemzői: megismételhetetlen egyszeriség, valamint szabadságába, önmagáról való döntésébe és önmaga iránti felelősségébe van állítva.

Gabriel Marcel (1889-1972)

Martin Buber

### 3. „A FILOZÓFIAI” ANTROPOLÓGIA ÉS A TRANZSCENDENTÁLIS KÉRDÉSFELTEVÉS

#### 3.1 AZ „ANTROPOLÓGIA” FOGALMA

##### 3.1.1 Az „antropológia” szó eredete

Az „antropológia” szó eredetét homály fedi. Ismereteink szerint a szóösszetétel Arisztotelésznél jelenik meg először, mégpedig negatív értelemben. Az *anthrópologosz* olyan ember, aki szeret beszélni, bőbeszédű, fecsegő. Ámde ez a szóhasználat nem vált általánossá a későbbi századokban. Csak a Kr. u. 4. század végén találkozunk a kifejezés igei alakjával Didümosz, a Vak *De trinitate* (Szentháromságról) című művében, amelyet 381 és 392 között írt. Didümosz azonban nem arisztotelészi értelemben használja ezt a szóösszetételt, s nem is főnévként. Az „*anthrópogéthenta*” azt jelenti nála, hogy a magasabb léttartományba tartozó létező az emberi nyelvben inadekvát módon jelenik meg az embernek, mégpedig úgy, hogy az meg is érthesse. Nevezetesen a felfoghatatlan Isten leginkább példabeszédekben válik felfoghatóvá az ember számára. Tehát az „emberi módon beszélni” látni hagy valamit – itt a fölfoghatatlan Istent – az embernek, és a *párbeszéd* (nem monológ!) során az egyik beszélő megláttat magából, valamit a másikkal.

---

**Fogalom meghatározás:**

Transzcendentális. A transzcendentális kifejezés a legáltalánosabb értelemben és elsősorban azt jelenti, ami a transzcendensre vonatkozik, vagyis arra, ami mindent meghalad és mindenén túl van. S így jelentése függ a transzcendencia jelentéseitől.

A transzcendenseknek logikai értelemben azokat a kijelentéseket nevezzük, amelyek kivétel nélkül állíthatók és érvényesek minden egyes létezőről, akár hogyan létezzék is, valóságosan vagy lehetőségileg, materiálisan vagy szellemileg és virtuálisan. Például a lét, az egység. Ezeket a kijelentéseket metafizikaiak is, mivel az ember akkor is állítja őket, persze nem kifejezetten és artikuláltan, ha éppenséggel kétségbe vonja vagy tagadja azokat.

Azt a kérdező és megismerési módot nevezzük transzcendentálisnak, hogy „egy kijelentés metafizikai (apodiktikus) szükségszerűségét és tartalmát ... úgy ismerjük meg, hogy bebizonyítjuk, az ilyen kijelentés tagadása önmagát cáfolja meg.” Az ember a lét előzetes megsejtésében fogja fel a dolgokat, minden megismerése a lét nem tudatos, bennfoglalt (implicit) ismeretén alapul, amely valamiféle tudást tartalmaz Istenről, szellemről. Persze ez a tudás nem tematizálható, nem fejezhető ki, éppen a kifejezhető tudás lehetőségi feltétele. Az emberi szellemnek ezt a transzcendens irányultsága az alapja a személynek és a vallási tapasztalatnak. Lásd alább részletesebben!

---

### 3.1.2 Az „antropológia” logosza

A szóösszetétel második tagjának az elemzése azonban közelebből megvilágítja az antropológia voltaképpeni értelmét. A *logosz* elsősorban olyan beszéd, amely kifejez valamit. Az értelmes szó, a beszéd és a nyilvánvalóvá tétel, abban az értelemben, hogy összeszámolva jelenvalóvá teszi és kozmoszá rendezi a létezőket. Kimondja és megérteti az emberi létet a kozmoszban, de egyúttal maga ez a jelenvalóvá tétel, a lét kimondása és megértése. A *logosz* jelentése magában foglalja mind a *legein* jelentését: számolni, olvasni, kimondani, kifejezni valamit, mind a *legomenon* jelentését: a kimondottat, a kifejezettet, s azt, ahogyan kimondatott és kifejeztetett. A létező létének megértése és kimondása, azaz gondolkodás és beszéd, de a logossal bíró létező megértett és kimondott léte is. „A logosz láttat valamit, nevezetesen azt, amiről a



beszéd folyik, mégpedig a beszélő (médiüm), illetve az egymással beszélők számára.

Másrészt azonban a *logosz* a létezők létének és a gondolkodásnak közös feltétele: ugyanaz a *logosz* konstituálja a létező létét és a gondolkodást, sőt magát a létet is; az általános és isteni *logosz*, amely mindennek mértéke; kozmoszt irányító törvény, amely logikussá teszi a világot és folyamatait. Ebből a *logoszból* fejlődött ki külső hatásra, mint világteremtő nagyság és isteni hüposztázis, a „*másod isten*”. De nemcsak világot irányító törvény, hanem az emberi *logosz* létmegértésének is lehetőségi feltétele, s egyben az emberi életet és cselekvést irányító norma. „A *logosz* irányítja illendően s folyton élteti az embereket. Az embernek értelme (*logiszmosza*) és isteni *logosza* (*theiosz logosza*) van, az emberi *logosz* az isteniből eredt” – mondja Epikharmosz. Ha tehát a *logosz* nem más, mint olyan beszéd, amely megjeleníti, kinyilvánítja, vagy inkább látni hagyja azt, amit szóhoz enged jutni, s amiről szó van, akkor az antropológia olyan beszéd, amely látni hagyja az embert önmagának. Tehát az ember önmaga látni engedése önmaga által önmagának. Ez azt jelenti, hogy antropológia tárgya nemcsak a látni hagyott tartalom, hanem a „láttatás” módja is, amely az ember történelme során különféle; azaz az antropológiának nemcsak az emberi önértelmezés tartalmával kell foglalkoznia, hanem ennek az önértelmezésnek a történetileg különféle formáival is.

### 3.1.3 Az antropológia mint önálló tudomány

Az emberi gondolkodás történetében mindig valamiképpen szóba került az ember. De az antropológia mint önálló tudományág az újkori gondolkodás „találmánya”. Ebben az antropológiában szorosan összekapcsolódott a

Magyarország célba ér



morálfilozófiai kutatásokkal, mivel az ember meghatározásának problémája kiszorult a metafizika és az experimentális természettudomány köréből. Descartes radikális dualizmusa, amely az embert mint egységes létezőt – metafizikai előfeltevés alapján – *res cogitans* (gondolkodó valóság, azaz szellemi) és *res extensa* (kiterjedt valóság, azaz anyagi) áthidalhatatlan kettőségére szakította szét, végzetesen meghatározta az emberi lét kutatásának kettőségét. A következő századokban a tapasztalati pszichológia és az etika mellett az antropológia figyelme az ember testi jelenségeinek, valamint a 16. századi felfedezések révén megismert kultúrák kutatására irányult. Az antropológia egyrészt pszichológia és etika, másrészt fiziológia és etnológia, illetve kulturális antropológia. Az antropológia fejlődésében oly kiemelkedő szerepet játszó Kant is pragmatikus és fiziológiai antropológiát különböztet meg. A 19. században azonban az antropológia mellett, amely elsősorban az emberről szerzett pszichológiai, anatómiai és zoológiai ismeretek rendszerezése, megjelenik az etnológia mint az egyes népek eredetével, elterjedésével és leírásával (etnográfiaival) foglalkozó tudomány. Ebben az értelemben a francia és angol nyelvterületen ma is elsősorban kulturális antropológiát, etnológiát és prehisztorikát értenek az antropológia alatt.

## 3.2 A „FILOZÓFIAI” ANTROPOLÓGIA

### 3.2.1 Különböző antropológiák

Mivel az antropológia (a fentiek szerint) olyan beszéd, amely az embert *láttatja önmagának*, s e láttatás részpontok szerint is történhetik és történik is, például az embert csak mint testi, társadalmi vagy az állattól különböző lényt közvetíti önmagának, ezért lehetséges az egyetlen antropológián belül több szaktudományos diszciplína megkülönböztetése és elkülönítése. Az egyes antropológiai szaktudományok első tekintetre tárgyukban nem különböznek, hiszen mindegyikük az embert vizsgálja, ámde szoros értelemben vett tárgyuk szerint igen: az ember egy részszempont szerint kiválasztott sajátosságát, jellegzetességét helyezik előtérbe, s ennek alapján vizsgálják és próbálják meghatározni az ember lényegét. S ez a korlátozott érdeklődésük módszerük különbözőségét is meghatározza. A modern antropológia ma már szociál-antropológiáról, kulturális antropológiáról és biológiai, sőt kibernetikai antropológiáról is beszél. A természettudományok és a szellemtudományok sokoldalú érdeklődése és sokirányú megközelítése, hogy az ember mivoltát meghatározza, egy emberkép kialakítása felé halad.

---

#### **Fogalom meghatározás:**

A „*filozófiai antropológia*” kifejezést és egy ilyen antropológia „szükségességét általában M. SCHELERnek tulajdonítják, de LINNÉ *philosophia botanica* című munkája nyomán már J.G. HERDER sürgette a filozófiai antropológia felállítását, amely általános földrajzi áttekintést és rendszerező elveket nyújtana az ember tanulmányozásához.

*„Mégis miben különbözik a filozófiai antropológia más antropológiáktól, például az orvosi vagy a biológiai antropológiától? Az embert vizsgálhatjuk anatómiai, fiziológiai, biológiai és pszichológiai szempontok szerint. Még ha azonban az ember valamennyi aspektusát összefoglalnánk is, akkor sem maga az ember állana előttünk. Az ember ugyanis nem egyszerűen anatómiailag preparált csontváz vagy fiziológiailag működő organizmus, de az sem, amit a különféle pszichológiai irányzatok vizsgálnak rajta. A filozófiai antropológia az egyetlen olyan kísérlet – s ebben különbözik valamennyi más*

Magyarország célba ér



*antropológiától -, amely az embert a maga ember mivoltában egészként ragadja meg. A filozófiát ugyanis mindenkor az Egész foglalkoztatja, hiszen nem résztudomány.”(Karl Löwith)*

*Kibernetikai antropológia.* Ez a tudomány az ember gondolkodását és magatartását információs struktúrák hatására vezeti vissza. Sőt, ma már filozófia vizsgálódás tárgyát alkotja az ember cselekvése ún. kibervilágban. (Lásd alább Cassirernél)

---

Az az igény, hogy önmagunkról egységes képet alkothassuk – hiszen ez magától értődő, ha az ember részszempontok szerint kifejtett önértelmezésében nem ismerheti föl magát mint egészet –, egyre közelíti egymáshoz a különböző antropológiai szaktudományokat és módszereiket.

De alapjában véve ezek a partikuláris antropológiák – még ha az egész horizontjából is – mégiscsak bizonyos szemszögből közelítik meg tárgyukat, az embert, mégpedig úgy, hogy az *egészet* egyes részeire bontják, majd ismét felépítik, s ezért az is előfordulhat, hogy nem azt építik föl, amiben *az ember* lakik. Mindazonáltal megengedhető módon próbálják megérteni, levezetni az embert szétválasztható és elkülönítetten elemezhető sajátságaiból, s ily módon jelentenek ki valamit az egész emberről, illetve arról, ami az emberhez mint egységes létezőhöz hozzátartozik. Ezeket a regionáris (partikuláris) antropológiákat azonban – valljuk be, az autoritív beállítottságú filozófiát és teológiát sem kivéve – nem pusztán az a cél vezérli, hogy az embert mint embert megismerjék, hanem „az a titkos vágy is vezérli, hogy ne csak megismerjék az embert, ne csak összerakják gondolati feldarabolás által, hanem ezáltal valóságosan is uralkodjanak rajta. Jogos a regionális antropológiák szándéka, hogy az egész embert magyarázzák. Mert az ember világon belüli, azaz tapasztalható valóságból eredeztethető lény. S valamely világon belüli, részleges valóságokból való függése mindig az osztatlan és egész embert érinti. Ezért antropológiák a partikuláris antropológiák.” (Karl Rahner)

---

**Idézet:**

*„A szociológus nagyon is sajátos, önmagának és a módszereinek megfelelő antropológiát fog kidolgozni, de csak ha valamennyire is értelmes, nem fogja azt mondani, hogy a biológiai antropológia, a viselkedési minták antropológiája stb. eleve értelmetlen. Sőt, talán még fel is használja ezeket az antropológiákat. De éppen ezzel el is ismeri, hogy az ő partikuláris antropológiáján kívül még más antropológiák is vannak. És mindegyiknek sajátosak, meghatározottak módszerei, amelyek legalábbis ideiglenesen és bizonyos végső fenntartásokkal elfogadhatók. Mégis mindegyik az egész emberről akar kijelenteni valamit, s mivel egységes lénynek tekinti, nem mondhat le eleve arról, hogy kijelentéseket tegyen mindarról, ami az emberhez mint egységes lényhez hozzátartozik. Ezek az antropológiák tehát mind egyes adatokból próbálják megmagyarázni az embert úgy, hogy először lerombolják és elemeire bontják az egészet, majd pedig ismét fölépítik az egye adatokból. És ehhez joga is van minden egyes regionális antropológiának.” (Karl Rahner, *A hit alapjai*, Budapest 1983. 44.)*

---

### 3.2.2 A filozófiai antropológia

Amikor antropológiáról beszélünk vagy éppen műveljük, már két lényeges dolgot feltételezünk. Az egyik, hogy van olyan tudomány, amely ember megismerésére törekszik; a másik, hogy az megismerhető valamikképpen, vagyis nemcsak önismeretre tesz szert, hanem szigorú módszerességgel kutat önismeretek után, ugyanilyen szigorúan rendszerezi azokat. A megismerés azonban legsajátosabb emberi cselekvés. Csakis az embernek van tudománya (rendszeres tudása) Istenről, világról és a világban előforduló létezőkről, s mindenekelőtt önmagáról. Ha a tudományt legsajátosabb emberi cselekvésként fogjuk föl, akkor minden tudományelméleti kérdés egyben antropológiai vonatkozású kérdés is. Az antropológia (legáltalánosabb meghatározásban) az emberrel mint emberrel foglalkozó tudomány, s mint ilyen tudománynak tárgya az emberi cselekvés is. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a tudományelméletet mint önálló diszciplínát az antropológia alá akarnók rendelni, hanem csak a

tudományelmélet lényegének antropológiai föltételét hangsúlyozzuk. Röviden: ha az antropológia mint tudomány mibenlétét óhajtjuk megállapítani, akkor már antropológiát művelünk.

