

# A VALLÁS FOGALMA

NYIRKOS TAMÁS

---

**Borbély Gábor:**

---

**A lehetetlen másolatai**

---

A vallásfilozófia alapjai

---

Osiris, Budapest, 2018. 217 oldal, 2980 Ft

---

**Ú**gy tűnik, Borbély Gábor tízévente ír egy könyvet, amelynek talányos főcíméből nem, csupán az alcíméből derül ki, miről szól. Ahogy a 2008-as *Civakodó angyalok* esetében is az alcíméből tudtuk meg, hogy az valójában *Bevezetés a középkori filozófiába*, a 2018-ban megjelent *A lehetetlen másolatai* is csak alcímében jelzi, hogy a szó szoros értelmében *A vallásfilozófia alapjairól* van szó.

Az alcím egyébként pontos. Aki azt várja, hogy majd a hagyományos vallásfilozófia témáinak rövid összefoglalásával találkozik, csalódnia fog. Miként az előszó is siet leszögezni: a kötet nem bevezetés a vallásfilozófiába, hanem arról szól, ami a vallásfilozófia mögött vagy előtt (vagy ha már alapokról beszélünk, azt is mondhatnánk: alatt) található, és ami nélkül sem a vallásfilozófia, sem a benne tárgyalt vallás nem érthető. Ha a „meta” előtag nem lenne némileg elkoptatott, úgy is fogalmazhatnánk, hogy ez egyfajta „meta-vallásfilozófia”, amely a vallásfilozófia fogalmait és érveléseit vizsgálja analitikus szempontból, nem pedig vallásfilozófiai kijelentéseket tesz, például Isten lényegéről vagy létezéséről, megismerhetőségéről és hasonlóról (bár ez utóbbiak esetében már a nyugati vallásfilozófia sem mindig különíti el magát világosan a természetes teológiától, de ez már egy másik kérdés).

A vallásfilozófia – sőt általában a vallásról való gondolkodás – alapjai ugyanis elképesztően homályosak, bár erről a mindennapi nyelvhasználat alig vesz tudomást. Hogy valóban az alapoknál kezdjük: létezik-e egyáltalán az a valami, amit „vallásnak” nevezünk? Lehetséges-e definiálni, és ha igen, hogyan? S ha a definícióban olyan kifejezések szerepelnek, mint a „hit”, az vajon nem vezet-e félre? Azonos-e a „vallási” hit a hétköznapi értelemben vett hiteinkkel? S ha nem, akkor elintézhető-e a kérdés annyival, hogy ez pusztán egy másik fajtája a hitnek, vagy pedig arról van szó, hogy az analóg nyelvhasználat egyáltalán nem is referál semmire, vagyis „vallási” hit nem is létezik? A kötet kérdései első hallásra meghökkentők, de csak annak, aki nem járatos a vallás definíciójával kapcsolatos, a vallásfilozófia és

a vallástudomány egész történetét végigkísérő vitákban. Persze nem tudom, hány magyar olvasót érdekelnek az ilyen definíciós viták – aki úgy gondolja, ezek nélkül is tudja, mi a vallás, azt nyilván nem –, de akit mégis, az aligha fog jobb bevezetést találni ebbe az ágas-bogas témába, mint Borbély könyvének első, nem véletlenül leghosszabb fejezetét. Ha szabad tennem egy személyes megjegyzést: egyetemi oktatóként magam is naponta találkozom a vallás fogalmát magától értetődőnek tekintő vélekedésekkel, amelyek ugyanakkor a legkevésbé sem képesek számat adni arról, hogy valójában mi is ez a magától értetődő fogalom. A leggyakoribb eset, hogy valaki a nyugati kultúrába mélyen beágyazott keresztény előítéletei alapján egyszerűen „Istenbe vetett hitként”, vagy – ha a gyakorlatot is hozzáadjuk – „templomba járásként” értelmezi, és ebből semmilyen más vallás példája nem képes tartósan kiközösíteni. Olyan magyar nyelvű könyvet azonban mostanáig nem tudtam ajánlani, amely hasonló alaposággal tárgyalná a különböző definíciós kísérleteket és azok problémáit, mint *A lehetetlen másolatai*. Ha csak ennyi hozadéka lenne, már ennek is örülnünk kellene.

Magam örülök is, s ha örömem nem felhőtlen, az elsősorban a definíciókról szóló fejezet konklúziójával kapcsolatos, nem magával a tárgyalással. Előbb a vallást hitek vagy érzések típusaival azonosító definíciókról derül ki, miért elégtelenek (sőt nem is definíciók a szó szoros értelmében), majd a funkcionális megközelítésekről kapunk hasonlóan radikális kritikát, nem hagyva ki a manapság jóval divatosabb „kiszterfogalom” típusú megközelítéseket sem.

