

FOLIA SELECTA

www.foliaselecta.hu



YVES FLOUCAT: Metafizika II. A létező szépsége.....	1
ÁCS JÓZSEF: Két férfi és egy könyv	9
KUMINETZ GÉZA: A közjó, mint a keresztény társadalombölcselet egyik központi fogalma II. ...	11
FLORILEGIUM: Isten erkölcsi kiválóságai	25

Mátramindszent, 2022. január

Metafizika II.

VI. fejezet

A LÉTVALÓSÁG SZÉPSÉGE

Bevezetés: Hogyan keletkezett a szépség fogalma?

A szép kifejezés a köznapi szóhasználatban nagyon különböző dolgokra vonatkozik. Először talán – akaratlanul is – a művészet területére gondolunk. Egy szép festménnyel, egy szép koncerttel, egy szép verssel kapcsolatban a *szépművészetre célzunk, illetve arra*, amit a *Szép művészetének* hívunk. De itt van az anyagi és érzékelhető dolgok egész területe, amelyre ugyanúgy gondolhatunk: egy szép arcra például, vagy egy szép tájra.

Nyelvünk azonban nem merül ki ebben. Esetenként beszélünk egy szép tetről is – ha különleges erkölcsi értéke van. Sőt említünk még szép elképzelést, szép gondolatot vagy egy szép elméletet – függetlenül azok igazságértékétől. A tudósok is igen érzékenyek egy elméletnek a másikkhoz viszonyított eleganciájára, Szépségére.

Vajon jogosan használjuk a Szép szót ily különböző értelemben? Van-e ezekben valami közös? Talán a Szép egy a többtől eltérő, analóg módon megvalósuló transzcendentálé, akárcsak az Egy, a Valami (aliquid), az Igaz, vagy a Jó? Aquinói Szent Tamásnál – ahogyan azt majd látni fogjuk –, a Szépség valóban a létező egyik transzcendentális tulajdonsága, még ha a többihez viszonyítva egy kissé más karaktere is van. Egyébként éppen ez az oka annak, hogy Szent Tamás nem a létező transzcendentális tulajdonságai között említi a szépséget: más szövegekörnyezetben hozza elő, viszont hangsúlyozza transzcendentális karakterét.

Filozófiatörténeti szempontból a platóni filozófiai hagyományban tanulmányozták a Szépséget.

Platón az első, akinél a filozófiai gondolkodás tárgya volt a Szép. Felsőbbrendű ideává tette, mely azonos a Jó ideájával és alapelve minden érthetőségnek és Szépségnek. E tekintetben elég *A lakoma* dialógusának híres szövegére hivatkoznunk:

„Mert ha valakit a nevelés elvitt a szerelem tudományában eddig a fokig, miután sorjában helyesen szemügyre vett mindent, ami szép, már a szerelmi tudomány végcélja felé haladva hirtelen valami csodálatos természetű szépséget pillant meg. Ez az, Szókratész, amiért minden eddigi fáradozás történt. Először is örökkévaló, se nem keletkező, se nem pusztuló, nem növekvő és nem fogyatkozó. Azután meg nem szép ebben, s rút abban, sem néha igaz, máskor nem, sem ebben a tekintetben szép, abban rút, sem pedig itt szép, ott meg rút, vagyis egyesek számára szép, másoknak pedig

rút. S nem is úgy jelenik meg ez a szép, mint egy arc, sem mint egy kéz, vagy bármi más, amiben része van a testnek, sem pedig mint egy tanítás, vagy tudomány, vagy bármi, ami másban van benne, egy élőlényben, a földben, az égben vagy valami másban, hanem önmagában és önmaga által egyféle és örök. S minden más szépség csupán ennek a része olyan módon, hogy keletkezésük és pusztulásuk őt se nem gyarapítja, se nem csökkenti; egyáltalán nem érinti. (...) Mert ez a helyes út a szerelem ismeretéhez, akár magától megy valaki, akár más vezeti oda. Elindulni az itteni szépségektől s annak a végső szépségnek a kedvéért egyre magasabbra emelkedni, mint egy lépcső fokain, egy szép testtől kettőre, s kettőből valamennyire, s a szép testektől a szép foglalatosságokra, a szép foglalatosságokról a szép tudományokra, míg végül a tudományoktól feljut arra a tudományra, amely nem más, mint az önmagában való szépségnek a tudománya, s ekkor végre megismeri a szépséget a maga valójában.” (Platón: A lakoma, XXIX. 211.)

Platón szerint bár a testek Szépségét az érzékekkel fogjuk föl, a Szépséget önmagában csak a Szellemmel szemlélhetjük. Ez azt jelenti, hogy a Szépség az Igazzal szoros kapcsolatban van. Önmagában nem lehet észlelni, csak a „neki megfelelő szervvel”, azaz az igazság felé irányuló képességgel, az értelemmel.

*„S mit gondoljunk arról, akinek megadatnék, hogy lássa a szépet önmagában, tisztán, ragyogón, semmi idegen elemmel nem keveredve, aki képes volna emberi testekkel színekkel és sok más halandó haszontalansággal szennyezett szép helyett megpillantani az isteni szépséget önmagában, egyedülvaló alakjában?
Azt gondolod-e vajon, hogy hitvány lehet annak az élete, aki erre fordítja tekintetét, szüntelenül szemléli, és együtt van vele? Nem veszed-e észre, hogy egyedül annak, aki úgy nézi a szépséget, ahogyan nézni kell, sikerülhet nem csupán képmását látni az erénynek, hanem valódi erényeket, minthogy nemcsak képmásokkal érintkezik, hanem a valósággal? Aki pedig valódi erényt hoz a világra és nevel fel, nem nyeri-e el az istenek szeretetét és – ha van ember, akinek ez lehetséges –, a halhatatlanságot?”
(Platón: A lakoma, 211-211.)*

Ahogy Platón, úgy Plótinosz is a Szépséget a Jóval és az Igazzal hozza összefüggésbe, amennyiben a Szépség „egy testetlen fényből származik, amely értelem és eszme (idea)” (Plótinosz: *Enneadész*, I, 6.) Szerinte a Szépség önmagában nem észlelhető másképp, csak értelemmel, s mivel kívánatos, ezért egyfajta Jó. Tehát a testek szépsége „olyan dolog, amely már az első benyomásnál érzékelhetően érint, amit a lélek értelemmel felfog, felismer és befogad, s amihez valamilyen formában hozzáigazodik.” (Plótinosz: *Enneadész*, I, 6.) Továbbá a Szép a léttel azonos. „Szépség nélkül mi lenne a léttel? Lét nélkül mi lenne a Szépséggel?” (Plótinosz: *Enneadész* V, 8; 9.)

Szent Ágoston ugyanígy összefűzi a Szépséget az Igazsággal, Jóval és az Eggyel is, amennyiben „a szép a rend tündöklése” és az „egység minden szépség formája”. (Szent Ágoston: *De vera religione*, 41.)

Látjuk, hogy e platóni hagyományban – ahol a szépség filozófiáját kidolgozták –, a szépség végső soron mindegyik transzcendentáléval valamiképpen összefügg. Akkor hát hogyan fedezzük föl a létező ezen új arculatát, amely a szépség hozománya?

I. A Szépség a létvalóság transzcendentális sajátága

1. A szépség felfedezése, megtapasztalása

Úgy fedezhetjük fel, hogy a létvalóságot most nem csak az értelemmel, vagy csak az akarattal szembesítjük, hanem egyidejűleg mind a kettővel. Épp ezt fejezi ki az a meghatározás, amit Aquinói Szent Tamás adott a szépről. „A szép – mondja – az, ami tetszik a szemnek.” (S. Th. I, q. 5, a. 4, ad 1.) Különbösen nem is meghatározásról van szó, hanem inkább egy pszichológiai hatás leírásáról, amelyet a Szép az észlelőben kelt. Az értelem intuitív ismeretének tárgyaként a Szépség az élvezet érzését kelti a vágyó képességben, vagyis az akaratban. Ebben az értelemben azt mondhatnók, hogy a Szépség *maga a lét abból a szempontból, hogy a lét, értelmi intuícója által, gyönyörködteti a szellemi természetet.*

S így rendben is van, ha öröm támad az akaratban, mivel előbb értelmi észlelés történt. Tehát a Szép először az értelemmel szembesül. S ha örömet okoz, ez nem kimondottan a szépre irányuló ismerési folyamat miatt van (amely csak az *ismeret öröme*nek kiváltására jó), hanem az ismeret tárgya miatt (amely következőképpen *a megismert örömet* kelti)