Ha az antropológia az embert mint önmagában és önmagáért létezőt kívánja megérteni, akkor filozófiai kell lennie, mert a filozófia az a tudomány, „amely a létezőt mint létezőt vizsgálja és vele együtt mindazt, ami a létező önmagában. Ez a tudomány azonban egyetlen úgymond részleteket vizsgáló tudománnyal sem azonos, mivel egyetlen ilyen tudomány sem általában vizsgálja a létezőt mint létezőt, hanem valamely részét elhatárolja és csak ezt a járulékos tulajdonságot vizsgálja.” (Arisztotelész) Az úgynevezett *klasszikus*, voltaképpeni *filozófiai antropológia*, amely különösen M. Scheler, H. Plessner és A. Gehlen munkásságához fűződik, filozófiai jelzője feltehetően arra utal, hogy filozófiai szempontból (tehát nem a partikuláris antropológiák rész-szemponjtjai szerint) vizsgálja az embert, vagyis emberi létezés teljességére irányuló reflexió és az emberi létezés önértelmezése.

### 3.2.3 Max Scheler antropológiája

Max Scheler filozófiai antropológiai gondolatainak megformálását nagy mértékben befolyásolta Husserl fenomenológiája és a pszichológiában az instrospekciót felváltó magatartás kutatás, különösen Uexküll összehasonlító magatartáskutatása. A husserli univerzális fenomenológiai reflexió alapjellegzetessége a tárgyiasítás, Schelernél ezzel szemben sem az aktusok, sem az aktusok alanyai nem tárgyiasíthatók, s így érthető, ha a scheleri fenomenológiában központi helyet foglal el a személy, amely az aktusok egységének föltétele az *egy* tudatban. Az élőlény meghatározásánál azt a tényt is figyelembe kell venni – a dolgok objektív *lényeg-fenomenális* sajátosságai

mellett –, hogy az élőlény nem pusztán tárgy a külső megfigyelő számára, hanem önmagáért-való-lét és önmagát megillető léttel rendelkezik. A pszichikai lét legalsóbb foka objektíve, kifelé élőlénynek, ám szubjektíve, vagyis befelé léleknek mutatkozik. Az élők világa egybeesik a biopszichikai világgal, amelynek közös felépítéséből kitûnik az ember különállása. Az ember lényege a növény- és állatvilághoz való viszonyában, valamint metafizikai különállásában érthetõ meg. Habár az emberben is megtalálhatók a pszichikai világ lényegfokozatai: az érzõerõ (Gefühlsdrang), az ösztön, az asszociatív emlékezet és a praktikus intelligencia. M. Scheler az elevennek, azaz az élõnek nevezett dolognak „érezõerõt” tulajdonít, amely a lelki fejlõdés elsõ foka. Az „érezõerõben” még egységben van az „érzés” és „ . Az ember mégsem érthetõ mindezekbõl. Fel kell venni egy lényegében ezekkel homlokegyenest ellentétes princípiumot, amely az ember különállását elégségesen magyarázza. Ez az princípium a szellem.

---

**Idézet:**

„De mis is ez a 'szellem', ez az új és oly jelentõs elv? Kevés olyan szó van, amely körül oly sok lenne a ködösítés, mint e körül, melynek használata során igen kevesen gondolnak valami határozottra. Ha a szellemfogalom csúcsára annak különleges tudásfunkcióját állítjuk, azt a fajta tudást, amelyhez csak õ juttat, akkor legyen a szellemi lény pszichofizikai szervezettsége bármilyen is, alapmeghatározottsága nem más, mint az organikustól való egzisztenciális eloldódása, szabadsága, nem is annyira neki magának, mint inkább létcentrumának leválaszthatósága pályájáról, a rá nehezedeõ nyomásról, az organikustól való függésrõl, az 'élettrõl' és mindenrõl, ami az élethez tartozik tehát a saját ösztönszerû 'intelligenciájáról' is. (Max Scheler, *Az ember helye a kozmoszban*, Bp. 1995. 45.o.)

---

A szellem véges létszférákon belül abban az aktuscentrumban manifesztálódik, amelyet személynek nevezünk. A szellemi lény alapmeghatározottsága nem a leválaszthatatlansága az organizmustól, az

Magyarország célba ér



ösztönös intelligenciájától, hanem épp ellenkezőleg, képes ellenállni minden *életnek*, s többé már nem kötött ösztöneihez, hanem független környezetétől. Mivel nyitott a világ iránt, világa van, s egyben nemet mondhat az organikusra. Nemcsak környezeti adottságait tárgyiasíthatja szelleme révén, hanem testét és pszichéjét is. A szellem maga azonban tárgyiasíthatatlan a maga tiszta aktualitásában, létét csakis aktusának szabad végrehajtásában bírja. Az embert, miközben ösztönimpulzusait aszketikusan elnyomja és megtagadja, a semmibe hullástól csakis a szellem óvja meg, amely maga ugyan tiszta formájában *hatalom* és *tevékenység* nélküli, de éppen az ösztönelfojtásból, az aszkézisből és egyidejű szublimációból ered tevékenysége. A szellem mint az étellel szembenálló princípium kívülről adódik az evolutív fejlődésben, s mint ilyen csakis Istenre vezethető vissza.

Úgy tűnhetik, mintha a kozmoszból értelmezné Scheler az embert, de éppen ellenkezőleg. Az ember, aki az élet aszkétája és örök „Faust”, ellenáll a kozmosznak, „tárgyává” teszi, s amikor megborzongva visszatekint rá „most-itt-így-létéből”, a semmibe pillant.

#### 3.2.4 Helmut Plessner antropológiája

Helmut Plessner fölrója mind a szellemtudománynak, mind a természettudománynak egyoldalúságukat – elégtelen hermeneutikájuk miatt, s dualisztikus különállásukat. Nem kétséges számára, hogy „egyedül az ember egzisztenciájában megnyilvánuló lényegformákról szóló tan szolgálhat szubsztrátumot és eszközt egy általános hermeneutikához”. (Helmut Plessner, *Stufen des Organischen und der Mensch*, Leipzig 1928. 28.) Ez a hermenutika nem más, mint a filozófiai antropológia, amely az ember és az emberrel „lényegkorrelációban” lévő rétegek filozófiájának alapján gondolható ki. A



középpontban természetesen az ember áll, de „nem mint a tudomány tárgya, s nem mint tudatának szubjektuma, hanem életének objektuma és szubjektuma”: önmaga tárgya és centruma. E filozófiai antropológia eszköze pedig a fenomenológiai leírás. Ebben a „leírásban” különböző szintű organikus határok jelennek meg a fizikai és pszichikai valóság kettős aspektusában. A kettős aspektus kiegyenlítődése két módon lehetséges: nyitott (növény) és zárt (állat) formában, amely lényegstrukturális különbség a növény és az állat között. Az állat a növényvel szemben pozicionális középpontból kiindulva és benne él, de nem mint középpont. Centrikus pozíciójában az abszolút itt-mostra vonatkoztatva tengeti életét, mert az állati organizmus behatárolja, s az individuum előtt rejtve marad saját léte. A nyitott forma egy magasabb pozicionális fokra emelkedik, de az organizáció zárt formája megmarad ezen a fokon, mivel ennek az „élő dolognak” pozicionális momentumában nincs olyan pontja, ahonnan kiindulva felemelkedhetne egy következő pontra. Az „élő dolog” azonban „az állati test reflexív ösztönrendszerét a reflexivitás elve szerint organizálja s az élőlényvel az kerül vonatkozásba, ami az állati fokon alkotta az életet”. Ez az „élő dolog” önmaga és élményei között húzódnak szakadékon innen és túl van, testhez és lélekhez kötve, de ugyanakkor sehol sincs, *hely*-telen. Az ember – hiszen már róla van szó – mögött becsapódva az ajtó, bent ragad s kint reked. Egzisztenciájának középpontjában áll, tudja és átéli azt, ezért azon túl van. Az ember egyesíti a nyitott és zárt pozicionális fokokat, centrumán kívül van, ugyanakkor centrumát nem tudja áttörni, ezért helyzete (vagy helyesebben: *hely*-telensége) excentrikus. Az excentricitás az ember karakterisztikus formája, mely azt fejezi ki, hogy ez a létező frontálisan szembeáll környezetével. Bár énként az élő rendszer teljesen visszafordul önmagához, de „már többé nem az itt-mostban áll, hanem a mögött, önmaga mögött, nincs helye s a semmiben áll”. Lélekként és testként e szférák pszicho-fizikailag semleges egységében él, de ez az egység nem az ellentéteket harmadik szféra. Azt az individuumot, amelynek pozicionálisan e hármasság – test és lélek s ezek egysége – karakterizálja létét,

Plessner személynek nevezi: észlelésének, cselekedeteinek és iniciatíváinak szubjektuma. Ezért az excentrikus pozícióért, mely beleállítja a világba, s ugyanakkor énként és személyként belsőleg ragadja meg saját valóságát, s lehetővé teszi, hogy a léttel érintkezzék, nagy árat kell fizetnie: „egzisztenciája a semmibe van beleállítva”.

Filozófiai antropológiájában Plessner tudatosan kerüli a szellem metafizikai fogalmát. Antropológiájának központi fogalma az *excentrikus pozíció*, amely igen szemléletesen írja le az én szerkezetét s az ember praxisát, de már kevésbé vállalkozhat annak értelmezésére, hogy mi az a hajtóerő, amely az evolutív fejlődésben egyáltalán lehetővé teszi, hogy az embert megelőző organikus formákból kifejlődjön egy olyan „élő dolog”, amely „állat és angyal között áll, egy köztes lény”, „állatiságát maga mögött hagyott állat”.

### 3.2.5 Arnold Gehlen antropológiája

Arnold Gehlen nem az isteni valóság, s nem is az állat vagy a kozmosz felől, hanem magából emberből kísérli meg értelmezni az embert, elvetve azt az előfeltevést, hogy az ember önmagából nem érthető meg. Nem szükséges tehát az emberről rajta kívüli fogalmakkal beszélni ahhoz, hogy megértsük, csak lankadatlanul kell kérdeznünk: mit jelent az embernek az önértelmezése iránti szükséglet? Gehlen előítéletnek bélyegzi Scheler fejlődési fokok sémáját, mivel csak fokozati különbséget állít az ember és az állat között. Csupán a kívülről becitált „szellem” fogalom biztosítja az ember és az állat minőségi különbözőségét, az ember lényegét. „Egzakt biológiai módon gondolkodva azonban” – mondja Gehlen – „az ember képében a természet teljesen egyszeri, sehol másutt meg nem ismert projektuma áll előttünk.” Az ember „kialakulatlan”, meghatározott lény, akinek önmagáról alkotott képe segítségével

valamivé tennie kell magát, ezért lét-érdeke, hogy értelmezze, vagyis elérje önmagát önmagához viszonyítva, mert úgy van megalkotva, hogy pusztá létének létfeladata előtt áll. Ez az egyedülálló és hiány-lény nélkülöz minden állati feltételt létezéséhez. Az állat életképességét ösztönstruktúrája, morfológiai specializáltsága és organikus funkciók biztosítják egy lehatárolt (zárt) környezetben. Ezzel szemben az ember „nyitva áll a világ felé”, ezért az antropobiológiai kérdéscsoport kizárólag arra kérdez, hogy melyek az emberi egzisztencia feltételei, voltaképpen melyek azok az eszközök, amelyek segítségével az ember egyáltalán egzisztálhat. Az „ingerek túláradásában” és a „késztetések állandó túltengésében” (ösztönfelesleg) az embert nem igazítja el az állatokra jellemző ösztön-minta s morfológiai specializáltság, kizárólag cselekvésével pótolhatja hiányát s tehermentesítheti magát az ösztönfelesleg alól: „egzisztenciális feltételeinek fogyatékoságát a tulajdon tevékenysége révén létfenntartásának lehetőségeivé kell átváltoztatnia.” Az ember biológiai szükséglete tehát, hogy cselekvésével világot alkosson magának, alkalmas életteret, az állatok környezetével szemben emberi világot teremtsen: a kultúrát, mely az ember „második természete”. A kultúra biológiai előfeltétele az ember ösztönfeleslege és „szervi primitívsége”. Ilyenformán a filozófiai antropológia megelégedhetik az ember életfeltételeinek leírásával – biológiai előfeltételekből értelmezve a praxist. Az emberi gyakorlat pazarló „melléktermékeivel” csupán mellékesen foglalkozik, amennyiben a „hiánylény” életfeltételeihez ezek biológiai szükségszerűséggel elengedhetetlenek. Az emberi

---

**Idézet:**

*„... van egy – az első megközelítésben mondjuk így: antropobiológiai – szemléletmód, mely az ember sajátos testi felépítését képes együtt tekinteni nagyon komplex és bonyolult „belső világával”, és ezt az összefüggést specifikus alapfogalmak (kategóriák) segítségével képes legalább közelítőleg megragadni is, bár a testi és lelki közvetlen nexusába alighanem sohasem nyerhetünk betekintést.” (Arnold Gehlen, Az ember természet és helye a világban, ford. Kis János. Budapest: Gondolat 1976. 16.*

*„Az akarás tehát irányítás funkció, vagy más szóval: a (legszélesebb értelemben vett) „mozgások” irányított, képzeletben előre vetített végrehajtása, tehát, maga az ember, mint ősjelenség. Az „akarás” egy specializálatlan, meghatározatlan, tehermentesített, egy önmaga számára tematikus lény cselekvéseinek struktúrája, ... szenzomotoros szféra sajátos (emberi) struktúrája.” Arnold Gehlen, i.m. 527.*

---

cselekvés sajátosságainak funkcionális értelmezésekor úgy találjuk, hogy továbbra is nyugtalanító marad a kérdés, hogy az embernek szellemi megnyilvánulásai is vannak, amelyek minden további nélkül nem redukálhatók a biológiára, s az ember sorsszerű szerencsétlensége, hogy nem maradt állat.