Ami az istenhitre való hivatkozásokat illeti, aligha kétséges, hogy léteznek olyan vallások, amelyek nem ismernek ilyet (a legközkedveltebb példa a buddhizmusé), vagyis a definíció túl szűk. Ha tágítani akarjuk, és istenek helyett „szellemi lényekről” beszélünk, akkor viszont abba a kellemetlen helyzetbe kerülünk, hogy magába az emberbe mint szellemi lénybe vetett hitünk is vallásosnak fog minősülni, bármit jelentsen is az önmagában nem kevésbé matematikus „szellemi” jelző. Ez a probléma talán még megkerülhető azzal, hogy csupán az úgymond „természetfeletti” vagy „emberfeletti” szellemi létezőket fogadjuk el a vallásos hit tárgyának, csakhogy – mint a Borbély által is hivatkozott Tim Crane megállapítja – a „természetfeletti” fogalma maga is a nyugati tudományosság megszületésével nyert értelmet, előtte vagy kivüle egyszerűen nem létezik a természetes és a

természetfeletti megkülönböztetése.<sup>1</sup> Ezért divatosabb manapság inkább a világ rendjébe, valamilyen közvetlenül nem megtapasztalható, rejtett egészbe vetett hitről beszélni. Ez azonban már túl tág definíció, hiszen akkor Borbély példái szerint a sci-fi vagy a mágikus realizmus irodalma is ide tartozna – én pedig hozzátenném: filozófiák (sőt politikai ideológiák) egész sora gyanúsítható azzal, hogy a világ értelméről, valamilyen jövőbeli ideális állapotról, vagy olyan absztrakt entitásokba vetett hitről elmélkedik, mint „az” anyag vagy „az” ember.

Ami pedig az olyan definíciókísérleteket illeti, amelyek hit helyett valamilyen érzéssel kívánják azonosítani a vallást, ezek még kevésbé meggyőzők: a Schleiermacher-féle függőségérzés vagy a *tremendum et fascinans* Rudolf Ottótól ismert fogalma valóban csak szubjektív érzésekről beszél, és semmi sem garantálja, hogy ezeknek a valóságban is megfelelő valami. Hegel gunyoros kritikáját idézve: ha a feltétlen függőségérzés volna a vallás kritériuma, akkor a kutya lenne a világ legvallásosabb teremtménye. Azt megint csak én teszem hozzá, hogy Babits Mihály verse, az *Ádám kutyám* nem is tartózkodik az ilyen összevetésektől, de hát az költészet és nem vallásfilozófia.

A vallásfilozófia funkcionális megközelítései ezért nem is a „bemeneti oldalról”, a hitek vagy érzések felől próbálják meghatározni a vallás lényegét, hanem a vallás kauzális szerepe felől. Ha úgy tetszik, arról az oldalról, hogy mit „csinál” a vallás, mi a társadalmi vagy pszichológiai szerepe. Ez önmagában teljesen jogos felvetés, és Émile Durkheim vagy Clifford Geertz ezzel kapcsolatos munkái ma már klasszikusnak számítanak (Scott Atranéi talán kevésbé). A probléma csupán az, hogy egyik sem tisztán funkcionális, hanem mind nagyon is sok esszenciális hivatkozást tartalmaz hitekre, gyakorlatokra, intézményekre; ugyanakkor a kimeneti oldal annyira más mindhárom esetben (morális közösség megalkotása, egy általános rend koncepcióinak létrehozása, egzisztenciális szorongás leküzdése), hogy lehetetlen őket bármilyen közös nevezőre hozni. Ahogy Borbély is hangsúlyozza: a vallás korábban említett definícióival sem pusztán az volt a gond, hogy „kicsit máshogy” fogalmazzanak ugyanarról a dologról, vagy máshová helyezik a hangsúlyt (ez a filozófia vagy a társadalomtudományok összes definíciójára igaz), hanem az, hogy köszönőviszonyban sem állnak egymással. Egy újabb népszerű megfogalmazást idézve: a vallás fogalma nem egyszerűen „lényegileg vitatott” (*essentially contested*), hanem olyasmi, aminek még a körvonalaiiban sem sikerült megegyezésre jutni, s ezért komoly kétségeket ébreszt az egész vállalkozással szemben. Arról nem is beszélve, hogy az ilyen definíciók legalább annyira tágak, mint némely korábbi: morális közösséget vagy szorongáscsökkentést nyilván nem csak az általában „vallásinak” nevezett hitek, gyakorlatok és intézmények képesek létrehozni.