A Szép valójában az érthetőséghez tartozik. Az értelemmel megragadható, felfogható fény rendjébe tartozik, amit csak egy szellemi természet képes valahogyan a saját fénysugaraiban összegyűjteni. Itt összhangban van fény a fényvel. A szellem világosság, és csak a lét világosságában teljeseedik ki, leli örömet. Ez csak a szellemnek megfelelő fény, amely a szépben lakozik, és amit az embernél az érzékek maguk csak annyiban tudnak élvezni, amennyiben értelem hatja át őket. Ezért mondja Szent Tamás is: „Egyedül az ember találja örömet az érzékelhető dolgok szépségében” (S.Th. I. q. 91, a. 3, ad 3.). Jóllehet az érzékeken át, a közvetlen érzékelés által jut el hozzánk természetes módon a Szépség, de az érzékek hódolatánál sokkal többel tartozunk a számunkra így felajánlott Szépségnek. Látnunk kell azt a tisztán lelki szomjúságot, amely eltöltheti az embert, míg testét csak érzékelhető, szegényes és fenyegetett forma szédítette el. Bár az érzékelhetőből merítjük, mégis igaza *van Jacques Maritainnek*, amikor azt mondja: „A szépség lényegében az *intelligencia, az értelem tárgya*” (J. Maritain: *Art et 4 scolastique* OEC I. p. 641.). Ezért minél magasabb rendű a szemlélt Szépség fénye, annál inkább kielégül az értelem, még ha ez azzal is jár, hogy csak részlegesen, tökéletlenül tudja fölfogni. A túlságosan erős, hatalmas, éles világosság, a sok fény értelmi képességünk gyengesége miatt elvakít bennünket. Mégis a jobban sugárzó, intenzívebben ragyogó Szépségben nagyobb meglepődöttséget, örömet találunk, még ha tökéletlenül

fogjuk is fel. Egy túl könnyedén felfogható Szépség – épp ellenkezőleg – csalódást tud okozni nekünk.

Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy *a Szépség megtapasztalása mindenestől hozzátartozik az azt felfogó értelemhez és az akarathoz, amely a szellem és a lét világosságának összhangjából fakadó gyümölcsöt learatja, örül neki és gyönyörködik benne. A létezővel szemben tehát a szellem öröme abban áll, hogy „teljesen megtalálja magát benne és megállapíthatja, hogy a dolgokat gondolat hatja át, eszméktől ragyognak, az ő saját értékétől hevülnek, összejátszanak azzal, ami a szellemet alkotja”* (J. de Finance: *Connaissance de l'etre*, Paris 1966. DDB. p. 201.).

A szépség közvetlenül az értelemhez illeszkedik, de *csak az intellektuális vágyban, az akaratban okoz örömet*. Ugyanis lényeges, hogy a Szépség élvezetes legyen, mert a Szépség megélése kimondottan az akaratban rejlik. Ahogy Szent Tamás mondja: „A Szépség velejárója, hogy megnyugtassa vágyunkat, amely a Szépség látására, megismerésére irányul... Szép az, amit kellemes felfogni” (S. Th. I. q. 27, a. 1, ad 3.).

2. A Szép kapcsolata az Igazzal és a Jóval

Ha a Szép – amint az imént mondtuk –, lényeges kapcsolatban áll (még ha közvetett módon is) a vágygal, akkor köze van a Jóhoz. Még azt is mondhatjuk, hogy *egyfajta Jóként jelenik meg*, amennyiben hozzátartozik, hogy lényegileg kívánatos. Azonban a Jótól eltérően – amely magától értődően közvetlen kapcsolatban áll a vágygal –, a Szépség a vágyakozás képességét csak azért gyönyörködteti, mert ez a képesség valójában a neki megfelelő szép tárgy ragyogásában a közvetlenül és tökéletesen aktualizált ismerő képesség nyugalmanak örvend. Továbbá a Jót annyiban szeretjük, amennyiben egzisztenciális valóságában birtokoljuk. A Szép pedig, ha vágyat ébreszt, akkor itt az érdek nélküli, a tiszta szemlélődés vágyáról van szó. A Szépet nem birtokolni, hanem látni jó. Ebben az értelemben ez egy sajátos értelemben vett jó. A görögök észrevették a Szép és a Jó kapcsolatát és erre külön szót alkottak, amivel ezt az affinitást fejezik ki: *kalokagáthia*.

Ez tehát visszavezet minket magához a megismeréshez, hiszen *ebben jön létre a szépség megtapasztalása és ebben rejlik a titka*. A szív csak azért ujjong, mert az észlelés képessége csordultig telt a rá legjellemzőbb hajlamában, azaz a tárgy ragyogása miatt, amelyben részesül. A Szép felfogása talán az igaz felfogásával rokon?

Már láttuk ugyanis, hogy „a szépség természetes helye az érthető világ, ahonnan érkezik” (J. Maritain: *Art et scolastique*, OEC I. p. 641). Néha a gyermekek kontemplációja és a költő látásmódja – úgy tűnik – igen jól kifejezi azt, hogy minden létező – például egy egyszerű vízcsepp –, mivel értelemmel fölfogható, ezért egy nyitott ajtó a végtelenre, és ahogyan Platón látta: a szép felfogására „alkalmas szerv” a szellem „szeme”, az értelem. Még ha az érzékelhetőből merített is, a Szépség az értelem tárgya. Az érthető fényhez tartozik, amit egyedül a szellemi természet képes felfogni valamilyen formában, a saját fényének ragyogásában. Ettől fogva nyilvánvaló, hogy *közel áll egymáshoz a Szépség és az Igazság*

fogalma. Az értelemmel felfogható Igazság és Szépség a léttel azonosítható. A Szépség ahogyan az Igazság, a lét transzcendentális tulajdonsága: egyetemes, mint maga a lét.

Miután megkíséreltük leszűkíteni a Szépség fogalmát a létező Jóságára, a következőkben megpróbálhatnánk visszavezetni az Igazság fogalmára. A létező Igazsága feltétele a Szépségnek abban az értelemben, hogy „a dolgokban a megérthetőség teljes ragyogása bizonyos megfelelést feltételez az értelemmel, a dolgok okával” (J. Maritain, i.m. p. 644.) – ez kétségtelen. S mégis – amint láttuk –, ha a Szépség strukturálisan tartozik ahhoz, ami az öröm és az értelem forrása, akkor a megközelítésben kell különböznie egy kissé az Igazságtól. A létvalóság Igazsága meg van hívva az értelem számára, hogy az értelem összhangba kerüljön azzal, ami a létező valójában, és kimondja a maga számára az ítéletben megjelenő létezőt, amikor is az Igazság teljesen ismertté válik. Másképpen fogalmazva, csak akkor van ismereti, logikai Igazság, amikor az értelem összhangban van a dolgok valóságával, azok ontológiai Igazságában. Ez ítéletben egyezést mutató aktus az, ami betölti az értelmet s így kielégíti a szellemet is. Az Igazság kutatása egyfajta örömet jelent a megismerő számára, ez „a megismerés aktusának sajátos öröme” (J. Maritain, i.m. p.641.).

Azonban nem így van a Szépség értelmi megközelítésével, az nem ilyen. Kétségtelenül ismertnek vesszük a Szépséget, de nem ebben a tárgynak megfelelő megismerési aktusban leli örömét a szellem. Öröme bár a „megismerésben rejlő öröm”, de ez most már nem magának a megismerésnek és a megismerés logikai igazságának az öröme. Ez „a megismert tárgy okán a megismerés aktusából bőségesen kiáradó öröm” (J. Maritain, i.m. p. 641.). Sőt ez magának a tárgynak és ragyogásának sugárzásából ered, amint az értelem szellemi vágya, amely létével egységet alkot, megnyugszik benne, és így kielégül a szellem. Az Igazsággal kapcsolatban – mondhatnánk – *az értelem saját vitalitásának bensőségében a dolgok világosságának asszimilációja tárgyiasított ilyen vagy olyan értelmi szempontot, hogy megnyilvánuljon a velük való megegyezés.* A Szépség felfogásában azonban sokkal inkább annak az *intellektuális világosságnak egy, a szellem által tapasztalt* azonnali, közvetlen megfelelése áll fenn, közvetlenül megfelel a létnek, illik *ehhez, mint érthető világossághoz.*

3. Az esztétikai és a művészi szépség

Tudjuk, hogy az arányosan reánk szabott létező az anyagi, vagy érzékelhető világ. Ennél fogva semmi meglepő sincs abban, hogy a hozzánk illő Szépség az anyagi természet szépsége, amelyet *esztétikai Szépségnek* hívunk (mint például egy hegynek, vagy a tenger végtelenségének a szépsége), vagy ott van még a *művészi Szépség* (mint egy Johann Sebastian Bach kantáta, vagy Michelangelo egyik festménye).