### 3.2.6 Az ember mint „animal symbolicum” (Ernst Cassirer)

Cassirer abból indul ki, hogy a „Mi az ember?” kérdés megválaszolásához, azaz az ember lényegének meghatározásához a kulcs a szimbólum. Az ember anatómiai struktúrájának megfelelően „észlelési hálóval” és „tevékenységi vagy reakció hálóval” rendelkezik, és csak e kettő összjátékában élhet, melyet „szimbólumrendszer” (vagy szimbólumháló) közvetít. Az állatokkal ellentétben az ember nem azonnali organikusan közvetlen reakciókkal válaszol az észleletre, hanem késleltetve. Gondolatfolyamatok szakítják meg a spontán reakciókat. Ezek a gondolatfolyamatok nyelvi formában, képekben, szimbólumokban és rítusokban meghatározottan jelennek meg. Az ember mint „animal symbolicum” szimbólumokat hoz létre, formát és struktúrát ad a dolgoknak. Így aztán az embernek alig van dolga a dolgokkal, azok helyett inkább önmagával, saját alkotásaival van dolga. Ez a mesterséges közeg van közte és a valóság között.

Ernst Cassirer a szimbolikus absztrakció vagy emlékezet teóriájával előfutára lett a mesterséges intelligencia (MI) 20. század negyvenes éveitől

Magyarország célba ér



kifejlődő kibernetika elméleteinek. Serkentőleg hatott az emberi emlékezet elektronikus változatának kidolgozására irányuló kutatásokra, azzal a belátásával ugyanis, hogy az emberi egyed szimbolikusan megragadó emlékezetének teljesítménye nem csak a múltban megtapasztalt élmény megismétlése, hanem az emberi emlékezet megismétli és a fantáziája segítségével kibővíti azt. Ez a lendület még ma is tart, hiszen korábban nem remélt mennyiségű információt tárolhatunk és lehívhatunk az egyre kisebbé váló számítógépes tárolókról, ezek teljesítménye még igen messze van az emberi emlékezet kapacitásától.

### 3.2.7 Hermeneutikai antropológia (Charles Taylor)

Charles Taylor „önmagát értelmező állatként” (self-interpreting animal) határozza meg az embert, s azt állítja, hogy a biológiai vagy fizikai redukción alapuló tudományokkal szemben – amelyek ugyancsak az emberi cselekvést akarják leírni természeti modellek segítségével – az emberrel foglalkozó tudományoknak hermeneutikaiaknak kell lenniük, amelyek az individuum szubjektív értelmezéseit, ahogyan az egyes emberek élik életüket, és ahogyan cselekszenek törekednek fogalmilag és elméletileg megragadni. (Charles Taylor, *Human agency and language, Philosophical Papers I.*, Cambridge: University Press 1999.)

Az ember ugyanis olyan élőlény, amely értelmezve mennyiségi értékeket alkot, s olyan jelentős dolgokat alkot, amelyek korábban nem voltak vagy az emberi élet szempontjából nem volt értelmük, s amelyeket az egyes emberek élete számára értelmessé tehet. Önmagát és a világot értelmezi, s ezzel kvalitatív értékeléseket eszközöl. Az emberi szubjektumok önmagukról alkotott képek, elképzelések, eszmék alapján értelmezik saját életüket. Ezek az önmagukról alkotott képek, önmagukról alkotott elképzelések és modellek nem csak vágyait,

céljait és életterveit határozzák meg, hanem sokkal mélyebben hatnak, az egyének konkrét érzéseit és emócióit. Ezért az ember esetében nem beszélhetünk tiszta érzésekről és emóciókról, hanem csakis mindig értelmezett érzésekről és emóciókról. Ezek már nem a természeti világból származnak, hanem az ember az akarata alá vonja és ő alkotja ezeket. A „Self-interpreting animals”-ban öt tézisben foglalja össze az „önmagát értelmező állat” antropológiáját:

1. „sajátosan emberi emóciók magukban foglalják azt, hogy jelentőséget tulajdonítanak nekik;
2. az emócióknak ezek a jelentőségük a szubjektumtól függnék;
3. szubjektum-függő érzéseink az alapja annak, hogy megértjük, mit jelent embernek lenni;
4. ezek az érzések az artikulációk révén konstituálódnak, amennyiben ezeket az artikulációkat elfogadjuk;
5. ezek az artikulációk, melyeket interpretációnak gondolhatunk, a nyelvre vannak utalva.”

### 3.3 TRANZSCENDENTÁLIS KÉRDÉSFELTEVÉS

#### 3.3.1 Transzcendentális kérdésfeltevés

Márpedig az ember nem „maradt” állat, sok egyéb mellett abban különbözik tőle, hogy tud önmagáról és szabadon viszonyul önmagához. Az ember nem pusztán előfordul a többi létező között, ontikusan kitüntetve egyedül ő tud önmagáról és a létről, bármely megismerésében, tettében és akaratában

**Magyarország célba ér**



nem kifejezetten ugyan, hanem implicite benne foglaltatik ez az eredendő és alapvető ön- és léttudatossága, melynek apriori struktúrája a szubjektum szükségszerűen és lényegileg tiszta nyitottsága mindenre, magára a létre. Ha az ember eredendően tud önmagáról és a létről nem kifejezett megértésében, s radikálisan filozófiai módon kérdezzük az emberre, akkor „az emberi kérdés végső radikális kiéleződésében önmagával és ezzel ebben a kiéleződésben hatékony előfeltevésekkel szembefordul, ez a tudatosan önmagával szembefordított kérdés: a transzcendentális kérdés, amely nem pusztán feltett kérdés, hanem a kérdezőt és kérdését, s ezzel tulajdonképpen mindent kérdéssé tesz”. Ez a transzcendentális kérdésföltézés, amely előfeltételezi, hogy a megismerés és a cselekvés alanya nem egyszerűen csak egy dolog a többi közül, melyet cselekvése és megismerése tárgyává tehet, azon a sajátos módon kérdez bármire, „hogy a megismerés és a cselekvés lehetőségének a szubjektumban rejlő szükségképpeni föltételére kérdez.”

---

### **Fogalommeghatározás:**

*Ontikus.* Létezõre vonatkozik, pusztán létében tekintve, a szellem által még nem feltárt létező.

*Ontológikus.* Létezõre vonatkozik, a szellem által feltárt, általa átvilágított, s így vele egyé vált létező. A középkori skolasztikus filozófia még azonos értelemben használja az ontikus és az ontológikus fogalmakat.

---

A filozófiai kérdés, ha komolyan veszi magát, az egészre kérdez. Ha az emberre filozófiai módon kérdezzük, s ha az egész eredetéből nem eredeztethető, vagy – az ember esetében – sajátosságainak összességéből nem állítható elő, akkor ez a kérdés transzcendentális visszatérés egy eredeti egységre, mely már valamilyen módon számunkra adva van: az emberi tudat egysége.



### 3.3.2 A transzcendentális és teológiai antropológia (Karl Rahner)

A transzcendentális antropológia nem azonos a teológiai antropológiával, nem cserélhetők föl egymással. Egymást föltételezik. Ez a metafizikainak nevezett antropológia radikális mélységében tekinti azokat az emberi dimenziókat, amelyek azonosak az emberre kérdezés teológiai dimenzióival. Ez a radikálítás az ember nyitottsága a megragadhatatlan titokra, „amit *Istennek* nevezünk”. Az ember eredendő létismerete és transzcendenciája eredendő és alapvető nyitottsága és irányultsága Istenre. Ha ez a metafizikai antropológia feladatának tekinti, hogy kifejtse az ember létmegértését és irányultságát a megragadhatatlan titokra, akkor „mindig magában foglalja az implicit teológiát”, és fordítva, „az explicit teológia nem valósítható meg implicit antropológia nélkül”. (Nyíri Tamás, *Antropológiai vázlatok*, Budapest 1972. 292.)

A rahneri antropológia nem szigorú értelemben teológiai: Isten Logoszában tárja föl az ember előtt az emberi lényeg „végső struktúráit”, s ilyenformán a teológia tartalmának – teremtésről szóló, vagy krisztológiai, szótérológiai traktátus – egyik témája, a ténylegesen megtörtént kinyilatkoztatás meghallása és e meghallott tartalom kifejtése. Ez a teológiai antropológia előfeltételezi az ember reflektálatlan önmegértését, mivel a történelemben belépett Isten Szavának meghallása egyrészt előfeltételezi az ember alapfelfogását, másrészt pedig szabadon meghallóként igenli; Isten Szavának pedig emberi szóként kell szólnia az emberhez, ha azt akarja, hogy az ember meghallja és megértse, ez úgyszintén föltételezi az ember önmegértését. A teológia tehát föltételez egy olyan „teológiai” antropológiát, melyet Karl Rahner „fundamentális teológiai antropológiának” nevez. Ha ezt a fundamentális teológiai antropológiát metafizikai tudományként művelik, akkor „a metafizika egészét átfogja és mozgásba hozza”. Ha a metafizikai antropológia tisztán filozófiai eszközökkel mutatja föl az embert, aki szabadságában egy lehetséges kinyilatkoztatás Istene előtt áll, akkor ez „fundamentális teológiai” antropológia.

Magyarország célba ér



---

**Idézet:**

*„Amit művelünk, az antropológia, amennyiben az emberről tárgyalunk; „teológiai” antropológia, amennyiben olyan lényként ragadtuk meg az embert, mint akinek a szabad Isten lehetséges üzenetére kell engedelmesen várakoznia szabadon a történelemben; végül pedig „fundamentális teológiai” antropológia, amennyiben ez az önértelmezés, mely az ember lényegi sajátja, előfeltétele annak, hogy egyáltalán képes legyen meghallani a ténylegesen elhangzott teológiát.” (Rahner, Karl, Az Ige hallgatója. Budapest: Gondolat 1991. 182.)*

---

## **II. RÉSZ**

### **EMBER ÉS VILÁGA**

**Magyarország célba ér**



# 1. EMBER ÉS VILÁG

Az első részben rövid történeti áttekintéssel felvázoltuk az ember kérdését a filozófiai gondolkodásban, valamint meghatároztuk a filozófiai antropológia fogalmát, tárgyát és módszerét. A második részben már nem is annyira a „Mi az ember?” kérdéssel foglalkozunk, hanem ezt a kérdést módosítva „Ki az ember?” kérdéssel. Hiszen egyrészt az ember nem „valami”, hanem „valaki”, nem dologszerűen tárgy a többi tárgy között, hanem mindenkor egyszeri személyes valóság (Emerich Coreth). Másrészt még ha az emberre kérdezés önmagától való bizonyos távolságtartást fejez ki, mégis nem közömbös számomra, rám vonatkozik a kérdés. Még akkor is, ha éppenséggel az ember általános fogalmából, tiszta énből vagy tudatból indulnánk ki. De nem ezt tesszük. Az ember önmaga és világ megtapasztalását írjuk le, s ezzel létezésének alapvonásait tárjuk fel. Ezért a második résznek „Az emberi létezés alapdimenziói” címet is adhattuk volna.

## 1.1 A VILÁG FOGALMA

A világ fogalmának meghatározására vállalkozók nincsenek könnyű helyzetben, mivel a szónak nem csak a mindennapi nyelvhasználatban van gazdag jelentése, hanem még a filozófiai reflexióban is. Az alábbiakban röviden vázoljuk a világ fogalmat kozmológiai, szociológiai és fenomenológiai, valamint virtuális értelemben. Persze, a teljesség igénye nélkül, és fenntartva, hogy más megközelítések is lehetségesek. De antropológiai szempontból az alábbiakat tartjuk fontosnak.