A legelméesebb kibúvó az, ha a vallást „klaszterfogalomnak” tekintjük, tehát nem a vallások – valószínűleg nem létező – közös lényegét próbáljuk megragadni, hanem olyan kritériumlistákat adunk meg, amelyekből tetszésünk szerint válogathatunk. Ha a lista elemeinek egy részét megtaláljuk valahol, akkor mondhatjuk, hogy vallásról beszélünk, de nem szükséges, hogy a lista x vagy y eleme mind egyikükben meglegyen. A kérdés az, hogy valóban megmenekültünk-e így a hagyományos definíciók csapdájából. Nem, hiszen ugyanúgy szükséges és elégséges feltételeket adtunk meg, mint azok esetében. Aki ismeri Wittgenstein „családi hasonlóság” fogalmát, azonnal észreveszi, hogy tulajdonképpen ugyanarról van szó: nem kell, hogy minden vallás hasonlítson az összes többire, de az igenis szükséges (és egyben elegendő is), hogy családi hasonlóságban álljon mindazzal, amit vallásnak nevezünk, vagyis – akár egy család tagjainak esetében – mindegyik hasonlítson a másikra, anélkül, hogy egy adott pontban mindannyian azonosak lennének.

De ezzel már talán túl is mentünk azon, amit egyáltalán érdemes a definíciókról mondani. A magam részéről mindezt elegendő oknak látom arra, hogy lemondjak a „vallás” szó használatáról, vagy ha már rákényszerülök, legfeljebb gyűjtőnévként használjam: vallás az, amit elég sokan neveznek annak, inkább történelmi okokból, mintsem bármilyen jól körülírható elméleti megfontolásból. Ha úgy tetszik, eliminativista vagyok, és *A lehetetlen másolatai* eliminativizmus-alféjezete sem győzött meg arról, hogy ez tarthatatlan álláspont volna. Ha egy dolognak nincs olyan definíciója, amely megfelelné az extenzionális pontosság követelményének (vagyis se nem túl szűk, se nem túl tág), amely neutrális lenne, fenomenológiai és nem körkörös, akkor nehezen látom be, miért kellene ragaszkodnom hozzá, hogy az ilyen módon definiálhatatlan dolog mégiscsak létezik. Ez azonban módszertani elv, és nem olyasmi, ami logikailag szükségszerű volna: elegendő annyit mondanunk, hogy jobban járnánk, ha nem használnánk olyan kifejezést, amellyel „össze nem tartozó dolgokat mosunk egymásba, és ez (meg)akadályozhatja a tisztánlátásunkat” (55. old.). A konstruktivizmus történeti érveire, amelyek a vallást modern, nyugati eredetű fogalomnak tartják, ugyanígy igaz – és ebben is igaza van Borbélynak –, hogy legfeljebb kétségeket ébreszthetnek a vallás fogalmával kapcsolatban, de arra nem alkalmasak, hogy bebizonyítsák: a kifejezés nem használható igaz módon univerzális leíró állításokban. Mindez igaz; ugyanakkor – és ez már

1 ■ Tim Crane: *The Meaning of Belief: Religion from an Atheist's Point of View*. Harvard University Press, Cambridge, 2017. 10. old. [Magyarul: Tim Crane: *A hit jelentése*. Ford. Dranka Anita. Európa, Bp., 2019.]

2 ■ A vallástudományi szakirodalom is legtöbbször a „non-religious” szinonimájaként kezeli a „secular”-t. Lásd Michael Strausberg – Mark Q. Gardiner: Definition. In: *The Oxford Handbook of Religious Studies*. Oxford University Press, Oxford, 26. old.

a könyv további, immár valóban centrális állításait is érinti – a definícióval kapcsolatos nehézségeket magam továbbra sem tartom könnyen megkerülhetőnek.

Borbély Gábor maga is ad olyan „kellően nyílt végű leírást” a vallásról, amely a maga nemében kétségkívül eredeti és elgondolkodtató: „Olyasvalaminek a reprezentációja, amiről azt gondolhatjuk,

hogy – ha lenne a világnak tökéletes fizikai leírása – akkor ennek a leírásnak a szempontjából főlegesen volna, valamint az ehhez kapcsolódó ritualizált cselekvés” (80. old.). A leírás első látásra hasonlónak tűnik ahhoz, amit a vallás más komplex definíciói kínálnak, de van néhány fontos különbség. A legtöbb definíció az ilyen (a fizikai világ leírása szempontjából közömbös) valamit „természfőlöttinek”, „transzcendensnek” vagy hasonlóknak nevezi, és az ebbe vetett „hitről” beszél, miközben itt reprezentációkról van szó, és egyáltalán nem véletlen, hogy Borbély kerüli a „hit” szót. A későbbiekben ugyanis épp a vallásos hit létezését vitatja, ami kétségkívül a könyv legsúlyosabb állítása. Az, hogy ez összekapcsolódik valamilyen „ritualizált” cselekvéssel, szintén ismert a kortárs definíciókísérletekből, és itt nem is csak a filozófiai definíciókra