Az esztétikai Szép a *transzcendentális Szép, amint szembesül az értelemmel és a vele együttműködő érzékekkel* egy egyedülálló aktusban, vagy pedig mondhatnánk, hogy az értelmes érzékekkel szembesül. Csak ebből a szempontból – tudniillik az értelmes érzékek szempontjából – különülnek el egymástól a szép és a csúnya dolgok. Istennek minden dolog szép, hiszen Ő alkotta meg azokat létük Szépségében. Minden dolog szép abból a szempontból, hogy van: ontológiailag, nem pedig esztétikai értelemben. Esztétikai

szempontból. ahol az értelmes érzékek érdekeltek, ott sértheti az érzékelhető tárgy az érzékeket: előfordulhat, hogy nincs harmóniában azokkal (mint egyfajta éles, sikító hang, vagy egy túlságosan harsogó szín esetében), hiszen az érzékek nem rendelkeznek olyan egyetemes nyitottsággal, mint az értelem.

Ami a művészi Szépet illeti, ez az *esztétikai Szép része, a műalkotás Szépsége*. A fa, aminek a formai Szépsége megérint bennünket esztétikai szempontból szép. Egyébként megállapíthatjuk, hogy bizonyos formában a művészi szépség azon próbálkozik, hogy fölülmúlja az egyszerűen esztétikai szépséget, s ennek következtében szétválassa a Szépet és a rútat, s így a Szépség, mint a létező transzcendentális és egyetemes arculata (határozmánya) felé törekedjen, Az, ami esztétikai szempontból csúnya, az művészileg felhasználható arra, hogy egy új harmóniát állítsunk helyre és mintegy ujjunkkal érintsük a létező, mint létező Szépségének egyetemességét. Elég csak felidézünk Baudelaire *Egy dög* című híres versét, amiben a szétbomló test csúfsága átfordul a költemény szépségébe.

II. A Szép természete

Szent Tamás, az isteni Szentháromság misztériumáról szóló elmélkedésében felsorolja a Szépség három lényeges feltételét: „először is az *integritas* vagy *tökéletesség*: a csonka dolgok már a hiányosságuk miatt is csúnyák; majd a szándékolt *arányosság*, illetve *harmónia, consonantia*; végül a *tündöklés, ragyogás, claritas*: szívesen mondjuk szépnek azokat a dolgokat, amelyeknek pompás színük van (S.Th. I, q. 39. a. 8.).

Ez a szöveg elsősorban az anyagi, esztétikai vagy művészi Szépségre utal, ugyanis említi a rútat, amelyről már elmondtuk, hogy csak ezeken a területeken fordulhat elő, ahol az érzékek intim, belső mércéjük szerint csalódhatnak. A lét metafizikai megfontolása szerint, ahol létező van, ott mindenhol van Szépség., s ahol nincsen Szépség, ott egyszerűen és egyértelműen semmi sincs! Márpedig azokat a tulajdonságokat, amiket Szent Tamás említi, a Szépség teljes metafizikájában fel lehet sorolni. *A lét maga* – amely az értelem természetes vágyának tárgya –, *igényli annak integritását és teljességét, ami van: egy belső, velejáró harmonikus arányt, azaz egy belső rendet tökéletes egységben, és legfőképpen érthetőségének tündöklését*, ahol az értelem megtalálja a világosságot, amelyet természetéből fakadóan szeret.

Alapjában véve könnyű belátni, hogy a Szépség e néhány tulajdonsága együttesen fejezi ki a létező egyetemes arculatát: az Egységet, az Egyediséget, az Igazságot és a Jóságot, amik a valóságban megegyeznek magával a léttel. Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen ez a transzcendentálék közötti rend – amely annak függvénye, hogy milyen módon tudunk felfogni és értelmezni –, de számunkra ez mégis a lét valóságának, sőt gazdagságának kinyilvánítása, amelyen az a progresszív, önálló és rendezett ismeret alapul, amit mi ebből merítünk. Olyannyira, hogy a kifejezések ezen hierarchiájában – ahol minden alkalommal a lét ugyanazon misztériuma fejeződik ki a maga teljességében –, mindegyik transzcendentálé feltételezi és magába foglalja azokat a transzcendentálékat, amelyek megelőzik.

A Szép – amint már láttuk – kétségtelenül nagyon szorosan kapcsolódik az Igazhoz és a Jóhoz, mivel – ahogy azok is – a szellemi lélekhez való viszonyában nyilvánul meg; feltételezi az

egységet s az egyediséget is, amelyekkel a lét mindenekelőtt felkínálkozik a metafizikai észlelésünk számára. Azt mondja majd Jacques Maritain, hogy ez nem a különböző transzcendentális tulajdonságok szintézise – hisz akkor nem lenne benne semmi új –, hanem egészen más, és ez a tény valamiképpen egy külön transzcendentálévá, „*az egybegyűlt összes transzcendentálé ragyogásává* teszi (J. Maritain: *L'intuition creatrice dans l'art et dans la poésie*, OEC X. p. 100.). A Szépség fogalma a lét sajátos dicsőségét fejezi ki számunkra, mert feltételezi az integritást és a rendet, s számunkra végül nem lehet más, mint *e bensőséges rend, amellyel szellemünkben megnyilvánul a létező a különböző transzcendentális arculatai szerint*.

III. A Szépség analóg jellege

Mivel a Szép minden létezőre egyetemesen kiterjedő tulajdonság, egy transzcendentálé, analóg módon valósul meg, mint maga a lét, vagyis lényegileg különböző és csak arányosan hasonló módon.

Már jeleztük a Szépség két analóg sajátosságát: az esztétikai szépséget és a művészi szépséget. De általánosabban azt mondhatjuk, hogy ha a szép minden dologban analóg módon valósul meg, akkor analóg módon valósulnak meg alkotóelemei is.

Vegyük az integritást, az ép állapotot: ahogyan Jacques Maritain megjegyzi, „a fej vagy a kar hiánya az integritás hiánya, amit nagyon nem értékelünk egy nőnél, viszont nagy értéke van egy szobornál; M Ravaillon szomorúságára, hogy nem lehet *kiegészíteni* a Milói Vénusz szobrot. Da Vinci vagy Rodin legjelentékeltenebb krokija is befejezettebb, tökéletesebb, mint Bouguereau legjobban sikerült, egészen befejezett műve. S ha egy futuristának úgy tetszik, hogy csak egy szemet, esetleg csak negyed szemet fessen a hölgynek, akit ábrázol, akkor senki nem vonja kétségbe azt, hogy ehhez neki joga van; csupán azt kérdezzük – s itt van a probléma – hogy pontosan a negyed szem lenne minden, amire a nevezett hölgynek az *adott esetben* szemként szüksége van? (J. Maritain: *Art et scolastique* OEC I. p.645.).

Ugyanez a helyzet az arányokkal is: Greco alakjai túlzottan nyújtottak, mégis tökéletesen arányosak, figyelembe véve azt, hogy mit akar kifejezni művével: tudniillik egy bizonyos természetfeletti sóvárgást.

Ilyen a ragyogás is, aminek sugárzása végtelenül sok módon nyilvánulhat meg.

A Szépség ezen analógiáját tehát *a tárgyak és a célok sokfélesége szerint* kell figyelembe venni. Például nem várjuk el egy fától ugyanazt a teljességet és ugyanazt az arányosságot, amikor még csak kis facsemete, mint amikor már kifejlett a termete s elérte teljes nagyságát. Ugyanígy „a görög, vagy egyiptomi szabályoknak megfelelően készült alakok is a maguk nemében tökéletesen arányosak. De Rouault furcsa emberei is tökéletesen arányosak a maguk nemében. Az integritásnak és arányosságnak nincs semmilyen abszolút jelentése, és ezeket egyedül csak a mű céljához *viszonyítva* kell értelmezni. A mű célja pedig, hogy a formát felragyogtassa az anyagon. S magának a forma ragyogásának – ami a szépség lényege –, végtelen sok módja van arra, hogy tündököljön az anyagon (J. Maritain, i.m. p.645-646.).