A világ kozmológiai értelemben jelenti a létezők összességét a természetben vagy a kozmoszban. Keresztény értelemben pedig ez a kozmológiai világfogalom a teremtés egészét jelöli, szemben a teremtő Istennel. A világfogalom kozmológiai tartalma elvonatkoztatás eredménye, és az ún. objektív valóságot jelöli. Azért tekinthetjük absztrak fogalomnak, mert mindazt tartalmazza, ami önmagában van, s nem pedig számunkra, s csakis annyiban lesz számunkra való világ, amennyiben beszélünk róla, elgondoljuk vagy megismerjük.

A világ szociológiai értelemben az emberek világát jelenti. Az emberi közösséget, mint társadalmi, politikai és kulturális életteret. Szűk értelemben azt a világot jelöli, amelyben szocializálódunk; ahol megtanulunk járni és viselkedési, illetve cselekvési formákat sajátítani, megtanuljuk anyanyelvünket. Iskola közösséget, ahol megtanulunk írni és olvasni. Tágabb értelemben az egész társadalom, nemzetközösségek, amelyek együttműködése (pl. közös törvények, közös kereskedelem, stb.) meghatározza életterünket. Manapság ez egyre inkább tágul, a globalizációnak és médiumoknak köszönhetően, s már-már a virtuális világ határát súrolja.

A világ fogalmának fenomenológiai jelentése alatt az ember világában lévő konkrét fenomének összességét értjük. Tehát nem a szubjektum és tárgy szemben állása, hanem egy „élet-világ” (Husserl), amelyben a szubjektum és a tárgy összefonódik, ezek kölcsönös feltétele mellett lehetséges a konkrét értelmezési világunk összessége.

A világ virtuális értelemben tulajdonképpen a kibervilág, amelyben az ember dolgokkal és személyekkel elektronikusan közvetített virtuális kapcsolatban áll. S maga az ember is ebben a virtuális térben és időben van, ahol a másik emberrel vagy dologgal találkozik. Például amikor telefonon felhívok

egy ismerősömet, vele nem egy valódi térben beszélgetek, nem a valódi hangját hallom, hanem virtuális térben (persze, ez is létező tér, de csak virtuálisan létező), s így maga a személyes találkozás is virtuális. Ettől bonyolultabbak a médiumok és számítógépes programokkal előállított virtuális valóságok, illetve világ. Ma már egy székben ülve ügyeket intézhetünk különböző városban lévő hivatalokban, meggazdagodhatunk, bevásárolhatunk; egy virtuális világban cselekszünk, megismerünk.

A világ fogalmának fent vázolt jelentését mintegy elővételeztük, megelőzve az ember önmaga és a világ megtapasztalásának leírását. Persze, módszertanilag helyesebben jártunk volna el, ha előbb ezt a tapasztalatot elemezzük, s ebből nyerjük a világ fogalmának jelentését. Nem mulasztjuk el az ember önmaga és a világ megtapasztalásának elemzését sem – nyomban ezután következik, s ez alkalmat ad a világ jelentésének részletesebb és árnyaltabb megfogalmazására.

### 1.1.1 A világ megtapasztalása

Ha az emberi világ egy tapasztalásában feltáruló világ, akkor mindenképpen azzal kell kezdenünk, hogy mit értünk ezen a tapasztaláson. (Figyelem, nem keverendő össze a tapasztattal!) Általában és szűk értelemben az érzéki észlelésen alapuló tapasztalást jelent. Égészen tág értelemben használjuk a tapasztalás fogalmát, amikor a világ megtapasztalásáról beszélünk. A „szellem megtapasztalása” (E. Husserl), amelyben egynek tapasztaljuk meg magunkat a létezők közül a bennünket átfogó és meghaladó valóság-egészben. Amikor egy létezőt nem pusztán érzéki észlelet alapján tapasztalok meg (amely egyébként merő absztrakció lenne), hanem mint az egész valóság része már elgondoltként és megértettként. Tudatos átélés, az adottságok megfontoló megítélése révén áll

össze az emberi tapasztalás egészé. De ez nem elméleti tapasztalás, hanem gyakorlati; cselekvésünk, döntésünk, célkitűzésünk tapasztalása. S mint egész megértésünk horizontját alkotja.

Az ember nem csak úgy van. Önmagunk megtapasztalása során olyan valóságban találjuk magunkat, amelyben dolgok sokasága vesz körül bennünket, amelyekre rá vagyunk utalva, sőt más személyek társaságában élünk, akikre rá vagyunk utalva.

Testünk van, amely élő szervezett, s ennél fogva alá vagyunk vetve fizikai és kémiai törvényszerűségek, amelyeket végső soron nem kerülhetünk meg. Még akkor sem, ha úgy véljük, hogy szabadságunkat és önmegvalósításunkat korlátozzák, s ezért jogunkban áll mindent megtenni azért, hogy ez ne így legyen. Erőfeszítéseinket csakis részleges „siker” koronázhatja – minden kockázatával együtt (környezet katasztrofális átalakítása, éghajlat voltázása). Hiszen az ember testi valóságában nem szakadhat ki abból, amiből ered. Abból a világból, ahol az élet eseményei történnek, ahol biológiai és fiziológiai folyamatok törvényszerűen zajlanak. Abból a világból, amely éppúgy élettere az embernek mint más élőlénynek, s amely felkínálja – ha nem, akkor elveszük – azokat a dolgokat, amik létfenntartásunkhoz szükségesek. Nyersanyagokat, energiaforrásokat, növények termesztésének lehetőségét.

De nem csak ez a tapasztalatunk van önmagunkról és a világról, hanem az anyagi világos kívül még embertársainkra is rá vagyunk utalva. A konkrét ember mint személy egy közösségből ered (például család), melyben felnő. Ettől a közösségtől kapja erkölcsi értékeit, a kultúrát, például hogyan kell megművelni a földet, hogy elfogadható termést hozzon. A korábban idézet Platón Protagórasz-mítosza is világosan kifejezte ezt a tapasztalatot, amikor a közösségalkotó tudásról beszél, ami nélkül az emberi faj nem maradhatott volna fenn. Az embertársak világában bontakozik ki az egyén, éli belső és szellemi életét.

### 1.1.2 Tér-időbeli világ

Tapasztalásunkban a világ elsődlegesen tér-időbeli világgént jelentkezik. Ez az alapvető fenomén, azaz az emberi világ térbeli és időbeli egészként tárul fel. Másként nem is lehet, mivel az egyes dolgokat térbeli kiterjedés egészében, egymáshoz való térbeli viszonyuk rendjében ragadjuk meg, nem pedig önmagában állóan. Ha megismerünk egy eddig nem ismert dolgot (például az univerzumban eddig nem ismert holdat, azt is valamely csillag holdjaként ismerjük meg, s maga a csillag is az univerzum térbeli egészében helyezkedik el), azt világunk térbeli egészében ismerjük meg.

Ugyanez vonatkozik tapasztalati világunk időbeliségére is, mivel az egyes dolgokat a egymásra következő történések rendjében ragadjuk meg.

Tér és idő szemléletük nem csak körülöttünk lévő dolgok közvetlen tapasztalásában jelentkezik, hanem világgépünket is áthatja.

Noha a tapasztalati világunk térbeli és időbeli struktúrája alkotja azt a horizontot, amelyben az ember kibontakozhat, cselekedhet, sőt amelyben érthető, de mégis vannak olyan konkrét dolgok, melyeket bár térbeli és időbeli tapasztalati világunkban ragadunk meg, de maguk nem tér- és időbeli dolgok, például erkölcsi érték. Ezek túlmutatnak tapasztalati világunk tér- és időbeliségén.



### 1.1.3 Személyes és közösségi világ

Tapasztalati világunkban önmagunkat nem csak egy létezőként a többi közül ragadjuk meg, hanem emberként is a többi ember között, személyként is a többi személy mellett. Kétségbe vonhatatlan, hogy csakis más emberekkel való kapcsolatunknak köszönhetően léphetünk be emberi világunkba. A csecsemő szülők vagy más emberek gondozása nélkül nem életképes. Személyes kapcsolat alakul ki a felnőttek tapasztalati világával, amelybe bele „növe” alakítja ki kapcsolatát a világgal és embertársaival. Az egyén személyes kapcsolatban áll a másikkal, az embertársával, vele és más emberekkel együtt él, együtt dolgozik. Személyes kapcsolat alapján a másikba helyezi bizalmát.

Az emberi létezés második lényegi dimenziója tehát az emberi közösség személyes és közösségi világa

### 1.1.4 A nyelv világa

Az emberi létezés harmadik alapjelensége (fenomén) a nyelv. A nyelv közvetítésével tudunk önmagunkról és a világról. A nyelv közvetítésével tudunk arról, amit megragadunk. A nyelv nem csak az érzéki benyomásokat értelmezi (például hogy valami hideg vagy meleg), hanem a világban lévő dolgok megértését is lehetővé teszi. A nyelv révén gondoljuk el és értjük meg a önmagunkat és embertársainkat.

### 1.1.5 A történelem világa

Magyarország célba ér



## 1.2 VILÁG ÉS KÜLVILÁG

A világ és környezet (a német nyelvű Umwelt-et „külvilággal” is fordítják) fogalmakat az ember és az állat összehasonlításából nyerjük. Az ember és az állat alapvető különbsége, hogy az embernek világa van, az állatnak viszont külvilága van, amely a „tökéletesen meghatározott, fajra jellemző és felcserélhetetlen környezete”.

### 1.2.1 Külvilág

Az állatok morfológiai felépítésüknél és ösztön meghatározottságuknál fogva nem észlelik azt az egészet, amely az ember tapasztalási világát alkotja, hanem csak annak egy szeletét. A világból rájuk zúduló ingerek özönét éppen morfológiai felépítésük és ösztön meghatározottságuk alapján szelektálják ezeket, és a szelektált ingerekre fajukra jellemző ösztönös viselkedéssel reagálnak.

A filozófiai antropológiában szokásos példával szemléltetjük. A kullancs egyszerű „külvilága” voltaképpen három érzeke által közvetített „világra” korlátozódik (fény- és melegérzetre, és egyetlen szagminőségre). Ez a három érzék elegendő a kullancs lét- és fajtartásához.

A kullancs nem lát és nem hall. Fény érzéke felfelé sarkalja a főszálon vagy a bokor alsó ágain, s „fent” megkapaszkodik. Vár, illetve ott van. Nem látja és nem hallja a zsákmány közeledtét. De mihelyt egyetlen szagminőségre specializálódott szaglóérzéke jelzi az emlősállatok vajsavát, azonnal lepottyan. Ha célt tévesztett, akkor újra kapaszkodhat vissza fényérzékének jelzéseit követve. Ha viszont telibe talál, akkor melegérzékét követve megkeresi a legmelegebb helyet az állat bőrén (ahol a vér legközelebb van a bőrfelszínhez).

A bőr alá fúrja magát, és életében először és utoljára belakmározik. Majd megtermékenyült petéi földre hullnak, ő pedig elpusztul. (Nyíri Tamás)

A kullancs példájából kitűnik a „külvilág” vagy környezet jelentése. Persze, más állatok környezet gazdagabb, de lényegében a fejlettebb emlősállatok is az emberi tapasztalati világ igen vékony szeletében élnek. S abban is megegyeznek, hogy morfológiai felépítésük és ösztön meghatározottságuk behatárolják az területet, amelyben élnek.

### 1.2.2 Az ember világa

Az állattal szemben az ember morfológiai meghatározatlansága és ösztön túltengése (gehleni fogalmak) védtelenül és tanácstalanul áll a világból rázúduló ingerek tömegével szemben.

### 1.3 VILÁGRA NYITOTTSÁG

**Magyarország célba ér**



## 2. AZ EMBER KÜLÖNÁLLÁSA

### 2.1 AZ EMBER KEZDETI MEGHATÁROZATLANSÁGA

A *mitológiai múlt*nak kezdetén még nincs éles határ az ember és az állat között, elmosódnak a „kontúrok”, hiszen az ember teljesen meghatározatlan, azaz „meztelen”, „csupasz”, miként a többi élőlény is. Nincs még képességekkel ellátott testük. A két ktonikus istenségre, Prométheuszra és Epimétheuszra vár a feladat, hogy meghatározott testi tulajdonságokat adjanak a még formátlan lényeknek, akik tehát azonos eséllyel indulnak a kozmogónia mintegy végső fázisában, a zoogóniában és az anthropogóniában. A görög felfogás szerint ez az őállapot azonban még szinte a káosz állapota, amikor még rendezetlen és a halandók létrendjén belül elkülönületlen volt az egyes élőlények léte és életmódja. A mítosz azonban nem fogalmazza meg egyértelműen, mit jelent az ember „csupaszága”. Az értelmezést ugyanis az nehezíti, hogy nem beszéli el részletesen ezt a kezdeti (arkhé) állapotot, s erre is csak következtethetünk, mivel egy későbbi összefüggésben kerül szóba. Amikor Epimétheusz befejezte munkáját, kiderült, hogy az ember számára nem maradt már semmi képesség: morfológiai sajátosság vagy ösztönös meghatározottság, mivel azokat mind szétszította az állatok között. Tehát az ember úgy maradt, ahogyan volt. Pusztán tűzből és földből megformázottan, valamint ezekkel keveredő őselemekből. A négy őselem közül a tűz és a föld a két „szélső”, közöttük van a levegő és a víz. A tűz a felfelé törekvő, legkönnyebb, igen finom őselem, a szellemi valóság kozmikus szimbóluma. Ezzel szemben a föld a lefelé húzó, sűrű és nehéz elem, amely az anyagiság. Az ember nevű lényt tehát fentől és lentől, könnyűből és

nehézből, isteniből és anyagiból alkották az istenek. Továbbá az „ezekkel keveredő őselemekből” kifejezés nyilván a másik kettőre utal, nevezetesen a levegőre és a vízre. Ilyképpen mindazok az őselemek megtalálhatók az emberben, amelyekből maga a kozmosz áll – istenekkel és halandókkal telten.