kell gondolni, hanem például a vallásügyi törvények meghatározásaira, amelyek általában ezt is követelményként írják elő (lásd a magyar 2011. évi CCVI. törvényt, amely egyébként *ebből a szempontból* nem kivételes). A probléma az ilyen definíciókkal vagy leírásokkal azonban éppen az, hogy akár „a fizikai leírás szempontjából főlegesen”, akár „transzcendens” dolgokról beszélünk (bár elismerem, hogy az előbbi a pontosabb megfogalmazás), akár a beléjük vetett „hitről”, akár a „reprezentációjukról”, és akármennyire összekapcsoljuk is ezeket „ritualizált cselekvésekkel”, a meghatározás nem marad kevésbé tág, mint a korábban idézett esetekben. (A „ritualizált” nyilván nem jelenthet mást, mint bizonyos szabályok szerint rendszeresen lezajlót, mert ha a „vallási értelemben” szabályozott és rendszeres mást jelentene, mint egyszerűen csak szabályozottat és rendszerest, akkor megint körben forgó meghatáro-

záshoz jutnánk.) A gond ott van, hogy a világ fizikai leírása szempontjából főlegesen valamik köze szinte bármilyen meggyőződés tárgya besorolható (az emberi jogok eszméjétől a nagybetűs Nemzetig), és ha ezek tiszteletéhez még valamilyen rendszeres gyakorlat is társul (például ENSZ-deklarációk ünnepélyes megerősítései vagy a nemzeti himnusz eléneklése vigyázállásban), akkor ismét csak kétsé-

ges, miért nem „vallásiak” az utóbbiak. A „világi” és a „vallási” szféra elkülönítése elképesztően problematikus, és – ahogy korábban jeleztem – nem véletlen, hogy politikai ideológiák, morális rendszerek és kulturális jelenségek egész sorát nevezik manapság „szekuláris vallásoknak”, ami nem pusztán játék a szavakkal. Igen, a „szekuláris vallás” önmagában is oximoron, elvégre valami vagy szekuláris, vagy vallási (legalábbis a bevett szó-tári definíciók szerint),<sup>2</sup> de az oximoron épp arra utal, hogy a határok meghúzása minden, csak nem magától értetődő.

Ha azonban nem magától értetődő, akkor a kötet további fejtegetései sem azok. Persze a hitekről és cselekvésekről szóló második fejezet azon állításával, hogy az úgynevezett vallások esetében emlegetett „hit” valami egészen más, mint a hétköznapi értelemben vett hiteink, nehéz

volna vitatkozni. Hétköznapi hiteink azonosíthatók (ha nem tudatosak is, de azzá tehetőek), koherensek, konzisztensek egyéb hiteinkkel, tartósak, kontextusfüggetlenek, és alapvetően arra irányulnak, ahogyan a dolgok a világban állnak. Ebből is következik, hogy az ilyen hitekről nem mi döntjük el, akarunk-e rendelkezni velük, vagy sem, hanem akaratunktól függetlenül megvannak bennünk. Tény, hogy az úgymond „vallási” hitek nem ilyenek, bár (ha komolyan vettük azt, amit korábban olvastunk a vallás definíciós nehézségeiről) korántsem egyértelmű, hogy mindez csak „vallási” hiteinkre vonatkozik-e, vagy bármi másra is, ami nem azonos a hétköznapi hiteinkkel, például világnézeti vagy átfogó erkölcsi meggyőződéseinkre. Tekintettel a vallás fogalmának már sokszor emlegetett diverzitására, ezen a ponton tűnik különösen leegyszerűsítőnek, hogy a Trobriand-szigetek lakóinak kétségkívül zavaros mítoszain