Tegyük hozzá végezetül, hogy mivel a Szépnek van transzcendentális és analóg értéke, van egy elsődleges hasonlósági alapja, s ez nem más, mint *az isteni Szépség*, az abszolút Szépség, amely minden más Szépség forrása. Ebből következik, hogy minden egyes sajátos Szépség mintegy meghívás számunkra arra, hogy Isten abszolút szépségéhez csatlakozzunk, ahhoz, amely egyedül képes kielégíteni az ember szép utáni vágyakozását. Egyébként ez minden transzcendentáléra igaz: maguktól elviszik a szellemet a teremtett világon túlra, mint maga a lét, ami felemel bennünket saját elsődleges Okához, ahogyan ezt látni fogjuk a teológiai részben.

fordította: Mézner Mariann

KÉT FÉRFI ÉS EGY KÖNYV

Egyetemi hallgatóként meghatározó olvasmányélményem volt Kuklay Antal *A kráter peremén* című Pilinszky-olvasókönyvének első, 1987-es sárospataki kiadása. Az útkeresés gyötrelmes időszakát éltem: nem éreztem már azt az eltökéltséget, amivel a fizikus szakot – egy év sorkatonaság után – elkezdtem. Túlságosan sok minden vonzott és érdekelt, elsősorban az irodalom és a filozófia. Fájdalmasan igaznak találtam Wittgensteinnek a *Logikai-filozófiai értekezés* végéről sűrűn idézett mondatait: „még ha minden lehetséges tudományos kérdést megválaszoltunk is, életproblémáinkat még nem is érintettük. Persze nem is marad akkor több kérdés; és éppen ez a válasz.” Az osztrák filozófus azonban nem érte be ennyivel: „A kimondhatatlan mindazonáltal létezik. Ez *megmutatkozik*, ez a misztikum.”

Az élet értelmére vonatkozó kérdéseimre én sem remélhettem másfajta választ. Egy szóba kellett kapaszkodnom: *megmutatkozik*.

Döntő hatást gyakoroltak rám Pilinszky János eredetileg zömmel az Új Emberbe írt összegyűjtött tárcái és naplójegyzetei, amelyet a *Vigilia Szög és olaj* címmel jelentetett meg. Megismerkedésem az „evangéliumi esztétikával”, ami megváltoztatta a költészethez való viszonyomat is. Mikor megláttam Kuklay Antal könyvét a boltokban, szinte rávettem magam: már első belelapozásra felismertem, hogy nekem most pontosan erre van szükségem. Mert ezeken az oldalakon nem csak a versek, de az élet értelméről is szó van. *A kráter peremén* elemzéseit sokféle vád érte, egyrészt az életrajzi vonatkozások hangsúlyozása, másrészt a teológiai síkú értelmezések miatt. Vitatkozni persze lehet a Pilinszky-versek itt kínált „megfejtéseivel”, de Kuklay Antal vállalkozását az elemzések ihletettsége hitelesíti. Magyarázatai ugyanoda törekszenek, mint a költő: ahol a szépség, a jóság és az igazság még egy. Aki ebből a közös forrásból, a lét forrásából szeretne meríteni, annak fejet kell hajtania Isten előtt.

- Számtalanszor idézik Pilinszky egy 1969-es rádióinterjúját, amelyben a „katolikus költő” címkéje kapcsán kifejti: „Röviden erre már csak annyit szoktam válaszolni, hogy költő vagyok és katolikus.” Ezt politikai nyilatkozatként értelmezni, mintha így megtagadta volna a közösséget papköltő elődeivel, tévedés. Az életműből kiviláglik, hogy Pilinszky-nél egészen másról van szó.

Pilinszky azt mondta magáról, hogy költő vagyok, aki katolikus, tehát nem tartotta magát katolikus költőnek. Lehet, hogy ezzel azt is kifejezte, hogy nem vállal közösséget a katolikus költőkkel, akik zömében papok voltak és egyszerű nyelven próbáltak szólni Istenről. Pilinszky azonban más utat választott és ezért is kellene talán az elemzések. Az, hogy ő elsősorban költő és másodsorban katolikus, az inkább valami olyasmit fejez ki, hogy ő, amikor verset ír, lecsupaszodik. Tehát ő, az ember áll szemben a saját sorsával, az ember-léttel, a létezéssel, a lét egészével és ennek a tapasztalatát foglalja versbe. A költő nyelvet alapít és új

tapasztalatokat, új felismeréseket hoz és ehhez le kell csupaszkodnia. Annyira le kell csupaszkodnia, mint ahogy Jézust levetkőztették, mielőtt a keresztre szögezték. Ugyanazt a magányt, elhagyatottságot és meztelenséget kell vállalnia, és csak akkor kap az ember valóban hiteles tapasztalatot, valódi élményt és akkor lesz igazán nagy költő. Pilinszky számomra ezért nagy költő, mert ő vállalta ezt a kiszolgáltatottságot és a magányt. Ezért ő elsősorban költő. Mondhatnám alkatiilag volt költő. Ő nem is tudta volna másképp élni az életét, mint ebben a fajta Isten-keresésben, amikor le kell vetkőznie magáról mindent és ehhez képest a katolicizmus is csak másodlagos vagy leszármaztatott jelentőséggel bír.

- S ezért vetkőzte le a hagyományos versformákat is? Tehát, hogy a régi, de mégis új témát új hangon szólaltathassa meg?

Igen. Kuklay Antalnak is egyik régi megfigyelése volt az, hogy Pilinszky pályáján végig megfigyelhető egy törekvés a lecsupaszításra. A sallangoktól, az úgy nevezett költői megoldásoktól való tartózkodás élete utolsó szakaszában döntő fontosságú volt. Tóni atya a gótika hasonlatát hozza ehhez, miszerint annál bravúrosabb a dolog, minél kevesebb anyagból sikerül megcsinálni, hogy minél karcsúbb, minél áttetszőbb, minél légiesebb legyen a struktúra. S neki ez volt a vers ideálja, hogy minél kevesebb anyagból, a lehető legkevesebb szóból, odaillesztett jelzésekből megalkotni a verset, aminek persze az a következménye, hogy meg kell dolgozni az értelmezésért. Cserébe viszont olyan felismerésekre juthat az értelmező, amelyek valóban az övéi lesznek. Az olvasó fogja megtalálni azokat a katartikus értelmezéseket, amelyek kibillenthetik őt a megszokottból. Ezekkel a kihagyásos szerkezetekkel kicsit úgy működnek ezek a versek, mint a balladák, ahol a homály mögött csak sejtjük, hogy mi történik és amikor a végére érve világossá válik előttünk, hogy valójában mi is történt, akkor megrendülünk, mert azt mi ismertük fel, az nem volt beleírva a balladába, azt nem a szánkba rágták, hanem mi döbbenünk rá. És ez a döbbenet, ez a katarzis a Pilinszky olvasásnak is a kulcsa.

Egyetemistaként találkozott először *A kráter peremén* című könyvvel és Pilinszky költészetével is. Kiknek ajánlja mind Pilinszkyt mind Kuklay atya könyvét?

Azoknak, akikben munkál egyfajta elégedetlenség azzal a kicsit lapos és egyre laposodó modern eszmevilággal szemben, aminek újabb és újabb változatai szinte hézagmentesen kitöltik a körülöttünk lévő teret, és azt remélem, hogy aki gyanút fog, aki ezzel elégedetlen, akinek ez olyan, mintha egy alacsony mennyezetű szobában kellene élnie s ki akar menni a napfényre az szeretne valami ember voltában megmozgatót, felemelőt olvasni. Olyat, amiben a saját kétségei, gyötrelmei is tükröződnek és feloldódást nyernek. Az ilyen ember olvasson Pilinszky verseket és ebben nagyon nagy segítségére lesz *A kráter peremén*.

A KÖZJÓ, MINT A KERESZTÉNY TÁRSADALOMBÖLCSELET EGYIK KÖZPONTI FOGALMA

„Qui rem publicam curat, etiam se curat”.
(Sallustius)

II.