### 2.1.1 A világ rendezetlensége és a kozmogónia

A görög kozmogóniai felfogás szerint a kozmosz rendezettségét viszont megelőzi mindenek rendezetlen és örvénylő mozgása. A kozmosz előtt ugyanis az elemek rendezetlenül mozogtak és változtak. A timaioszi Démiourgosz mindent úgy vett át, ahogyan az szabálytalan és rendezetlen mozgásban volt. Minthogy azonban a rend mindenképpen különb a rendetlenségnél, ezért rendet teremtett a rendezetlenségből, a már meglévő, de minden isteni elgondolást nélkülöző anyagból megalkotván a kozmoszt. Az Isten tevékeny jelenléte a világban kozmoszt eredményez, távolléte viszont rendezetlenséget, káoszt. Isten végtelen jósága rendezte el és formálta meg az anyagot, amely Philón szerint „önmagában rendezetlen, nincs valamely tulajdonsága, és lélek nélküli” volt. Az ember „kozmosz előtti” állapota is ennek megfelelően rendezetlen és értelmetlen. Az emberi létet és az ember rendeltetését még sem a fátum, sem a véletlen, sem a természet, de még az istenek sem határozták meg. Törvény és rend nélküli volt életük.

### 2.1.2 Az élőlényeket alkotó elemek

A kozmogónia döntő fázisa a káoszból kozmoszá válás, amely megelőzi a szoros értelemben vett antropogóniát, de – értelmezésünk szerint – ez utóbbi tág értelemben a kozmogónia eseménye, mivel a kozmosz anyagi valóságának, mint rendezett egésznek démiourgosz általi megalkotása egyben az ember anyagi valóságát alkotó lehetőségi feltétel létrejötte is. Miként a prótagoszi mítosz ezt világosan ki is fejezi. Másrészt viszont Platón Timaioszából is világosan kitűnik, hogy az antropológia és kozmológia szorosan egybekapcsolódik. U. Früchtel szerint ez az egymásra vonatkozás Platónnál hármass tagozódású: 1. fiziológiai: a makrokozmosz és a mikrokozmosz egyaránt élőlények, valamint négy elemből összetettek; 2. morfológiai: a mikrokozmoszt vezérlő értelme, a hégemonikon a legmagasabb pontban, a fejben található, ennek megfelelője a világlélek is a kozmosz égi részében van; 3. pszichológiai: a makrokozmosz és a mikrokozmosz egyaránt trichotomikus szerkezetű.

Ebben a részben a rendezetté vált világ, vagyis a kozmosz egységének elemi feltételét vizsgáljuk, valamint a logosszal rendelkező létező egységét a kozmosz struktúrájával és egészével. Minthogy a mítosz szerint az istenek földből és tűzből, valamint ezekkel keveredő anyagból alkották meg az embert, amely elemek az anyagi világot, a kozmoszt is alkotják, ezért nem tekinthetünk el attól, hogy az antropológiai tipológia érdekében feltárjuk a világ anyagi egységének feltételét.

### 2.1.3 A meztelenség jelentése

Mindazonáltal a kontextus kétségtelenül sugallja a meztelenség konkrét jelentését: az ember biológiai meghatározatlansága, és ennek következményeként

morfológiai különállása. Az embernek ugyanis nincs meghatározott alakja vagy teste, még nincsenek testi sajátosságai és képességei, hiányoznak az életfenntartásához nélkülözhetetlen szervek, amelyekkel az állatok rendelkeznek. Ruhátlanság értelmében is vehetjük, amennyiben az ember teste fedetlen, nem takarja szőrzet vagy tollazat, vastag bőre sincs. De mondhatjuk-e egyáltalán azt, hogy már ebben a kezdeti állapotban az embernek teste van – különböztetve a pusztai anyagtól –, minthogy ez már meghatározottságot jelent? Talán nem lesz haszontalan e kérdés megválaszolásához, ha a meztelenség fogalom további jelentései után kutatunk mind a görög filozófiai, mind az ókeresztény teológiai hagyományban.

### 2.1.3 A „meztelen” (testû) ember

#### *2.1. 3.1 Az ember meztelensége a görög filozófiában*

Démokritosz is úgy véli, hogy az első ember igen nehezen, kínlódva tengette életét, mivel mindaz a képesség hiányzott, amire az élőlénynek voltaképpen szüksége van az élethez, így védőtakarója, azaz ruhája sem volt. Ámde nem maradt meg ebben az állapotában. De nem valamely jóindulatú istenség (mint Prótagorasznál Prométheusz és Zeusz) látta el testi és szellemi sajátosságokkal, hanem a kényszer, a szükség és a természet lett a tanítómestere, hogy elsajátítsa azokat a képességeket, melyek felfegyverzik az életért vívott harcra; és hogy a kozmosz kivetettjének rendezetlen léte rendezetté váljon. Az epikureizmus is negatívan közelíti meg az ember „meztelenségét”, amely a kozmosz ateologikus értelmezéséből fakad – polemizálva a sztoikusok providencia tanával. Lucretius szerint a világ nem lehet isteni kéz alkotása, mert a mindenség hibákkal és hiányosságokkal terhelt. Ennek következménye az



ember mostoha sorsa és „meztelensége”. Idősebb Plinius is hasonlóképpen látja az ember őszállapotát. Bár szerinte biztonsággal nem lehet eldönteni, vajon jószágos anyja vagy égi gyámja lett a természet az embernek, ami felöltöztette, és számos képességgel ajándékozta meg őt, merthogy az élőlények közül egyedül az ember születik meztelenül.

Kivált az epikureizmus felfogása szerint az ember meztelensége nem egy isteni terv megvalósulása, hanem a véletlen műve, s ez mindenképpen hátrányos az emberre nézve, mivel elsősorban hiányt fejez ki, mégpedig – az állatvilággal összehasonlítva – biológiai, szervi hiányt. Ilyképpen az ember „meztelensége” igazságtalanság a kozmoszban, amit orvosolni kell. Ez pedig nem az ember újra teremtődésével, vagy éppen ebből az akozmikus (azaz a kozmosz harmóniáját megbontó) helyzetéből való megszabadítással érhető el, hanem a hiány pótlásával, amely történhet az istenségek adományaival, vagy pedig azáltal, hogy a tanulékony ember tapasztalata révén eltanulja a természettől. S így bár a „meztelensége” továbbra is megmaradt, de a kapott vagy szerzett (szellemi és értelmi) képességek segítségével kiegyenlítődik a közte és az állatok közötti különbség – abban az értelemben, hogy az ember is „felfegyverzett” lesz, miként az állatok. Sőt, logosza révén messze meghaladja azokat, valamint ezen a módon most már biztosított élete és fennmaradása a kozmoszban, s így a kozmosz harmóniája is helyre áll. A meztelenség pesszimista értelmezése azon az antropológiai, illetve kozmológiai felfogáson alapul, mely értelmében az ember kezdeti állapotában még „egyszerű”, nem keveredett és nem összetett, azaz nem testből és lélekből összetett lény. A lélek (vagy logosz, értelem, szellem, amelyek legalább isteni eredetűek, ha nem isteniek) mintegy korrekcióként utólag adatik meg az embernek. S ennél fogva a kozmogónia következménye az antropogónia, melynek során vagy az istenek vagy az isteni természet „felöltöztetik” az embert. A kozmogóniában ugyanis egy elrontott lénynek kellett keletkeznie – ezzel kezdődik az anthropogónia drámája a rendezett világban, s ez adja a magyarázatát annak, hogy a jelen (az akkori gondolkodók jelenkora)

tapasztalásában az ember elesett és veszélyeztetett egzisztenciaként jelenik meg. Az antropogónia folyamán ezen csak valamely istenség vagy maga az isteni természet segíthet, hogy az emberi egzisztencia éppoly megalapozott legyen, mint a többi valóságé, mert különben méltatlan alkotása lenne az istenségnek, és ez visszahatna magára az istenségről alkotott képre, hiszen ha nem maga az ember okolható elesettségéért, akkor az isteneknek róható fel, vagy a sorsnak, amelynek az istenek is alá vannak vetve.

Az ember meztelenségének Prótagorasztól kiinduló negatív értelmezésével – amely végül is majd pozitív kicsengést kap – szembe lehet állítani Arisztotelész és Galénosz, valamint a sztoikusok felfogását, mely szerint az ember meztelensége nem a véletlen műve, s egyáltalán nem hátrány az emberre nézve. A keresztény antropológia is ebben az értelmezési vonulatba helyezkedik el, de természetesen a tökéletes teremtő Isten teremtménye felől tekinti az embert – az üdvtörténetbe ágyazottan: a bűnbeesés előtti-utáni és a megváltott embert, akit Isten gondviselése kísér.

„Nem helyesen állítják viszont azok, akik azt beszélnek, hogy az ember nem jól lett megalkotva, hanem a legsilányabb az élőlények közül (ugyanis sarutlannak mondják, valamint meztelennek, s azt állítják, hogy nincs védekező fegyvere)” – utasítja vissza Arisztotelész is a fenti nézetet. A természet ugyanis nem tesz semmit vaktában, nem hoz létre olyant, ami céltalan vagy ésszerűtlen. Természetének megfelelően és célszerűen a fecske fészket, a pók hálót épít, a növények gyökeret eresztenek, és levelet hajtanak, azaz az élő organizmusok a természet célszerűségét követve szerveződnek. Az ember „meztelensége” is a természeti célszerűséget követi, s nem tekinthető fegyvertelenségnek, hiszen számos segítsége van, s olyan fegyvere lehet, amilyent akar, s akkor, amikor akarja. Galénosz is részben testi-morfológiai adottságként értelmezi az ember meztelenségét. Egyfelől ugyanis elismeri az emberi test meztelenségét, illetve hogy az nincs felszerelve az állatokéhoz hasonló védekező fegyverrel és az élethez szükséges szervekkel, és ebből a szempontból tekintve védtelen.

Másfelől azonban hangsúlyozza, hogy maga az ember kezdettől fogva nem meztelen, nem könnyen sebezhető, nem fegyvertelen, s nem sarutlan, minthogy az állatoktól egyáltalán nem gyengébb képességgel rendelkezik – testi meghatározatlansága ellenére –, s ezért nem alábbvaló azoktól.

Noha a sztoikus filozófusoknál nem igen lelünk olyan szöveghelyre, amely kifejezetten az ember kezdeti meztelenségével foglalkozna, de számos utalást találunk a protagóraszai értelmezés cáfolására. Az egyes fajok és az ember nem egymástól származnak, hanem mindegyik az ősteremtés formájában földből keletkezett. Ez azonban semmiképpen sem jelenti azt, hogy az ember vagy teste pusztán földből lenne, s mint ilyen csupasz és meztelen. Éppen ellenkezőleg, a gondviselő természet mindent jól elrendezetten determinált. Az ember a lehető legcélszerűbben lett megalkotva. Példának okáért ezt Ciceró Balbusa az ember részletes biológiai leírásával – az orvostudomány eredményeire támaszkodva – hosszasan bizonyítja. Ennél fogva az ember célszerűen megalkotott meztelensége lehetőségi feltétele annak, hogy az embernek logosza lehessen.

### 2.1.3.2 Az ember meztelensége Lactantiusnál és Nüsszai Szent Gergelynél

Akárcsak a keresztény Lactantius, aki pozitívan állítja az ember meztelenségét, mintegy biológiai lehetőségi feltételeként annak, hogy más képességei meglegyenek. Bár az ember természetes állapotában és más élőlényekkel összevetve hiányként jelenik meg az, hogy a Teremtő „mezítelennek és fegyvertelennek teremtette”, de mégsem tekinthető annak, hiszen „tehetsége felfegyverezhette és felöltöztethette”. Sőt, rútnak sem, mivel mindannak a hiánya, ami a „néma állatoknak megadatott”, az „ember szépségét szolgálja”. Ez nem is lehet másként, mivel akkor azt kellene feltételezni, hogy a Teremtő tökéletlen teremtményt alkotott volna. Végző soron ugyanis az ember existenciájában megmutatkozik Isten előrelátó és mindenre kiterjedő gondviselése, s így az ember fogyatékoságai tulajdonképpen csak az állatokkal való összevetésben jelentkeznek hiányságokként, valójában azonban az ember nem hiány-lény.