és Aquinói Tamás egy igen speciális teológiai fejtegetésén kívül (az áteredő bűn és a gyermekkeresztség összefüggéséről) a fejezetben nemigen találkozzunk részletes esettanulmánnyal. Esettanulmányok egyébként sem bizonyítanak semmit, legfeljebb illusztrálnak egy tézist. Ha a tézis az, hogy a vallásnak nevezett „hit” tartalma sok esetben csak egy közösségi gyakorlattal összefüggésben értelmezhető, ebben nincs semmi meglepő. Ha viszont azt akarja mondani, hogy „vallási szakértők” (egy varázsló vagy egy keresztény teológus) mondják meg, mi a „hit” tartalma, akkor már lehetnek fenntartásaink, mert a varázsló aligha fogalmazott meg hittételeket abban a formában, ahogy egy középkori (vagy akár mai) katolikus teológus. Az olyan antropológiai leírásokkal szemben, mint amilyen Malinowskié is, jogosan vehető fel, hogy olyasmiket kérnek számon a „benszülőtteken”, amikre saját kultúrájukban még megfelelő kifejezések sincsenek. Mondhatjuk persze, hogy ezek csupán explicit alakra hozzák az érintettek rejtett előfeltevéseit, de még ha így volna is, ez semmit sem mond a vallásról általában, legfeljebb egy kétségtől érdekes kulturális hagyományról közöl valamit. Aquinói Tamás pedáns felsorolása a kötelező hittételekről sem feltétlenül reprezentatív még a kereszténység esetében sem, nemhogy „a” vallásra nézve. De még ha maradunk is az áteredő bűn és a személyes bűn tamási megkülönböztetésénél, amelyet a *Summa contra gentiles* valóban a gyermekkeresztség egyházi gyakorlatából vezet le (hiszen miért keresztelné meg az egyház a gyermekeket, ha semmilyen bűn nem volna bennük?), épp a két kategória fogalmi elkülönítése mutatja, hogy ebben nincs semmi „emberi ésszel felfoghatatlan”. (Legfeljebb idegesítő, már ha valakit zavar a skolasztika számos „egyrészt-másrészt”-je.) Az pedig nyilvánvalóan nem igaz, hogy Tamás minden hittételt valamilyen rituális gyakorlatból vezet le. A könyvnek az az állítása, hogy „vallási hit” nem létezik, mindezek alapján számomra továbbra sem tűnik bizonyítottnak: a legtöbb, amit mondhatunk, hogy zavaros szóhasználattal állunk szemben. Ahogy az eddigiekből kitűnt, a magam részéről inkább a „vallásit” tartom zavarosnak, mintsem a „hitet”, de abban egyetértek a szerzővel, hogy az ilyen meggyőződések egészen más kategóriába tartoznak, mint azok, amelyeket hétköznapi értelemben hiteknek nevezünk. Már ha így nevezzük őket, mert olykor úgy tűnik, mintha csak szavakon lovagolnánk: a magyar nyelvben – ha elszakadunk a filozófiai zsargontól – valóban mindig „hitnek” szoktuk nevezni azt, amikor arról beszélünk, hogy szerintem „most ezeket a sorokat olvasom”? Én talán azt mondanám, hogy „tudom”, de hát nem vagyunk egyformák. De még ha elfogadnám is, hogy mindkettőt hitnek nevezem, ebből legfeljebb annyi következne, hogy kétféle hitről beszélünk, nem az, hogy az egyik nem létezik.

A könyv harmadik fejezete viszont ezek után érthető módon nem a vallási *hittel*, hanem a vallási

reprezentáció szerkezetével foglalkozik. Ahogy mondtam, a „vallási” jelzőt a magam részéről nem tartom adekvátnak, de azt elismerem, hogy bizonyos típusú reprezentációk esetében rendkívül gondolatébresztő az evolúciós eredetükkel kapcsolatos kutatások áttekintése. Ezek a reprezentációk egyébként elsősorban animisztikusak és teleologikusak, tehát olyanok, amelyek a világban működő oksági viszonyokat személyes ágensre és az általuk szándékoltt célokra vezetik vissza (vagy inkább helyettesítik az előbbieket az utóbbiakkal), és valóban nehezen érthető, hogy miképpen lehetnek evolúciós szempontból sikeresek. A kognitív vallástudomány ma uralkodó felfogása nem is állítja, hogy az ilyen reprezentációk és a hozzájuk kapcsolódó gyakorlatok adaptív struktúrák volnának, csupán azt, hogy az elme egyébként létező strukturális korlátainak melléktermékei. Másképpen megfogalmazva: vagy olyan reprezentációk, amelyek „természetesek” abban az értelemben, hogy velünk születettek, automatikusak, gyorsak és nem reflexívek; vagy épp ellenkezőleg, kontraintuitívak annyiban, hogy minimális mértékben ugyan, de megsértik valamilyen alapelvárásunkat, ezért könnyebben idézhetőek fel, és megbízhatóbb módon adhatók tovább.

Az első esetben arról van szó, hogy habár egyes (szokatlan) fizikai jelenségeket valamilyen cselekvőképes „ágensnek” tulajdonítani a legtöbbször tévesnek bizonyul, ám bizonytalan és kockázatos helyzetekben igenis szelektív előnyt jelent. (Saját példám, nem a könyvben szerepel: ha éjjel az erdőben egy furcsa árnyat látok mozogni, jobb arra gondolnom, hogy jön a medve, és elbújnom, mintsem töviről-hegyire racionálisan megvizsgálnom az összes egyéb felmerülő lehetőséget.) Ugyanakkor az ilyen ágenseket az elme automatikusan hajlamos egyszerre fizikai és nem fizikai entitásokként kezelni: ha úgy tetszik, az ember „született dualista”, bár ennek már nyilván nincs külön adaptív funkciója. Ahogy már utaltam rá – és Borbély is hangsúlyozza –, az ilyen típusú ágensdetektálás elválaszthatatlan a teleologikus gondolkodástól is: az ágenseknek általában célokat tulajdonítunk, s ez nem tudatos mérlegelés eredménye, hanem mintegy bele van írva az elme struktúrájába.