3.1. A közjó konkrét arculatának kialakítása, fenntartása és módosítása

Lássuk kissé konkrétan a közjó jótékony funkcióját és kialakítását. Már tudjuk, hogy a közjó létét maga a természetjog követeli (bár ezt korábban így kifejezetten meg nem fogalmaztuk), ám „milyenségét és megvalósulási módját a pozitív jogalkotás határozza meg”.¹ Az ember továbbá nemcsak társas, de politikai lény is, azaz szüksége van arra a szervezetre, amely a célhoz el is vezet. Ezt a szerepet tölti be a politikai hatalom, melyet a közjóért való felelősség és szolgálatkészség kell, hogy áthasson.² Kulcsszerepe van tehát a politikai hatalomnak abban, hogy ép legyen a közjó, védelmet kapjon és kibontakozhasson. Ugyanakkor a közjó egyfajta örökség is, tehát amit az előző nemzedékek halmoztak fel számunkra, amit nem felforgatni, hanem gyümölcsöztetni kell a jelen s a jövő generációi számára.³

Arno Anzenbacher a társadalom öt nagy, egymással összefüggő részrendszerét különbözteti meg.⁴ Ezek a politika és a jog, a gazdaság, a tudomány és technika, a kultúra és a világnézet, illetve a család részrendszerei. A politikai-jogi részrendszer feladata a többi részrendszer közjóra való tekintettel történő összehangolása. Ez afféle keretrendelkezésekkel történik. A gazdaság fő célja az anyagi szükségletek megtermelése. Ám a mai viszonyok közepette a gazdaság és a pénz olyan immanens logika szerint építkezik, ami önmagában nem figyel sem a közjóra, sem a társadalmi igazságosságra.⁵ Ezért a politikai-jogi alrendszer feladata, hogy a gazdaságra nézve olyan kereteket alakítson ki, melynek révén a gazdaság úgy maradjon hatékony, hogy közben biztosítsa az elosztás és az együttműködés dolgában a participativitást, valamint az ökológiai környezet kíméletét.⁶ A tudományos-technikai részrendszer a tudás megszerzésére, a képességek kibontakoztatására és fokozására törekszik. Ám mostanság ez is a maga útját járja, mivel gyakorlatilag levált a világnézet és a kultúra alrendszeréről, s inkább a gazdasággal fog össze, semmint a közjával. A politikai-jogi részrendszer feladata itt az, hogy ezt az alrendszert is az erkölcsi szabályok keretei között tartsa, mivel a tudományos kutatások és a technológiák nagy veszélyeket is hordoznak magukban, ha elszakadnak etikai dimenziójuktól. Anzenbacher megállapítása szerint a világnézeti-kulturális részrendszer mára a peremre szorult, holott ennek lenne kulcsszerepe a többi részrendszer harmonizálásában. Éspedig azért, mert az ember lényegével és rendeltetésével kapcsolatos világnézeti alapbizonyosságokat hordozza, s ezáltal tulajdonképp kijelöli a többi alrendszer feladatát is. A politikai-jogi részrendszernek fő feladata, hogy visszaadja a vezető szerepet ennek a

részrendszernek. A család részrendszere szintén gyenge lábakon áll ma. Ám ép család nélkül nincs kellő szocializáció, nem képes az ember valóban a szó teljes értelmében emberré – szerető és szerethető személyiséggé - válni (gondoljunk most Maslow piramisának magasabb fokaira). Ez a szektor is a közjó lényegi része, tehát védelmezni kell. Úgy tűnik tehát, hogy a közjó helyes fogalmának kiszorításával elveszett a társadalmi élet organicitása, az egyes részrendszerei (főleg a gazdaság és a tudomány egymást támogatva) önálló életbe kezdtek, elnyomva a többit (illetve a maguk képére formálják akár a világnézetet, akár a családot).

E koncepcióból kitűnik, hogy a keresztény felfogás a politikai hatalmat is a közjó eszközének tekinti, s nem macchiavellista öncélnak. A keresztény állam továbbá épp a közjó miatt nem kedvezhet igazságtalanul sem egyeseknek, sem társadalmi osztályoknak, sem pártoknak, vagyis részérdekeknek.⁷ A politika és a jog ebben a perspektívában „felelős gyakorlat, mely a közjó megalapozását, biztosítását és gyarapítását szolgáló célszerű intézkedésekből áll. Ebből a közjót centrumba állító perspektívából következik a politika elsődlegessége a többi részrendszerrel szemben”.⁸ Ám ne felejtjük, hogy a politika alapját és célját, illetve eszköztárát is végső soron világnézeti állásfoglalások, vagyis a gazdaságra, a tudományra, magára a világnézetre és kultúrára, a családra, sőt, a közjóra egyaránt vonatkozó értékítéletek határozzák meg. A társadalmi tekintélynek kell biztosítania az egységes világnézeti hátteret (annak egyfajta minimumát), s benne, vele és általa az együttélést és az együttműködést.⁹

A problémák tehát egy társadalomban akkor kezdődnek, amikor „a meghatározó politikai világnézetek között hiányzik a kölcsönös elfogadottság és a párbeszéd”.¹⁰ Ám igazi párbeszéd csak ott lehet, ahol a vitázók valóban az igazságot keresik (s az igazság csak egy lehet, ám bár sok oldalról megközelíthető), s érvekre érveket hoznak. De még ilyen esetben is lehetségesek elvi különbségek, sőt, kibékíthetetlen ellentétek, mivel a világnézet a végső – és amíg hiszünk benne, visszavonhatatlan - emberi állásfoglalás a valóság egészéről.¹¹ Amennyiben világnézeti pluralizmus van egy társadalomban, ott az államnak (a politikai-jogi részrendszernek) kell azt a minimális (vagy épp optimális) elvárást megfogalmaznia és érvényesítenie, ami biztosítja a toleranciát és a békés együttműködést a különböző világfelfogású polgárok, testületek között. Ám ne felejtjük, az állam illetén választása is világnézeti értékítélet alapján történik. Meg kell keresnie és találnia a különböző világnézetek – nevezzük így - legkisebb közös többszörösét, illetve legnagyobb közös osztóját. Megítélésünk szerint ezt akkor teszi bölcsen az állam, ha a keresztény világlátást teszi meg (legalább implicit vagy hallgatólagos módon) kormányzása vezérfonalának¹², mivel nincs a kereszténységnél toleránsabb vallás, nincs a kereszténységnél nagyobb tisztelője az emberi személy méltóságának, nincs a kereszténységnél nagyobb védelmezője a természetes emberi közösségeknek és a természetjog talaján álló politikai tekintélynek.

A közjó konkrét meghatározásakor, szükség esetén módosításakor, különösen fontos a politikai okosság, az igazságosság, valamint a szeretet erényeinek megléte, főleg a vezetőkben, de a polgárokban is. Sőt át kell, hogy hassa a vezetőket és a polgárokat is az a tudat, hogy egy nagy családot alkotnak.¹³ Csak ilyen feltételekkel termi a közjó a maga sajátos gyümölcsseit, nevezetesen az ember megélhetéséhez szükséges mindenféle javakat, a társadalom tagjai

közti egységet, a békét és a nyugalmat, a társadalomnak azt a fajta biztonságát, amit az emberi előrelátás és gondosság egyáltalán biztosíthat. Sőt, a közjó még magasabb gyümölcsseit jelentik a lélek javai, miként az igazság birtoklása, a jó törvények, az ép erkölcsök, az erényes élet, s mindez együtt alkotja az emberi kultúrát és kellő védelmét.¹⁴

Ám még akkor is, ha alapvetően egységes a világnézeti háttér egy államban, a közjó konkretizálására sokféle veszély leselkedik. A kívánatos értékhez ugyanis több úton és módon juthatunk el, ám ténylegesen csak akkor jutunk előbbre, ha egy konkrét utat és módot választunk (Több, önmagában jó alternatíva közül kell egyet kiválasztanunk).

Minden, de különösen a legfőbb társadalmi tekintélynek kell leginkább tisztában lennie a közjó lényegi tartalmával, mivel csak ennek alapján tudja azt jól konkretizálni, szükség esetén korrigálni. Innen a következtetés, hogy „ugyanaz az alkotmány és ugyanazok a törvénykönyvek nem használhatók – úgy, mint egy sugárhajtású motor terve – minden országban bármely időben, vagy bármely országban minden időben”.¹⁵ Mivel sok és sokféle alternatíva önmagában véve alkalmas lehet arra, hogy a közjó megvalósításának útja-módja legyen, ám csak egyet lehet választani, ezért „a valószínűleg igaz-ra irányuló vélemények konstruktív dialógus keretében történő ütköztetésére a klasszikusok retorikája és dialektikája nyújtja (...) a legjobb elméleti keretet és gyakorlati mintát”.¹⁶ Így alakul ki értelmes párbeszéd, s születhet meg egy konszenzus a közjó előbb konkretizálásáról, majd érvényesítéséről. Ám olykor még a legőszintébb párbeszéd az egyébként érett személyiségek között sem vezet eredményre. Ezért a társadalmi tekintélynek kell eldöntenie a kívánatos alternatívát, mivel ilyen esetben „az összefogást sem a felvilágosultság, sem az erkölcs nem tudja garantálni”.¹⁷ Csak a tekintély tudja egységesíteni és egyesíteni a különböző törekvéseket. S amikor az őszinte dialógus és a tekintély hathatós tevékenysége révén a nép egésze immár szilárdan ragaszkodik a közjó filozófiájához, ott lesz igazi közösség; ahol pedig a fő elvekben megosztottság és véleményeltérés van, illetve ahol az egészséges tekintélyt megvetik, ott előbb látens, majd egyre kifejezettebb háborús állapotok válnak uralkodóvá.¹⁸

Sokféleképp próbáltuk eddig körüljárni a közjó fogalmát. Mindeztidig inkább formai szempontok érvényesültek e megközelítésekben. Ám a fő kérdés az, hogy mi is a lényegi tartalma a közjónak, s az erre a kérdésre adott válaszok lehetnek egymásnak nagyon is ellentmondóak, mivel világnézeti alapúak. A keresztény bölcsélet és társadalmi tanítás a természetes erkölcsi rendet és a rá épülő természetjogot, mint az alapvető emberi kötelességek és jogok ellentmondásmentes, teljes és harmonikus univerzumát és azok igazságos érvényesítését tekinti a közjó lényegi tartalmának.¹⁹ Ezek kifejtésétől itt most el kell tekintenünk.²⁰ A továbbiakban még négy, közjót érintő sajátos kérdést fogunk röviden érinteni, nevezetesen az emberi egyenlőséget, az igazságosságot, a közjóra való nevelés problémáját, illetve a közjó és az állam kapcsolatát.