Nüsszai Szent Gergely „Az ember teremtéséről” című művében egy rövid fejezetben válaszolja meg a kérdést: az ember miért meztelen? Miért „nincs természetből adott fegyvere és ruhája”? Noha az ember a többi teremtmény fölötti uralomra rendeltetett, mégis a legszánalmasabb lénynek tűnik, mivel a természet nem látta el az élet és faj fenntartásához szükséges védőeszközökkel, mint a többi állatot. De éppen ez a látszólagos hiány az alapja annak, hogy az ember a többi élőlény fölötti uralomra törekedjék, amely uralom egyébként istenképiségből fakad. Ha ugyanis mindene meglenne, akkor nem szorulna rá a többi élőlényre, s ezért nem is próbálná uralma alá hajtani őket. Minthogy azonban az életéhez szükséges biológiai képességek szét vannak osztva az „alattvalók” között, rászorul „alattvalói” segítségére, s a fölöttük való uralkodás létszükséglet az ember számára, s ezzel a Teremtőtől kapott uralkodói hatalmának gyakorlása elől nem térhet ki. Miként Lactantius, Gergely is úgy véli, hogy valami szörny vagy torz lény lenne az ember, ha az állatok biológiai

és morfológiai képességeivel (például a ló gyors futásával és patáival, karmokkal, szarvakkal és fullánkkal, stb.) lett volna ellátva. Ha az ember is az állatokhoz hasonlóan biológiai szempontból meghatározott lett volna, akkor az állatvilághoz tartozna, s semmiben sem különbözne az állatoktól, s nem fejeződne ki a teremtésben elfoglalt különös helye. A Prédikátor könyvéhez mondott 5. homíliájában ebből a szempontból értelmezi teológiailag az ember sajátos állapotát. Az ember rendeltetése ugyanis nem ebben a világban teljesedik be, a lenti világban oktalanok és vakok vagyunk, hogy a fentit megpillantsuk, s ezért van fent, a koponyánkban elhelyezve szemünk. „Emiatt fedetlen, nyomorult, kóborgó és meztelen az ember, s ezért nincs tápláléka, éhség és szomjúság gyötri.” A kürénéi püspök, Szünesziosz meg egyenesen egy egész könyvecskét írt az ember „kopaszágának” dicséretére.

### *2.1.3.3 A meztelenség zsidó-keresztény felfogása*

A zsidó-keresztény felfogás szerint azonban az ember morfológiai meztelensége nem a kezdeti állapota, amit a rendezettség követne, hanem az eredeti paradicsomi állapotának, vagyis az ember Istenhez, embertársaihoz és a teremtményekhez fűződő viszonya rendjének elvesztése. S ebben a Teremő közvetlen közelségének létmódjában nincs jelentősége az ember sajátos alakjának. Csupaszágát csak az ősbűn elkövetése után ismeri fel, amely felismerés a Teremtőtől való eltávolodás következménye. Ádám és Éva meztelensége ilyképpen a biológiai-morfológiai problémáján túlmutat annak teológiai jelentésére: Istentől való eltávolodás. Az ember eltávolodott Isten közvetlen közeléből, és független lett, illetve már nem Istenhez, hanem a többi teremtményhez kíván kapcsolódni. Egészen új helyzetbe került, mintegy levetkőzi korábbi állapotát, s most már meztelennek látja magát. A szentpáli régi

és új ember üdvtörténeti párhuzama alapján az ember a feltámadáskor leveti Ádám romlandó testét és felveszi a romolhatatlant. Athanasziosz üdvtörténeti megfogalmazásában ugyanis Ádám a bűnbeeséssel levetette a romolhatatlan (paradicsomi) embert, minek következtében meztelennek találta magát és felöltötte a halandó embert, amit a feltámadáskor ugyancsak levet és felveszi helyette a romolhatatlanság új emberét.

#### *2.1.3.4 A meztelenség hármasság értelme Philónnál*

De még Alexandriai Philón allegorikus értelmezésében az első emberpár meztelensége sem elsősorban morfológiailag értendő, nem testi vagy fiziológia meztelenség, nem bizonyos szervek vagy szövet hiánya, hanem az ember értelmére vonatkozik. Habár „mindketten, Ádám és az ő asszonya, meztelenek voltak,” mégsem „szégyelltek maguk.” Az emberi értelem az, ami meztelen, mivel „nincs felöltözötten sem rosszal, sem erénnyel, merthogy mindkettő hiányzik belőle, miként a csecsemő lelkéből, aki még nem részesült egyikből sem, sem a jóból, sem a rosszból”. Ábrahám is meztelen lett – habár korábban nem volt az –, amikor ugyanis meghallotta Jahwe hívó szavát, elhagyta földjét és rokonait, s ezzel mintegy levetette korábbi életét. Izsák viszont mindig meztelen és testetlen volt, merthogy ő nem ment le (ereszkedett le, szállt alá) Egyiptomba, azaz a testbe. Philón egyrészt a bűnbeesés előtti meztelenségre figyel, amely nem az ember külsejére, hanem értelmének tisztaságára utal, másrészt a világtól való elrugaszkodást és Istenre való feltétlen ráhagyatkozást jelenti, vagy röviden fogalmazva: Isten közelségében való létet, amely a bűnbeesés előtt az ember eredeti állapota és tökéletes léte, míg a bűnbeesés után az ember törekvése és célja. Tehát éppen ellentétes a görög felfogással.

## 2.1.4 A lélek meztelensége

### 2.1.4.1 A lélek meztelensége Platón *Gorgiasz* dialógusában

Az ember meztelenségének mintegy pozitív megközelítése továbbá azt is feltételezi, hogy az ember eredetileg nem „egyszerű”, hanem összetett: testből (anyagból) és lélekből (az anyaggal ellentétes, azaz isteni valóságból) áll. Ha ez így van, akkor a „meztelenség” nemcsak az ember testi, fiziológiai és anyagi valóságára és egyszerűségére, (még nem) összetettségére, hanem a lelkére is vonatkozhat, amennyiben az ember két alkotórészből, testből és lélekből összetett, és amennyiben a voltaképpeni ember: lélek.

A lélek meztelenségének kérdését ismét egy platóni mítosz felől közelíthetjük meg, melyet Szókratész a *Gorgiasz* dialógusban mesél el. A krónoszi törvény szerint az igazságos emberek haláluk után a Boldogok Szigetére kerültek, az igazságtalanokra azonban bűnhődés várt a Tartaroszban. Élő emberek tartottak ítéletet haláluk napján a még élő embereken, akik csak az ítélet meghozatala után haltak meg. Ezek az ítéletek igazságtalanok voltak, mivel ruhástul, vagyis fizikai-testi valóságukban ítélték meg őket, s maguk a bírák is ruhástul ítélték, valamint azért is, mert előre tudták haláluk időpontját. Az igazságos ítéletek érdekében Zeusz új törvényt hozott, mind a meghaltak, mind bírójának meztelennek kell lenniök, hogy a bíró közvetlenül a lelkével vizsgálja meg most már nem az élőket, hanem a megholtak lelkét. A lélek a halál után ugyanis leveti felvett ruháját, a testet, vele együtt a földi élet során szerzett javait, s csupaszon áll az ugyancsak ruhátlan bírója előtt – Zeusz döntése alapján. Miként a testbe költözése előtt, a lélek test nélkül áll Isten előtt. A kozmoszhoz hasonlóan az érzéki földi világban létező ember ugyanis a lélek és a test

(láthatatlan és látható) összetettsége. Ammoniosz szerint ez az összetettség kettős: egyrészt fizikai, amikor a test összekapcsolódik a lélekkel és attól élővé lesz; másrészt proairetikus, amikor a lélek kötődik a testhez, annak rabja lesz. Ennek megfelelően az elszakadás, azaz a halál is kettős, egyfelől a test elválik a lélektől, másfelől a lélek megszabadul a testtől, és ismét meztelenné válik. A preexisztens és a halál utáni lélek szinte azonos értelemben (amennyiben a lélek önmagában van és elkülönül a látható, anyagi világtól) tekinthető meztelennek. A kinyilatkoztatáson alapuló keresztény hit azonban teremtett valóságnak vallja az emberi lelket, amely nem preexisztens, és teremtésétől fogva szorosan kötődik a testhez. Ámde – és itt érintkezik az előbbi felfogással – a halál után az ember, illetve az emberi lélek meztelenül áll, mert amikor a lélek elszakad a testtől és a test részeitől, önmagában véve csupasz és testetlen. Az utolsó ítéleten a lélek meztelenül és önmagában, rútságának tetteivel lesz kipellengérezve. De nemcsak az utolsó ítéleten, hanem egyáltalán az ember vagy az emberi lélek meztelen Isten átható tekintete előtt. Ez nem az ember kiváltsága, hiszen valamennyi teremtmény – úgy mond – „meztelen” Isten előtt.

A platóni, valamint a Platónról függő filozófiai és teológiai felfogásban a voltaképpeni ember csak lélek, s ez a lélek isteni, amely alámerül a testbe. Testbe költözése előtt és után azonban látható külső alak nélkül való, testnélküli. Ennélfogva az ember meztelensége elsősorban a lélek meztelenségét, azaz alaktalanságát és testnélküliségét jelenti. A lélek ugyanis nem anyagi, nem látható, hanem szellemi valóság, s így nem a látható, érzéki észleléssel megragadható földi valósághoz tartozik, ezért mindaz, ami a látható földi test sajátja, nem állítható a lélekről: a lélek halhatatlan, elpusztíthatatlan, testetlen, mozdulatlan, nem összetett, feloszthatatlan és szétszathatatlan – miként Albinos összefoglalja a lélek ontológiai tulajdonságait.

Ezen kívül a lélek, vagy lélekrész valamely képességének hiányát is jelentheti meztelensége.



#### 2.1.4.2 A lélek meztelenségének hármas értelme Philónnál

**Magyarország célba ér**



Alexandriai Philón szerint hármias értelemben beszélhetünk a lélek meztelenségéről: „Az első és legkiválóbb jelentése az, amikor a lélek még változatlan, mindenféle szenvedékenységtől és hatástól mentes, rossz sincs benne, mivel minden változandóságot és rosszat levetett magáról.” Abban az értelemben, ahogyan Mózes példájának, aki a táborból messzire kimenekült és azon kívül sátrat állított fel, allegorikus értelmezése a lélekről szól: „az Istent szerető lélek leveti a testet és a test iránti vonzalmait, azoktól messzire menekülve, a jó tökéletes szabályaiban megszilárdul, megerősödik és letelepszik benne. Isten révén tesz bizonyosságot arról, hogy a jót szereti, ...” A lélek lehetséges második meztelensége ennek az elsőnek szöges ellentéte. A lélek elfordulása Istentől és a jótól, s ezzel leveti az erényt. Ennek következtében elveszti ítélőképességét és megzavarodik. Ez az értelem meztelensége, amelyen módon Noé is lemeztelenedett, amikor megrészegedett a bortól. Miután levette az erényt, nem úgy tett mint Mózes, aki messzire kimenekült, hanem sátrában meztelenül leheveredett (Ter 9,21). A harmadik az előbbi kettő között helyezkedik el, „amely szerint az ember értelme nélkülözi az észbeli képességet, merthogy sem a jóból, sem a rosszból még nem részesedett. Arról a meztelenségről van szó, amely a csecsemőé, ilyenformán a ”mindkettő, Ádám és az ő asszonya meztelen volt” mondat ezt jelenti: az értelem nem gondolkodik, az érzéklés nem fogad be érzetet, hanem éppen ellenkezőleg: az értelem nélkülözi a gondolkodást, nincs benne gondolat, és ezért meztelen, az érzéki észlelés viszont érzéki benyomástól mentes.” Az értelem és az érzéki észlelés mintegy tabula rasaként üres, a léleknek ezek a képességi nem tartalmaznak veleszületett eszméket vagy gondolatokat.

Összefoglalva a fentieket, Philón tehát megkülönbözteti a preexisztens lélek eredeti meztelenségét, amikor nincs benne semmiféle változás és vágyakozás, másodikként az erények levetkőzését, s végül a jó és a rossz tudásának hiányát, azaz Ádám és Éva paradicsomi állapotát.

### 2.1.5 Krisztus meztelensége

Mielőtt a fenti felfogásokat, álláspontokat és az ember meztelenségével kapcsolatos motívumokat összefoglalnánk és kiértékelnénk a modern filozófiai antropológiák horizontjában, egy kitérőre kell vállalkoznunk, mégpedig a Logos, illetve a Fiú megtestesülésével és Krisztus két természetével felvetődő „meztelenség” jelentése felé, amely ugyan már nem kifejezetten maga az ember sajátos léthelyzetét fejezi ki, de mégis – mivel itt is bizonyos szempontból az emberről van szó, nevezetesen a Logos és az ember megtestesülésben megvalósult legsajátosabb és egyedülálló viszonyáról – hozzásegíthet kiinduló témánk értelmezéséhez, amennyiben tágabb összefüggésbe helyezi a „meztelen embert”. Talán első pillanatra önkényesnek tűnhet ez a kitérő, de ha már néhány egyházatya a megtestesüléssel, illetve Krisztus két természetével kapcsolatba hozta a gumnOj kifejezést, akkor nem tekinthetünk el attól, hogy röviden ne tárgyaljuk ezeknek a szöveghelyeknek a jelentését és az összefüggésekben előforduló „meztelenség” konkrét tartalmát.

A János-evangélium prológusa szerint az Ige kezdetben Istennél volt, és ez az Ige megtestesült, testet öltött, köztünk lakozott és látható lett. Természetesen itt nem térhetünk ki a logosztan filozófiai és teológiai fejlődésének felvázolására, hanem csakis a Logosz megtestesülésével kapcsolatban felvetődő „meztelenség” értelmezését keressük. De még ekkor sem kerülhetjük el a bennlakó és a kilépő értelem megemlítését, valamint utalást e két logosz hellenista felfogására (elsősorban Philónról van szó), illetve alkalmazására Philónnál és néhány ókeresztény szerzőnél.