A második esetben viszont épp a reprezentációk kontraintuitív (szokatlan, más reprezentációinknak ellentmondó) volta az, ami nemcsak könnyebben teszi őket a kulturális hagyományozás tárgyává, hanem –

3 ■ Az ilyesmit nevezik a szakirodalomban összefoglaló néven „*moralizing high gods*”-nak (MHG), vagy – ha el akarunk tekinteni az „isten” szó személyes implikációjától – „*broad supernatural punishment*”-nek (BSP), lásd Joseph Watts et al.: Broad supernatural punishment but not moralizing high gods precede the evolution of political complexity in Austronesia. *Proceedings of the Royal Society B* 282 (2015), 20142556.

4 ■ Leo Náreaho: The Cognitive Science of Religion: Philosophical Observations. *Religious Studies*, 44 (2008), 1. szám, 85–86. old. Borbély is elismeri, hogy a kognitív vallástudomány képviselői általában „tartózkodnak a »modularitás« kifejezés használatától” (170. old., 264. lj.).



különösen ha „mindentudó”, büntető és jutalmazó ágensek reprezentációjával függenek össze<sup>3</sup> – funkcionális szerepet töltenek be a közösség összetartásában is. Ez viszont mégiscsak arra utal, hogy némi kerülővel visszatértünk ahhoz a felfogáshoz, amely az úgynevezett „vallási” reprezentációk adaptív voltát hangsúlyozza. Az intuitív és a konstraintuitív felfogás közötti viták azonban ettől függetlenül élesek, és aki nem járatos a kognitív vallástudományban, az a fejezetből – némi erőfeszítés árán – kellően átfogó képet kap ezekről a vitákról.

Az erőfeszítés ugyanis semmiképp sem takarítható meg. Már a könyv definíciókról szóló első fejezetében is feltűnő volt, hogy a lábjegyzetek hol az oldalak egyharmadát, hol felét, hol majdnem kilencven százalékát tették ki, és a helyzet itt sem változik igazán. Mindez rendkívül hasznos – ahogy talán az is, hogy az idézetek legtöbbször nem magyarul, hanem angol vagy latin eredetjükben szerepelnek –, de felmerül a kérdés, hogy pontosan kinek a számára. Azt hiszem, mindannyian tapasztaltuk már, hogy az érdeklődő laikust általában taszítja már a jegyzetek nagy száma is, nem beszélve a főszöveg olyan szakmai terminusairól, mint „az emberi elme masszív modularitásának komputációs verziója”, „az input bemeneti rendszerek információs enkapszuláltsága”, „a karakterisztikus breakdown patternek”, vagy a „területspecifikus perceptuális rendszerekhez való ortogonális viszony”. Félreértés ne essék: magam sem tudom, hogyan lehetne a kognitív vallástudományról olyan összefoglalást adni, amely nélkülözi a hasonló kifejezéseket, és egyben szakszerű is. Töprengésem inkább arra vonatkozik, hogy kiből áll a megcélzott olvasóközönség. Ahogy korábban jeleztem, én örülnék, ha minél többen szembesülnének a vallásfilozófia alapjainak Borbély-féle felforgatásával, de hogy kik lehetnének „minél többen”, abban a harmadik fejezet már jelentősen elbizonytalanít. Még abban sem vagyok biztos, hogy az egyik terület (például a vallástörténet vagy a középkori filozófia) szakembere számára problémátlanul követhető mindez, ami a kognitív tudomány vagy az evolúciós pszichológia szakembere számára magától értetődő, és ugyanez igaz fordítva.

De mindez már inkább a könyv marketingjéhez tartozik. Abban biztos vagyok, hogy az olvasás megéri az erőfeszítést, még ha eredménye egy termékeny bizonytalanság is, nem pedig valamiféle végső igazságok elsajátítása a vallásfilozófia alapjairól. A „vallásinak” nevezett reprezentációk ugyanis számomra továbbra sem tűnnek élesen elkülöníthetőnek más, „nem vallási” reprezentációktól. A fejezet is utal rá, de érdemes külön kiemelni, hogy az elme modularitása (tehát az, hogy az elme egy-egy adott területhez tartozó információk feldolgozására alkalmas sajátos mechanizmusokkal, modulokkal rendelkezik, ahol is a modulok egymás számára nem áttetszőek, és egymás számára csak kimenetük hozzáférhető) maga is viták tárgya a kognitív tudományban, legalábbis a