3.2. A közjó és az emberi egyenlőség problémája

Először is azt kell megállapítanunk, hogy az emberek közti „egyenlőség igen homályos, többértelmű, differenciálatlan fogalom. Bizonyos értelemben, bizonyos téren az egyenlőség valóban teljes mértékben, a természetjog alapján megillet minden embert, míg más értelemben, más szempontból éppen az egyenlőség volna a legnagyobb igazságtalanság, a legtermészetellenesebb állapot. Minden embert kétségtelenül egyenlőképpen megilletnek mindazok a lényeges jogok és kötelességek, amelyek az emberhez, mint emberhez az egyforma, közös emberi természet alapján szükségképpen tartoznak. Így pl. mindenkinek csupán mint embernek egyformán joga van az élethez, a személyes szabadsághoz, a becsülethez. Ámde az emberben nem csupán az egyenlő, közös emberi természet van, hanem vannak különböző egyéni hajlamok, tulajdonságok is. Már most nem indokolnak-e ezek a mélyreható egyéni különbségek lényeges különbségeket a jogok és kötelességek terén is?”²¹ A fentiekből azt olvassuk ki, hogy minden család, nép és állam közjához tartozik, hogy kiművelje a tagjait, polgárait, s engedje, hogy ezek a kiválóságok vezessék, mivel „minden nép boldogulása elsősorban az értékes egyének minél nagyobb számától függ”.²²

A hatalom dolga tehát helyesen ítélni minderről, hogy az egyenlőkkel hasonló módon, különbözőkkel pedig különböző módon bánjon. Teljes egyenlőség nincs és nem is lehet az emberek között²³, inkább a méltányos egyenlőtlenségnek kell e tekintetben a közjó fő rendező elvének lennie.

3.3. A közjó és az igazságosság kapcsolata

Már tettünk néhány észrevételt az igazságossággal kapcsolatban. E tárgykör oly gazdag, hogy külön tanulmány, illetve kötet tárgya lehet, ám a közjával való kapcsolatát érdemes mégis röviden körvonalazni.

Első megállapításunk az, hogy az emberek alapvetően nem ellenségek, hanem testvérek, és pedig azért, mert „van (...) az emberi közösség minden formájának egy a természettől kitzűzött célja: az emberiség közös java és az ebbe való bekapcsolódás. Ez kizárja az önérdeket mint célkitűző tényezőt, de nem zárja ki az egyéni érvényesülést és az ennek megfelelő elhelyezkedést a közjó keretében. Sőt bátran mondhatjuk: ez a személyes érvényesülni akarás a legjobb hajtóerő az emberi közjó biztosítása céljából”²⁴. Ezt támasztja alá a közös emberi természetben való részesedés is, ugyanis „amikor az egyén önmagát akarja és szereti, előbb és inkább akarja és szereti az emberi természetet, mint önmagát, aki tulajdonképpen csak ennek az általános emberi természetnek függvénye, konkrét megvalósulása”²⁵. Továbbá: „Minden közösségi alakulásnak (...) az a legfőbb természeti törvénye, hogy előbb és inkább akarja az általános emberi jót, mint a részlegesét és hogy annak keretében gondoskodik saját érdekeinek arányos biztosításáról”.²⁶

Ez a testvéries állapot azonban sérülhet, és pedig akkor, amikor „az ember valamiképpen úgy definiálja magát, mint aki szabadságát követeli más hasonló szabadságokkal szemben, az őt a többiekkel összefűző természetes kötelék, amelynek sorsa immár az ellentétek közötti

választásnak vettetik alá, elszakad, s antagonizmus váltja föl. Az ember természettől nem testvére vagy barátja többé a másik embernek, hanem ellenfele”.²⁷

Beláthatjuk, hogy ez a testvéries állapot csakis az emberek szabad, vagyis felelős viselkedésével alakulhat ki és maradhat fenn, vagyis főleg a belátás és a szabad akarat birodalmába tartozik. Azt is tudjuk, hogy mindig nagy egyéni és állami erőfeszítések eredménye az igazságos társadalmi rend megvalósítása. S e tekintetben kiemelkedő, hogy miképp viselkedik a hatalmasabb, a helyzeti előnyben levő. Ő legyen a leginkább átítatva az igazságosság lelkületével. A bibliai igazságosság fogalma is főleg ezt a szempontot hangsúlyozza. Nevezetesen azt, hogy az egyébként jószándékú gyengébbet, az igaztalanul kiszolgáltatottat kell védelmezni a jogtalan támadóval, a potens elnyomóval szemben.²⁸

Az igazságosság a fentiek alapján szinte szinonimája az igaz voltoknak²⁹, mivel a legnagyobb károkat épp igaztalan, vagyis igazságtalan szavaival, tetteivel és gonosz érzelmeinek szabad folyást engedésével okoz az ember embertársainak, a társadalomnak és ezáltal önmagának is. Így vagy úgy, de az ember nem jut hozzá ahhoz, ami őt megilleti. A súlyos és tartós igazságtalanság csorbítja, torzítóvá teszi az emberi méltóságot. Az igazságosság tehát nem született, hanem kivívott készsége a személyiségnek, vagyis erény, ami egyszerre elv, norma és életre váltott cselekvés is.³⁰ Konkrétabban az igazságosság megadja mindennek és mindenkinek azt, ami neki jár, ami a jussa.

Az ember, amint már rámutattunk, egyszerre társas és politikai lény, vagyis igen összetett módon viszonyulhat embertársaihoz, mint személyekhez (*ordo partium ad partes*), a társadalom kisebb-nagyobb közösségeihez, illetve magához az államhoz (*ordo partium ad totum*) és ezeket megtestesítő hatalmakhoz, valamint az állam viszonyát a tagjaihoz és a benne működő kisebb közösségekhez (*ordo totius ad partes*). Így az igazságosságnak is ennek megfelelően három alapformája van, nevezetesen a csere-, a törvényes- és az osztó igazságosság³¹; ennek nyomán az embernek háromféle jussa, illetve kötelessége van.³² Ám ezek nem egymástól izoláltan érvényesülnek, hanem kölcsönösen hatnak egymásra, sőt, együtt kell érvényesülniük, ám a vezető szerep mégis az ún. törvényes igazságosságé. Ugyanis „a természeti törvényes igazságosság egyetememes erény (*virtus generalis*). Egyetemessége megnyilvánul elsősorban az igazságosság többi fajaira gyakorolt hatásán, amennyiben azok sajátos tárgyát meghagyva, a közjó követelményének sürgetésével működésüket tökéletesítőleg befolyásolja. Az osztó igazságosság csak a közjóra tekintve valósíthatja meg voltaképpen célját, a javaknak és a terheknek a társadalmi egyensúlyt biztosító arányos elosztását. S a társadalom tagjainak egymásközi érintkezésében a kölcsönös igazságosság is a közjó tiszteletétől ébren tartott megértés szellemétől remélheti tökéletes biztosítékát. De a természeti törvényes igazságosság hatóereje, Szent Tamás szerint, túlhalad az igazságosság különböző fajain. Amint az istenszeretet minden erényt az isteni jóssággal hoz kapcsolatba, éppúgy irányítja a törvényes igazságosság is az egyéb erények aktusait a közjóra”.³³

A *iustitia legalis* is két részre oszthatjuk: van egy *naturalis* része, amit Horváth Sándor azonosít az általános emberszeretettel, s van egy *tételes* része, mely – a hatalom közreműködése révén – ennek a *naturalis* tartalomnak applikációja a konkrét történelmi és társadalmi helyzetre.³⁴

Ebből az alapvető törvényhozói törekvésből kap konkrét arculatot a közjó. Természetesen, általánosíthatjuk a tételt. Nemcsak a törvényes igazságosságnak, de a csere- és az osztó igazságosságnak is megvan a maga naturalis és tételes része, ám ezeket hozza mintegy közös nevezőre a *iustitia legalis naturalis et positiva*.