### 2.1.5.1 A bennlakó és kilépő logosz

A sztoikus filozófia a logos fogalmán belül megkülönbözteti a bennlakó és a kilépő logoszt, amely dichotomiának antropológiai alapja van, nevezetesen az ember hangtalan benső gondolata és a kimondott szó. Az ember belső hangtalan gondolkodása és beszéde, azaz a kimondott gondolata kettőssége. A Szókratész előtti filozófia, elsősorban Empedoklész tanítása szerint azonban az egész világot átható és éltető szellemből az állatok is részesülnek, s ebben a tekintetben rokonságban vannak az istenekkel és az emberekkel. Ezzel szemben a sztoikusok a fenti fogalompárral – habár a kozmikus logosz egy, oszthatatlan és nem összetett antropológiai szempontból mégis – megkülönböztetik az ember logoszát az állatokétól. Csakis az ember esetében állíthatjuk a bennlakó értelmet, amely az ember bensejében lakozó, a szívben székelő szellemi szubsztancia, s mint ilyen nem anyagi, azaz különbözik a külső kifejeződésétől, a szóban kimondott gondolattól, a szellemi tartalommal telített beszédétől. Alexandriai Philón kiterjeszti kozmológiai és metafizikai értelmezésében e két fogalmat a láthatatlan ideák és az anyagi látható világra. Az ember bensejében lévő bennlakó értelem megfelelője az ideákban található, amelyek a testetlen és szellemi világot alkotják. Az antropológiai értelemben vett logosz analógiájára a kilépő értelem az ideák másolata a látható létezőkben és ez az érzéki észleléssel megragadható anyagi világ. Teológiai értelemben azonban már egyetlen isteni logoszról beszél, amely által – mint eszköz által – Isten teremtette a világot. A logosz kettőssége helyett Philónnál a „fiú” kettőssége jelenik meg, mivel a teremtett világ a másodszülött fia Istennek, az eszközként alárendelt Logosz az elsőszülött fia, aki Isten és ember között helyezkedik el, s ezért közvetítő szerepet tölt be a transzcendens Isten és ember között, a láthatatlan, mozdulatlan lét és a látható, változó lét között.

A filozófiai istenfogalomhoz, azaz a platóni tiszta és változatlan léthez, közelítő keresztény teremtő és megváltó Isten teológiai reflexiója felveti a problémát: miként lehetséges a transzcendens és világtól különálló Isten és a teremtett világ kapcsolata. A 2. századi apologéták a teremtés felől közelítik meg ezt, s ugyancsak a bennlakó és kilépő Logossal válaszolják meg. De mindenképpen gyengítik szétválasztásukat, sőt hangsúlyozzák azonosságukat: akihez az Atya a teremtéskor szólt, az a „valaki, aki az Atyától kilépett szülött”.

#### 2.1.5.2 A Logosz „meztelensége”

Ha a Logosz tehát az isteni vagy szellemi valóság, akkor önmagában éppúgy láthatatlan mint maga az isteni valóság. S ha csak egy és ugyanazon Logosz van, akkor az önmagában véve érzékekkel nem észlelhető az érzéki világban. Pusztán isteni természetében ez a Logosz nem „hallatszik” a teremtett világban. Valamilyen alakkal kell rendelkeznie, hogy hallhatóvá és láthatóvá váljon. Egyetlen ember sem képes meglátni Isten pusztát, azaz „csupasz” lényegét. Az ember gyengesége miatt Isten alakot öltve ereszkedik le, az üdvtörténet ószövetségi korszakában a prófétáknak is így jelent meg. Az Újszövetség láthatatlan lélek és látható test antropológiájával összhangban mondja Antiokhiai Szent Ignác, hogy Jézus földi élete a preexisztens Krisztus láthatóvá válása. A szentháromság második személye nem isteni valóságában, nem pusztán isteni lényege vagy alakja szerint jelent meg, hanem látható alakot felvéve. Órigenész a Jel 19,11-13-at kommentálva megjegyzi, hogy János nem Isten csupasz Logoszáat látta a lovon ülve, mivel vérrel öntözött ruhát öltött; Isten Igéje ugyanis testté lett. Az alászálló Logos testet öltött magára, s ily módon jelent meg az emberi világban, nem pedig közvetlen isteni valóságában. Nem önmagában, magasságos dicsőségének alakjában, hanem szolgálai alakot vett fel.

Tehát a Logosz esetében a meztelenség önmagában az isteni valóságának dicsőséges hatalma, amelyet az ember gyengesége miatt nem képes megragadni, ezért jelenik meg „felöltözötten”, azaz szolgai alakban és testté lett. A Szemháromság második személye, Isten Igéje az emberé lett, embert öltötte magára, s ezzel már nem meztelen.

### 2.1.6 Az ember meztelenségének jelentése

A Logosz meztelensége felé tett rövid kitérő után most már összegezhetjük az ember kezdeti meztelenségének ókori toposzait. Az első, és a mítosz kontextusa alapján szembe ötlő a morfológiai vagy testi jelentése, avagy színópei Diogenész ironikus kifejezésével a „platóni ember”. A szőrzettel, tollakkal, kemény bőrrel vagy kitinpáncéllal fedett állatokkal szemben az ember fedetlen, amelyet vagy a mostoha sors következményeként, vagy az isteni bölcs gondviselés előrelátó célszerű elrendezettségként tekintenek. Továbbá fajspecifikus biológiai képességek, a létfenntartáshoz szükséges biológiai adottságok hiánya az emberi nemnél. A másodikat pneumatikus vagy metafizikai meztelenségnek nevezhetjük, amennyiben a voltaképpeni ember szellemi lélek, s ez a lélek még nélkülözi az anyagi vagy testi alakot, a három kiterjedésű anyagi testet, és létmódja tekintetében nem meghatározatlanságára utal, hanem a szellemi világhoz való tartozását. A harmadikat morális (de talán helyesebben teológiai) meztelenségnek tekinthetjük. Amíg az első kettő közös a görög-római és keresztény emberképben – természetesen, s a fenti példákból is kitűnhet, hogy nem azonos értelemben, hiszen különböző módon tekintenek Istenre, a világra és emberre –, addig ez utóbbi első sorban a zsidó-keresztény emberfelfogás sajátja. Az ószövetségi teremtéstörténet értelmezése alapján az ember eredeti ártatlanságának elvesztését, a jó és a rossz nem tudását fejezi ki.

A modern filozófiai antropológiák, kivált a biológiai ihletettségűek, evolúciós szemléletük miatt nem tételezik fel az ember egy olyan kezdeti létállapotát, mint amilyen a prótagoraszi mítoszban található, vagy amilyen a bibliai őállapot. Az ember meztelenségét biológiai-morfológiai szempontból értelmezik, az ember és állatvilág összevetésében az állatok speciális morfológiai sajátosságaihoz képest az ember csupasznak mutatkozik, mint hiány-lénynek egyik lényeges vonása. Ez pedig nem egy valamikori őállapot visszamaradt következménye, hanem az evolúció során kialakult biológiai adottság, amely az ember tágabb értelmű meghatározatlanságának egyik eleme lesz, s ez a meghatározatlanság nem önmagában az ember létére vonatkozik, hanem az állat ösztön és morfológiai meghatározottságával szemben „még meg nem határozott állat” az emberi lény.

Az emberi lét azon elvont stádiumát is kifejezheti, amikor sem előzetes, veleszületett (vagy inkább teremtett) ideája, sem az érzékek képessége és szervi feltétele még nincs meg az emberben, azaz még nem valódi élőlény, az organizmus pusztán agyaga csupán, mintegy az újkori Condillac-i szobor, amelynek csak fel kell szabadítani a természettől adott képességeket, s máris előttünk áll az érzékelő és megismerő képességekkel felruházott ember. De erre még várni kell, mivel a megismerhetetlenség homályára utaló meghatározatlanság az állati lét szintjére kényszeríti az ember – miként Kritiasz állítja a Sziszüphoszban – holott mindazzal nem rendelkezik, ami ehhez az állati léthez feltétlenül elengedhetetlen, s ezért tragikus lét ez. Ettől a tragédiától a prótagoraszi mítoszban az istenek mentik meg az embert, s ez már az emberi lét harmadik fázisa, amikor is eltávolodik a többi élőlénytől és az isteni világhoz közelít. A humanizáció közbülső létmódja – az első: az eredeti meztelenséggel kilóg a többi élőlény sorából és az istenek közbeavatkozásával az istenivel rokon existencia között – az állatokhoz hasonló élet, illetve létfenntartás.

**Magyarország célba ér**





## 2.2. ÁLLATI LÉTMÓD

### 2.2.1 Az ember rendezetlen és kevert létmódja

#### 2.2.1.1 A thériódész biosz a prométheuszi mítoszban és Kritiasznál

A mítosz szerint Epimétheusz figyelmetlensége miatt meztelenül maradt embernek nincs más lehetősége, mint a világban készen kapott és talált javakból tartsa fenn létét, melyet nem isteni rendelés vagy törvény, de nem is a természet törvénye alapoz meg. Annak ellenére, hogy Prométheusz a tűz és a mesterségbeli tudás ellopásával igyekezett enyhíteni az emberi lét Epimétheusz figyelmetlenségéből fakadó kivetettségén, az ember elkerülhetetlen létmódja az állathoz hasonló, ámde annak jól elrendezett képességei és létét biztonságossá tevő meghatározottsága nélkül. Ez a létállapot, amikor még nem volt az embernek közösségalkotó tudása, amely közösséggé rendezte és irányította volna. „Hajdan rendezetlen volt az ember élete, a nyers erő vezette, mint az állatét” – mondja Kritiasz a Sziszüphosz című szatírájában. De nyomban meg is magyarázza az ezt követő mellékmondattal: törvény nélküli állapot, amelyben a jók nem kapják meg jutalmukat, a bűnösöket nem éri utol megérdemelt büntetésük. Kritiasz azonban nem mond semmi más közelebbit az ember állati létmódjáról, mint azt, hogy ember társadalmi együttélését rendező törvény még nem volt, s ezért az emberi faj vad és rendezetlen módon élt. Az ember őállapotában nyomorultul tengeti életét, kivettként a természet mostohán bánik vele. Kivetett, mert míg a természet az állatok anyja, addig az embernek mostohája, s így mind az istenséghez, mind az állatokhoz nem közelíthető léte. Ebből a kultúra előtti őállapotból vagy természetfölötti adomány, vagy a természet, vagy éppen a szükség lendíti tovább az embert.

### 2.2.1.2 A thériódész biosz Lucretius leírásában

Epikurost követő Lucretius a *De rerum natura* című tankölteményének V. könyvében Kritiaszhoz képest már sokkal részletesebben és képszerűbben számol be az ember állati életmódjáról. Valamennyi élőlény saját útját járja, melyet a természet rendje szabott ki. Az ember eleinte különbözött a mostani embertől, mivel nem egészen tekinthető csupasznak az úgy nevezett „parlagi ember”, hiszen vastag bőre és nagyobb testű volt. Ez védelmezte az időjárás viszonyosságoktól és védelmet nyújtott a hideg és meleg ellen. Miként az állatok, élelem és víz után kutatva kóborolt a mezőkön és erdőkben. Vadon termett gyümölcsökkel táplálkozott, forrás vizével oltotta szomját. Kövekkel és doronggal kergette el az őt fenyegető vadállatokat. S ha elfáradt, miként a vaddisznók, a puszta földre feküdtek, ágakkal és levelekkel takarták be magukat. Lakásuk nem volt, barlangokban húzódtak meg éjszakára. Nem törvényekkel rendezett közösségben éltek ezek az emberek, mert még nem látták meg közös érdekeiket. Mindazonáltal nem pusztultak olyan mértékben – hiszen akkor még nem voltak háborúk, stb. –, hogy a kihalás veszélye fenyegette volna, mivel a természet anyaként gondoskodott az emberi nemről. Ebben a természeti állapotban az ember nem kivettként jelenik meg, hanem a többi élőlényel egyetemben biztosított létfenntartása, a természet ugyanis gondoskodik megfelelő táplálékról és védelemről. Léte harmonikusan beleilleszkedik a természet rendjébe, illetve természettől adott környezetébe. Ez a felfogás éppen ellentétes a szofisták felfogásával, és a kultúra, valamint a társadalom eredetéről a görögségen belül folytatott vitában azt a nézetet képviseli, amely szerint az ember őállapota, azaz tiszta természeti állapota biztosította az ember lét természeti feltételeit, a kultúra és társadalom nem hozott a kozmosz rendjébe jobban illeszkedő létet az ember számára.

### 2.2.2. Az ember őállapota

Az őállapotának ókori toposzai megegyeznek abban – ami az ember természeti létének kritériuma is –, hogy az ember munka nélkül jutott táplálékhoz, nem pedig a kultúra és a technika, illetve verejtékes munka segítségével, hiszen a föld mindazt magától megteremtette, amire a környezetébe illeszkedő embernek szüksége volt. Ennek a stádiumnak másik kritériuma az, hogy az ember növényevő volt. Az úgy nevezett „aranykor” vagy „Saturnus uralma alatt” békéjében élt az ember a többi élőlényel együtt. Hésziodosz és Dikaiarkhosz idillikus képet rajzol az ember boldog korszakáról.