modularitás mértékét illetően. Különböző szerzők különböző számú és különböző funkciókat betöltő modulokat definiálnak; a „masszív modularitás” (tehát az, hogy nemcsak az input rendszerek modulisak, hanem maguk a központi folyamatok is), egyáltalán nem általánosan elfogadott; ami pedig azt illeti, hogy létezne valamilyen specifikusan „vallási” modul, ezt a véleményem még a kognitív vallástudósok többsége sem osztja.<sup>4</sup> A fejezet példái is utalnak arra, hogy a konstraintuitív reprezentációk felidézhetősége „nem vallásspecifikus jelenség, hanem mindenféle kulturális termék jellemzője” (162. old.). Az, hogy a „kultúra” vagy a „kulturális hagyományozás” fogalmi rendszeresen előkerülnek, szintén felveti a gyanút, hogy a vallásnak nevezett jelenségek nem olyan könnyen különíthetők el az előbbiektől. A korábban ismertetett nézetek is hol „animizmusról”, hol test-lélek „dualizmusról”, hol „szellemekbe vetett hitről” és hasonlókról szólnak, és nem általában a „vallásról”, mivel könnyen belátható, hogy általánosan elfogadott vallásdefiníció hiányában ilyesmi nem is lehetséges.

Nem szeretnék visszatérni a definíciós problémákhoz, csupán annyit fűzök még hozzá, hogy a fejezet zárása már a „vallási elkötelezettséget” használja a „vallási hit szinonimájaként” (180. old., 280. l.)., vagyis továbbra is marad némi kétértelműség a tekintetben, hogy létezik-e vallási hit, vagy sem. Ha nem létezne, akkor nyilván a meghatározása sem lehetne szinonim semmivel, de végül is a gondolatmenet lényege mindvégig az volt, amit már az előszó is megfogalmazott: „Olyasmi viszont, amit »vallási hit«-nek nevezünk, egyáltalán nem létezik, ha hit alatt azt értjük, amit a hétköznapi hiteink alatt érteni szoktunk” (10. old., kiemelés tőlem). Ez számomra ugyan eléggé hasonlóknak tűnik a szerző által többször is kárhozott skolasztikus distinkciókhoz (egy bizonyos értelemben az, de valójában nem, lásd Aquinói Tamás fejtegetéseit a kétféle bűnről), de tény, hogy innentől kezdve legalább egy másik, egyértelműbb szóhasználattal van dolgunk.

Amivel gondom van, az inkább ismét a példák megválasztása. Tertullianus, Kierkegaard, Wittgenstein és Aquinói Tamás kétségkívül nagyon érdekes dolgokat mondtak valamiről, amit eddig hol hitnek, hol elköteleződésnek, hol valami másnak mondtunk, csupán az nem világos számomra, hogy példájuk mennyire reprezentatív általában a „vallási” gondolkodásra nézve.

De még ha önmagukban vizsgáljuk is őket, Tertullianus esetében a „*credibile est quia ineptum*” igen nehezen fordítható úgy, mintha azt mondta volna, hogy „*credo quia absurdum*”. Borbély a tőle megszokott filológiai alaposággal közli is, hogy az utóbbi sosem mondta, ám mégis fenntartja, hogy Tertullianus szerint „a vallási hit [...] abszurdításánál fogva végtelenül távol esik attól, ami az értelmünkkel megragadható” (181. old.). Abba most már igazán nem szeretnék belemenni, hogy az *ineptus* mennyi min-

dent jelent azon kívül, hogy abszurd vagy értelmetlen (leginkább azt, hogy nem függ össze valamivel, nem felel meg valaminek, vagy ez utóbbihoz kapcsolódva jelenthet olyasmit is, hogy illetlen vagy szégyenletes).<sup>5</sup> De amire igazán érdemes odafigyelni, az, hogy a hasonló radikális megfogalmazások mellett maga Tertullianus is számos – szerinte – racionális érvet ad elő a Krisztus halálába és feltámadásába vetett hit mellett.<sup>6</sup> Retorikai fogásokat nem érdemes összevetészen analitikus érvelésekkel, különösen akkor, ha tudjuk, hogy már Arisztotelész *Retorikája* is mondott olyasmit, hogy szokatlan vagy akár „hihetetlen” állításokat tenni nagyon is eredményes eszköze lehet a meggyőzésnek (1400a 6–8).

Kierkegaard pedig azért problematikus, mert saját érvelését a hit „ugrásáról” épp egy másfajta, hegelianus, racionális teológiai érveléssel szemben fogalmazta meg, vagyis maga a vita implikálja, hogy a keresztény (sőt, ezen túl is, az evangélikus protestáns) hagyományon belül is léteznek egészen eltérő felfogások arról, hogy mi is a „vallás” lényege.