Amint a teljes értékű közjó megvalósítója leginkább az állam, ám elherdálója is, sajnos, főleg az állam lehet. Ugyanis „az állami közösség szinte valamennyi emberi funkciót magában foglalja, integrálja. Beletartozik ebbe a szuverenitás, a *bonum commune* megőrzéséhez szükséges hatalom”.³⁵ Ide tartozik továbbá „az állam társadalmának, polgárai szellemi, erkölcsi, anyagi boldogulásának emberi rendeltetésükhöz méltó biztosítása. S ha az emberiség metafizikai és etikai egységét elismerjük, ami a keresztény társadalomfilozófia szempontjából nem lehet kétséges, a közjónak az államok határain túl, a *bonum commune humanum* átfogó kereteiben kell érvényesülnie”.³⁶ Ezt a nemzetek feletti közjót hivatott kifejezni és érvényesíteni az ún. nemzetközi igazságosság.³⁷ Ennek érvényesítői lehetnek a különböző államszövetségek, vagy egyesült államok, illetve a természetjog előírásait szem előtt tartó önálló államok egyaránt. Mind a családi, mind az állami, mind pedig az államok közötti közjóért létezik még egy sajátos hatalom. Ez Krisztus felhatalmazásából az Ő Egyháza, mely szintén hathatós munkálója az igazságosságnak és a közjónak. Rögtön hozzátesszük, hogy nem teokratikus módon, hanem inkább a tanítás (lásd az Egyház társadalmi tanítását), az informálás, a megvalósítás motiválása, az igazságosságot érvényesítő lelkület kialakítása és a kellő kritika alkalmazása révén.

Már most mi módon herdálhatja az állam a közjót? Leginkább úgy, ha a tételes törvényes igazságosságot nem az igaz mérték szerint alakítja ki (vakká lesz a *iustitia legalis naturalis* iránt). A közjó aláesői ebből a szempontból az öröklött érdekek megmerevedése, a vezetés alkalmatlansága, az élősdiség, a közjó szellemének a semmibe vétele. Végül is „olyan tehát a társadalom, amilyen erkölcsi anyagból épül föl. Ha az élősdié vannak túlsúlyban, akkor a közjó veszte, a társadalom pusztulása elkerülhetetlen. Ha az erkölcsi törvény lábba tipróból épül föl a közösség, akkor a közjó kezelése körül támadnak bajok s a bomlás el nem kerülhető. Ezért kell minden szociális reformnak, ha a természetjog védelme alá akarjuk helyezni s tartósságot szeretnénk neki biztosítani, az egyéni élet megújulásánál kezdődnie”.³⁸

A közjó másik fő herdálási módja, ha az állam az osztó igazságosság érvényesítését megüsti. Ugyanis az osztó igazságosság „teljesítését nem lehet kikényszeríteni. (...) Ki kényszeríthetné a hivatalos hatalom birtokosát arra, hogy adja meg az egyénnek azt, ami jár neki? (...) Az államhatalom birtokosát, a *iustitia distributiva* szubjektumát ténylegesen nem lehet kényszeríteni, mert természetéből adódóan egyszersmind védelmezője és megvalósítója az osztó igazságosságnak. (...) A világon minden attól függ, hogy a hatalom birtokosai igazságosak-e”.³⁹ Ugyanakkor még „a legigazságosabb igény kieroszakolása sem teremt igazságosságot, az osztás igazsága csak és kizárólag az igazságos uralomban valósulhat meg. (...) Az igazságos uralkodó (...) az emberi erényeknek különösen magas fokát testesíti meg: az uralkodás igazságosságával bizonyítja, hogy olyan emberfeletti kísértéseknek állt ellen, amelyeknek egyedül a hatalom birtokosa van kitéve”.⁴⁰

Az igazságosság és nyomában a közjó ugyanakkor bármily tökéletesen érvényesül is az egyén vagy a társadalom, netán az emberiség életében, mégsem képes az emberi együttélés teljes értékű szabályozására. Az igazságosság ugyanis „csak akkor éri el tökéletességét, ha sikerül barátságot teremtenie a társadalom különböző szintjein, a személyes és családi barátságtól a társadalmi és politikai barátságig”.⁴¹ Ezt a teljes értéket még a leghatékonyabb jogrend és a legtökéletesebb végrehajtása sem tudja teljesen érvényre juttatni. Nem képes és nem is hivatott a jog arra, hogy a teljes társadalmi életet tökéletesen szabályozza. Szükség van az erkölcsre, az illemre is, hiszen minden nem lehet az igazságosság tárgya. Szükség van továbbá - az igazságosságot is támogató - sajátos erényekre. Ezek: a religio az Istennel szemben, a pietas a szülőkkel és a hazával szemben, a fegyelmezettség és figyelem (observantia) a hatalom szerveivel szemben és az érdem megbecsülése dolgában a tiszteletadás (honor). Továbbá szellemi téren az igazmondás (veritas), az anyagi javakkal kapcsolatban a nagylelkűség (liberalitas),⁴² végül a mindennapi emberi kapcsolatokban a barátságosság (affabilitas).⁴³ Ezek az erények mind beletartoznak az ember igazlelkűségébe, s igaz(ságos) voltát fejezik ki, mintegy részei és érvényesítői a közjónak.

3.4. Nevelés a közjóra, vagyis az emberi életre

A közjónak, mint eszmei célnak (eszménynek) és konkrét rendjének őrzése, védelme és kibontakoztatása a jó szocializáción, a jó nevelésen, az erkölcs, a jog és az illendőség rendjének épségén, illetve ezek kellő funkcióján múlik.⁴⁴

Különösen fontos, amint erre fentebb rávilágítottunk, megvalósításához a társadalmi tekintély fő alkotása a jogrend és kellő érvényesítése. A törvény célja ugyanis a közjó deklarálása, védelme, kibontakoztatása⁴⁵, s ezzel egyik lényeges funkciója a keresztény felfogásban az, hogy neveljen az erényes életre, vagyis ösztökélje az embert arra, hogy ne csak a szakmai tökéletesedésre törekedjék, hanem legalább hasonló módon a személyi érettségre (erényes életre) is. Minden emberben megvan ugyan többé-kevésbé a fogékonyság a jóra, az erényre, ám hogy „abban megerősödjék, figyelemre, nevelésre, disciplinára van szüksége. Az önnevelés elégtelen, mert az ember önmagában gyöngye arra, hogy éppen olyasoktól tartsa magát vissza, amikre leginkább van hajlandósága. Így szükséges, hogy más valaki vezesse őt az erényre. Ilyen tekintély és hatalom a családi fegyelem, a disciplina paterna. De mivel az emberiség nagyobb részét így sem lehet a jóra, az erényre felnevelni, azért szükséges, a társadalom java megkívánja, hogy a törvényhozás, a legfőbb hatalom nevelje az embereket”.⁴⁶ Nevelje őket közelebbről arra, hogy kivívják magukban a társadalom tagjaiként az igazságosság erényét.