Az állati létforma a kozmosz létrendjében alacsonyabb szint, amelyet a humanizáció során az ember messze meghaladott. A kezdeti létformája azonban még a kozmológián belüli antropogóniai folyamatnak az a fázisa, amikor az emberi és az állati lét még keveredett, a szétválasztódás még nem történt meg. Ezért az ember állati létmódja nem csak rendezetlen, hanem keveredett is. Az emberek még nem társadalomban éltek, kultúrájuk sem volt, amely segítségével eltávolodhattak volna az állati élettől, hanem egyedül vagy csoportosan kószáltak, és az állatokhoz viszonyítva sokkal hátrányosabb szervi képességekkel kellett fenntartania életét. A kozmoszban való létüket tekintve ebben a fázisban még keveredett az állati az emberivel. A szöveghehelyek megfogalmazzák az állati létmód sajátosságait, de az emberit nem, hanem csak a későbbi fázisban meglévő emberi sajátosságok hiányát róják föl. A kozmológiában az ember és az állat szétválasztása vagy valamely istenség(ek)nek (például a prométheuszi mítosz) vagy a természetnek, illetve a sorsnak (Lucretius) köszönhető.

Az ember kezdeti létmódja rendezetlen és kevert, azaz állati léte nem feltétlenül az ember természeti állapotát jelenti, mivel ez lényegében a természeti állapotának értelmezésétől függ, vagyis csakis akkor azonosíthatjuk a kettőt, ha az ember természeti létének ezt a rendezetlen és kevert természetét tekintjük. Továbbá ha ezt az ősi állapotot egyáltalán rendezetlennek tartjuk, s nem pedig teleogikusan szemlélve pozitívan értékeljük. A természeti vagy természettől adott animalis állapot a kultúra és technika előtti korszak, amely az ember természetfölötti vagy a természet mint gondviselő anya által adott képességektől elvonatkoztat. Az állati létmód (*thériódész biosz*) orphikus és szofista negatív felfogása nagy mértékben befolyásolta az emberi lét kezdeti fázisáról alkotott nézetet, amely elégséges okát adta a kultúra és a techné keletkezésének magyarázatához. A kultúra és a techné keletkezése körüli ókori kontroverzióban Lucretius és Seneca a fentivel ellentétes megközelítése különösen a felvilágosodás antropológiájára hatott.

A *thériódész biosz* (status pure naturalis) fontos heurisztikus szerepet játszott az emberi nem társadalmi léte és a civilizáció kialakulása feltételeinek értelmezésében. Különböző álláspontok alakultak ki az emberi civilizáció és társadalmi létének természetjogi eredetéről és kozmoszba illeszkedő jogosságáról. Az ókorban és a középkorban különböző álláspontok alakultak ki az arisztotelészi-skolasztikus, a sztoikus és szofista-epikureuszi tradíciók alapján. A Platón előtti filozófusok kozmikus összefüggésben kutatták az ember létét megalapozó ontológiai alapot és a közösséget alkotó jogot, amelyet Platón ideatanában találtak meg. Arisztotelész ezt a tradíciót összekapcsolta a politikai lény adott feltételével. Reimar Müller úgy véli, hogy Ciceró közvetítette évszázadokra azt a sztoikus felfogást, miszerint egy isteni törvény, illetve jog a kozmoszban otthont biztosít mind az isteneknek, mind az embereknek, és összeköti az isteni és emberi logoszt. Ámde Hobbes egy forradalmi fordulattal a szofista-epikureuszi tradíciót követi, amely ezt a jogot nem a kozmoszba és az azt átfogó természetbe helyezi, hanem az ember természetébe. Müller – még

Roussaeu tárgyalásánál is – azonban teljesen eltekint a keresztény antropológia tradíciójától, amely egyrészt magába ötvözi az ókori tradícióelemeket, s azt hordozza és áthagyományozza, másrészt a kinyilatkoztatáson alapuló hit teológiai antropológiáját közvetíti.

Az a feltételezés, hogy az ember őállapota állatszerű, illetve kezdetben állatmódjára élt, kifejezi belegyökerezését az állatvilágba, amelyből értelmezhető az alaki és organikus struktúrájának hasonlósága a főemlősökkel. Az ember és a magasabb főemlősök hasonló biológiai struktúrája és bizonyos viselkedésük létbeni és értelmezhetőségi feltétele egy olyan közös létállapot feltevése, amikor emberi és állati lét, ha nem is azonos, de igen közel áll egymáshoz. Ámde már ebben az állatihoz közeli létben megmutatkozik a különbség is, ami mintegy felszültséget hordoz, és gátolja az ember harmonikus beleereszkedését az állatiba, annak ellenére, hogy ennek a létmódnak visszatérő ismertető jegyei a következők: 1. meztelen vagy csupasz test; 2. a föld termésével, nyers eledellel táplálkozott; 3. nem volt állandó lakóhelye; 4. nem közösségben élt. A jelen (ókori és mai) emberi existencia így már nem érhető az állati lét felől, mivel ezt tulajdonképpen nem más, mint „megfosztott ember” – nevezzük így –, akiről tagadjuk mindazt, amit a kultúrával rendelkező, társadalomban és városban élő ember lényegi jegyeinek tekintünk. Természetesen pusztán elvonatkoztatásnak is vehetjük, amelynek nincs valóságalapja. Ámde a kiindulópont éppen a „modern ember” léte, amely olyan jegyeket tartalmaz, amilyenek az állati természet specifikus jegyei. A kozmogónia és antropogónia során ezeknek valamikor és valahonnan az emberbe kellett kerülni, vagy kívülről, akár isteni gondviselés révén, akár az állatok utánzása révén, vagy belülről, mint ami az ember természetének lényegi része. Bárhogyan is vesszük, egy azonban mindenképpen kétségtelen, az ember kezdeti, állati létének állítása annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy az ember belegyökerezik az állatvilágba. Másrészt viszont az is kiderül (már a protagóraszai mítoszban is), hogy a közelség az állati léthez

távolódás az isteni valóságtól, s minél inkább közelít az istenihez, annál inkább maga mögött hagyja az állatit.

A modern evolúciós elmélet is feltételezi az embernek azt az őállapotát, amikor még állati módon élt. Sőt, a fejlődéstudomány szerint magából az élővilágból (főemlősökből) fejlődtek ki a harmadkor végén az ember jellegzetes testi és lelki sajátosságai.

**Magyarország célba ér**



### 3. SZEMÉLY ÉS TÁRSADALOM

#### 3.1 AZ EMBER SZEMÉLYES LÉTE

Boethius híres meghatározása: „a személy szellemi természettel rendelkező egyedi létező” (De duabus naturis 3), a személyes létezés létbeni önállóságát önállóságát emeli ki. A személy önmagában álló hiánytalan egység, mely létében nem szorul másra (persze nem abszolút értelemben, mert ha az ember Isten teremtménye, akkor létezésének eredte nem önmagában van; a Szentháromság személyei azonban abszolút értelemben nem szorul másra, mivel eredetük önmagukban van). A létbeni önállóság azt fejezi ki, hogy egységes egész, s így nem lehet más létező járuléka, amely létezésének egységét megbontaná, másrészt tökéletesíthetné. Szent Tamás is hasonlóan írja körül a személy fogalmát: „A személy azt jelenti, ami az egész természetben a legtökéletesebb, tudniillik az értelmes természetű önmagában fennálló létezőt”. Szabad szellemi lény, „önmagának oka” (In II cor c.3 1.3). A személy nem a faj esete, hanem egyszeri, megismételhetetlen valóság. Habár a személy áll hozzánk legközelebb, még sem határozható meg létezésének egészében, mivel nem lehet hiánytalanul másra vissza vezetni.

Helytelenül járunk el, ha személyt azonosítjuk énnel vagy az éntudattal. A személy az ember belső magja, az ember maga. A személy még az énességgel is összeszokták téveszteni. Nem hogy hasonló jelentésük lenne, hanem éppenséggel ellentétes.

A személyes létezésnek két lényeges jelenségét ragadhatjuk meg. A személy nem csak önmagában létezik, hanem nyitottság is. Megnyílik más személyek irányába. Zártság és nyitottság.

A személyes létezés másik személy iránti nyitottságából következik, vagyis abból, hogy önmaga másával kommunikál, érintkezik, hogy kilép önmagából, túllép önmagán (öntranszcendencia).

### 3.2 AZ EMBER TÁRSADALMI LÉTE

Az ember közösségi, társadalmi létezésének alapja az ember személy volta. A közösségi élet alap jelenségei például: lelkiismeret, akaratunk szabadsága és személy tiszteletéből fakadó elismerés. Martin Buber szerint az ember legalapvetőbb kapcsolata az „Én és Te” kapcsolat. Megkülönbözteti ettől az „Én és az” kapcsolatot, azaz attól, amely valamely személy és valamely dolog vagy tárgy viszonyát fejezi ki. Az „Én és Te” kapcsolat, melyben a másik személyt nem dolognak tekinti, hanem „Te”-nek szólítja meg, öncélú, magáért a személyek közötti kapcsolatért van. Ennek megnyilvánulása a baráti, szerelmi és házastársi kapcsolat. Az ember és ember kapcsolatba azonban mindig beszűrődik a tárgyiség, a tárgyi vonatkozás és érdek. Amikor egy ingatlanközvetítővel a megbeszélte időpontban találkozok, akkor kissé túlzás lenne ezt személyek találkozásának tartani, noha ez is mindig jelen van, sőt egyáltalán nincs kizárva a személyek találkozása, de elsősorban ingatlan (ez a tárgyi vonatkozás) vétele miatt ülök egy asztalhoz. Itt nem tiszta (tárgynélküli) „Én és Te” kapcsolatról van szó. Ez a példa is jól mutatja, hogy a társadalomban élő ember személyes kapcsolatait át meg át van szöve bonyolult tárgyi kapcsolatokkal.

Mindenbizonnyal az emberi kapcsolatok közül a férfi és nő igaz és őszinte kapcsolata az „Én és Te” találkozósa.

Az újkor és legújabb kor filozófiai antropológiájának kétségkívül fontos meglátása az emberi létezés közösségi dimenziójának felismerése. Az emberi



létezés a közösségben bontakozik ki, a közösségben kapja értelmét a személy, s ugyancsak a közösségben bontakoztatja ki rendeltetését.

A közösség tartalmilag nem azonos a társadalommal. A közösség (például család, nép) jellemzői: élő közösség, együtt érzés fûzi össze, személyes összetartozás. Társadalom jellemzői: szabályozott rendszer, érdekek és hasznosság fûzi össze, a nyilvánosság háttérbe szorítja az egyént. Ez az alapja megkülönböztetésüknek. De e megkülönböztetés ellenére nem állnak egymással ellentétben. A társadalom a közösségre épül, a elkerülhetetlen a közösség intézményesülése.

## 4. AZ EMBER TÖRTÉNELMI LÉTEZÉSE

### 4.1 Fogalmak tisztázása

A történelem fogalmat általában abban az értelemben használjuk, hogy elmúlt korok és a régmúlt nagyságainak életéből vett események sorozata

A filozófiai antropológia értelmében a történelmiségen az emberi szellem sajátos létmódja. Az ember lényegi tulajdonsága, belső szerkezete, amely meghatározza létezését, s ez emeli ki a merőben természeti létből.

### 4.2 Történelmi lény

### 4.3 Történelem mint az egyediség elve

## 5. VALLÁS

Előzetesen célszerű megjelölnünk azt a fenomént, amelyet vallásnak nevezünk, mégpedig oly általánosan, hogy előfeltevésként és kiindulópontként történetileg alkalmazható legyen mind az ókori, mind a modern „filozófiai antropológiákra”, azaz vizsgálódásunk tárgyaira. Persze, ezt az előzetes meghatározást finomíthatja és módosíthatja az ókori és a modern „filozófiai antropológia” vallásértelmezés különbsége, ha egyáltalán különböznek egymástól. Reményeink szerint az alábbiakból ez biztosan kiderül majd.

A vallás sajátosan olyan emberi cselekvés, amely a szent, csodálatos, vigasztaló és életet adó, sőt félelmet keltő végső valóságra irányul. De itt nyomban fogalmi nehézségbe ütközünk, mivel hiába keresünk egy reflektált és adekvát vallásfogalmat a görögöknél, ugyanis nem találunk. Különböző kifejezéseket azonban igen, amelyek konkrét jelenséget neveznek meg, illetve ezen sajátosan, de nem a vallás általános emberi jelenségére utalnak.

Az igen gazdag jelentéstartalmú euszebeia jelenti mind az istenek, mind a szülők vagy a haza, mind az elhunytak tiszteletét. Az istenek iránti tiszteletet.

### 6.3.1 A vallás eredete

Azt, hogy az élőlények közül az emberek miért tisztelik az isteneket, az ókorban két irányba értelmezték. Az egyik az emberre vezeti vissza, a másik isteni valóságra.

#### 6.3.1.1 *Vallás és félelem ókori értelmezése*

Cicero beszámolója szerint vannak, akik azt tartják, hogy „bölcsek férfiak találták ki” a vallást, mégpedig abból a célból, hogy az állami rend fenntartása érdekében ezzel megfélemlítsék az embereket.

#### Kritiasz

Epikurosz szerint félelmet okoz az, hogy az égitestek és égi jelenségek okának tévesen az isteneket tartják. Az istenekről alkotott téves elképzelés egzisztenciális félelmet kelt.

Lucretius magasztalja Epikurost, mivel ő volt a legelső, aki nem rémült meg az istenek nevétől, a villámoktól és a mennybolt robajától, és szembe mert szegülni a vallással, amely leigazza az embert és zsarnokoskodik rajta. Az ész (ratio) segítségével legyőzte, s most a vallás fetreng a porban. A *De rerum natura* 5. könyvének bevezetőjében felvázolja a könyv tartalmát, melyben többek között tárgyalni fogja, hogy az emberbe miként fészkelődött be az istenfélelem (divom metus).