Wittgenstein említését ugyanakkor nagyon üdvözlendőnek tartom, éspedig épp azért, mert általában nem a „vallásos” gondolkodók között tartjuk számon (habár Borbély hivatkozásai is jelzik, hogy ez utóbbi témának is egyre kiterjedtebb szakirodalma van). Azt persze nem gondolom, hogy az a fajta miszticizmus, amely már a *Tractatus* végén is megjelent, és amire talán érdemes lett volna utalni („amiről nem lehet beszélni, arról hallgatni kell”), magával a vallással lenne azonos. A teológia wittgensteini leírása, a „mondani akar valamit, ám nem tudja, hogyan fejezze ki azt” (184. old.), csakugyan tökéletes leírása a misztikus teológiának, de ha már Kierkegaard-t emlegettük, akkor azt se felejtjük el, hogy Kierkegaard-nak épp a keresztény misztikusokkal kapcsolatban voltak súlyos fenntartásai.<sup>7</sup>

Aquinói Szent Tamásra a korábbiak után nem szeretnék újfent visszatérni, csak annyit jegyzek meg: nem hiszem, hogy *minden* hittételt emberi ésszel megragadhatatlannak tartott, és mindegyiket valamilyen ritualizált cselekvésre hivatkozva igazolta volna. Ezt persze Borbély Gábor sem állítja, de hát itt kezdődne a részletekkel való foglalkozás fáradságos és közel sem biztos sikerrel kecsegtető vállalkozása.

Az a kérdés azonban továbbra is nyitva marad, hogy mivel magyarázható az ilyen – Borbély Gábor szerint „vallási”, szerintem inkább *a priori* – elkötelezettségek fennmaradása és sikeressége. Az végül is nem kérdés, hogy ezek „költségesek”, ám ugyanakkor kauzálisan is hatékonyak az emberi viselkedés szabályozásában. A jelzőrendszer sajátosságaival, az úgymond „költséges jelzésekkel” kapcsolatos utolsó, rövid fejezetnek megint csak nagy erénye, hogy szembenéz az ezzel kapcsolatos korábbi érvelések hiányosságaival. A „hátrányelv” (*handicap principle*) tárgyalása meggyőzően mutatja be, hogy az állatvilágban a megbízható kommunikáció fennmaradása – dacára annak, hogy a megtévesztés olykor haszon-

nal járna egyes egyedek számára – elsősorban azzal magyarázható, hogy más egyedek viszont képesek költséges, ha úgy tetszik, önmagukra is veszélyes jelzéseket adni a közösség számára. A megbízhatóság tulajdonképpen a költségeséggel arányos: ha megint emberi nyelvre fordítjuk le, ez valami olyasmit jelent, hogy hajlamosabbak vagyunk hitelt adni egy költséges közlésnek, mint egy olyanak, amely nem az. Ez a „költség” azonban nem a közlő oldalán megjelenő inherens valami, hanem inkább olyasmis, ami a befogadó közösségtől függ: „A megtévesztő jelzés leadásától nem az tartja vissza a jeladót, hogy nem képes megfizetni annak költségeit, hanem az, hogy a család potenciális költsége meghaladja a család révén realizálni remélt potenciális nyereséget.” (198. old.)

Ha csak idáig jutottunk el Borbély Gábor könyvének kapcsán, az máris elvesz valamit a tárgyalás olykor „vallásellenesnek” tűnő éléből. Kétségtelen, hogy az isteneket Miki egérhez vagy a Mikuláshoz hasonló példák egyeseket bosszanthatnak. Ahogy az is, hogy bizonyos vallásinak nevezett reprezentációkról kiderült, hogy valójában az evolúció termékei, még ha ez nem mond is semmit ezen reprezentációk tárgyainak létezéséről. Ahogy a bevezetőben mondtam, az is csalódást okozhat, hogy nem valamilyen tematikus „vallásfilozófiai bevezetéssel”, hanem a vallásfilozófia alapjainak felforgatásával találoztunk. A magam részéről azonban rendkívül hasznosnak tartom ezt a felforgatást, s ha nem vagyok is meggyőződve arról, hogy a „vallásnak” nevezett valami létezik – vagy pontosabban: nem gondolom, hogy ennek mai nyugati fogalma kiterjeszhető más civilizációkra –, azt mindenképp ajánlom, hogy aki teheti, gondolkodjon el *A lehetetlen másolataim*ak legalább a címén. Lehetséges-e olyasmis, amiről az úgynevezett vallások beszélnek, és lehetséges-e lefordítani (lemásolni) mindezt egy racionális diskurzus számára? □

5 ■ D. P. Simpson: *Cassell's Latin-English English-Latin Dictionary*. Cassel, London, 1991. 302. old. Az *ineptus* későbbi „abszurd” értelmezéseire nézve lásd Peter Harrison: „I Believe Because it is Absurd”: The Enlightenment Invention of Tertullian's Credo. *Church History*, 86 (2017), 2. szám, 339–364. old.

6 ■ Eric Osborn: *Tertullian, First Theologian of the West*. Cambridge University Press, Cambridge, 1999. 55. old.

7 ■ Søren Kierkegaard: *Vagy-Vagy*. Ford. Dani Tivadar. Osiris, Bp., 2005. 661. old.