Ez közelebbről azt jelenti, hogy minden individuális, partikuláris jogigényt a közjó perspektívájába kell állítani, abban kell megalapozni. Ez más szavakkal azt jelenti, hogy „a szubjektív-alanyi jogok nem a közjó fölött álló abszolút jogok, hanem lényegileg a közjó funkciójába illeszkedő, s ezért legitimációra szoruló jogok. (...) Sem természetes kiindulási helyzetek (tehetség, egészség, testalkat, származás), sem a javak elosztásának természet adta állapota nem alapoz meg semmiféle jogigényt a közjó perspektíváján túl. A szubjektív-alanyi

jogok legitimitása attól függ, hogy mennyire integrálhatók annak a közjóra irányuló kölcsönös elismerés-viszonynak a rendszerébe, amelynek feladata a személy emberjogi státuszának szolidaritáselvű egyetemes megvalósítása”.⁴⁷

Mármost ténylegesen mibe is avatkozhat bele az állam a maga törvényhozásával?⁴⁸ Ez nagymértékben függ a polgárai erkölcsi állapotától. Ha egy államban mindent törvényekkel kell szabályozni, továbbá szinte mindent szankcionálni kell, biztos jele ez annak, hogy ott az erkölcsi élet (és a jogot követő magatartás is) csak pislálkol, mivel a jót (a törvényt) a polgárok nem belső meggyőződésből (belátás, lelkiismeretesség) teszik, hanem inkább kényszerből, félelemből, miközben keresik a kikapukat. Ilyen körülmények között nem jogsértő az állam fellépése, hogy sok mindent előír és szankcionál, mivel épp ő van a tényleges és az ideális valósággal egyaránt tisztában, vagyis azzal, hogy polgárai erkölcsi állapota jelenleg nem teszi lehetővé önkéntesen a helyes út, az egyébként jól konkretizált közjó követését. Nagy botlás a törvényhozás részéről ilyenkor az, ha „törvényeivel éppen olyanokat enged meg, olyas légből kapott jogokat, szabadságokat szentesít és társadalmi bajokat tűr el, amelyek annak erkölcsét egyenesen aláássák”.⁴⁹ A polgárok lepusztult vagy lepusztított erkölcsi állapota aláássza nemcsak a közjót, hanem az állami létet is, mivel a polgárok ilyenén erkölcsi ereje nélkül a parlamenti rendszer, a többség elve is „éppoly káros és erkölcstelen, mint a koronás fők korlátlan hatalma”.⁵⁰

Ami pedig a büntetéseket illeti, itt is a közjót kell figyelembe venni. A büntetés lényege abban áll, hogy a tettes „bizonyos javaitól meg lesz fosztva, pl.: szabadságától, politikai jogaitól, avagy pénzétől, talán az életétől is, azért olyas büntetéseket kell hozni, amelyek a kor, a társadalom felfogásai szerint a legsúlyosabbak. Így (...) némelyeket nem a szabadságtól való megfosztással, hanem magas pénzbüntetésekkel lehet csak féken tartani. Bizonyos korban meg a bot a leghathatósabb orvosság. Azonkívül (...) sok dologban a legalkalmasabb büntetés volna nemcsak a polgári jogok elvesztése, hanem a kereskedelemre, az iparra való jog megfosztása. Aki a törvényadta jogokkal csak mások romlására, így a közjó kárára van, attól ezen jogokat a közjó érdekében el kell venni”.⁵¹

Azoknak az embereknek, akik bizonyítottan nem kívánnak az adott társadalom közjóján dolgozni, pl. idegenek, bevándorlók, az állam ne adjon polgárjogot, mivel a polgárjog révén az ember nemcsak egy adott állam javainak válik a részesévé, hanem e javak újratermelésében is köteles lesz részt venni.⁵²

Felettébb kívánatos, hogy minden polgárnak legyen választói joga. Ám ha a „nép romlott, (...) a választási jogukat, ha meg volna is, egész nyugodtan, minden igazságtalanság nélkül el lehet venni. Míg a nép a közjót szereti, addig a választási jog helyes dolog, nincs az állami rend és béke kárára, de ha a nép ezen joggal a közjó ellen cselekszik vagy cselekedhetnék, a társadalmi rend, tehát egy nagyobb jó érdekében, kötelesség ezen jognak az elkobzása, megszorítása. Így csak nagy mondásnak lehet azt a kijelentést tartani, hogy az egyenlő, általános titkos szavazati jog meg nem adása rettenetes jogfosztás és igazságtalanság. (...) A politikai jogok kiterjesztésében (...) a bonum commune a legelső zsinórmérték. Vagyis olyan népnek, amely iskolázatlan, amely könnyen félrevezethető, magyarán mondva politikailag gyerek, kiskorú, így

jogával lelkiismeretesen élni nem tud, annak a nép saját érdekében nem kell megadni az említett politikai jogot, mert saját vesztét okozná azzal magának. (...) Elsőbben nevelni kell a társadalmat, erényessé az egyeseket, csak akkor adhat nekik az állam veszedelem nélkül politikai jogokat”.⁵³

Általánosítva azt kell tehát mondanunk, hogy mindaz és bárki, ami, vagy aki a közjó kárára van, annak nincs létjogosultsága. Ezért annak a polgárnak, vagy intézménynek (jogi személynek) a jogait, aki és ami a közjót súlyosan és/vagy tartósan károsítja, arányosan korlátozni kell, midőn kötelességeikre hathatósan rá kell szorítani őket.⁵⁴

3.5. A közjó és az állam kapcsolata

Az állam és a közjó közti kapcsolatáról eddig is sokat tárgyaltunk. Érdekes azonban mintegy összefoglalni e kapcsolat mibenlétét, hiszen a közjó konkrét kidolgozója és érvényesítője, illetve újra fogalmazója leginkább az államhatalom. Dario Composta először is azt állítja, hogy az államot egy olyan dinamikus hálózat alkotja, amelyet a polgárok dolgos munkája egyesít, és pedig azáltal, hogy egy cél érdekében tevékenykednek, s ez a közös cél a közjó. Ebben a tekintetben az állam causa formalis-a és cél-oka egybeesnek. A közjó fő feladatát e szerző abban látja, hogy a közérdeket mozdítsa elő, amennyiben politikai úton az a közösség rendelkezésére bocsátható.⁵⁵

A közjó tartalmát pedig így írja le: Az állam létoka mindenek előtt a rend őrzése és a társadalmi haladás előmozdítása. Ezt az állam konkrétan úgy biztosítja, hogy megvédi területét és polgárait a külső (hadsereg, diplomácia, nemzetközi szerződések, szövetségek révén) és a belső (rendőrség, bíróság, börtönök segítségével) ellenségtől. Illetve biztosítja és előmozdítja az erkölcsi, a kulturális, a gazdasági és a vallási fejlődést, melynek révén gazdagodik nemcsak az állam, de a polgárai is.⁵⁶ Teszi mindezt az állam főleg a jogrend alkotása, érvényesítése útján. Ám az állam által legjobban biztosított közjó, mint legnagyobb földi jó sem a legvégső cél, mivel alá van rendelve az ember örök céljának.

Mára a politikai tekintély szinte elvesztette igazi szabadságát, mivel immár gyakorlatilag nem a közjó szolgálatában áll, hanem az általa - a demokrácia leple alatt - hozott jogrendszer inkább szolgálja a gazdasági és a pénztőkét, mint a polgárok és a köz valódi érdekeit. Mintha az egyes jogrendszereket is a piaci láthatatlan kéz alakítaná 'spontán módon'. Ám ez egyáltalán nincs így, hanem a durva érdekek (lobbyk) jogban is megjelenő leplezetlen érvényesülését jelenti. Ezért a politikai tekintélynek vissza kell szereznie szabadságát, hatalmát, ki kell vonnia magát a piac logikája alól, s épp a piac deformációit kell a közjóra való tekintettel korrigálnia.⁵⁷

Az államnak tehát kulcsszerepe van nemcsak a közjó kiépítésében, fenntartásában és gazdagításában, de sajnos, leépítésében és tönkretételében is.⁵⁸ Ám amilyen az állameszme, melyet megvalósít egy-egy állam, olyan lesz a közjó tartalma is, mivel az állameszmét képezi le a közjó, mint állami végső cél. A keresztény állameszme elkerüli a két szélsőséget, nevezetesen az individualista és a kollektivistá felfogást, melyek csak az egyéni, illetve csak a közösségi létre redukálják az emberi életet. A közjó az előbbiben csak az egyént, az utóbbiban

csak a közösséget szolgálja. Ezzel szemben a keresztény állameszme az embert egyszerre tekinti egyénnek és a közösség tagjának. Ennélfogva a keresztény közjó egyént és társadalmat egyaránt szolgáló jó és közös társadalmi cél.⁵⁹

4. Befejezés

Azt tapasztaljuk, hogy a történelmi jelenben a népek hitegetése ellenére a társadalmi igazságtalanságok egyre csak fokozódnak (a haladás, a földi paradicsom mítosza immár az emberiséget kínzó bálványok), mivel a vagyonszerzés, a tudomány és a technika, a kultúra, a család és a politika gyakorlatilag ki vannak véve a keresztény értelemben vett erkölcsi törvények és a természetjog hatálya alól. A tényleges jogalkotás pedig mintha mindezt megengedné, s nemcsak eltűri, hanem szinte bátorítja a csalást, az uzorát, mások kihasználását, a rabszolga és leánykereskedést, a számító bankalapítást, a manipuláló újságírást, a szennylapok terjesztését, a zsarolás agyafúrt formáit, a pornográfiát, stb., ezért a közjó és így az egyes emberek valódi magánjáva is sohasem látott módon kerül veszélybe.⁶⁰

Mindezzel a sátáni és globális igazságtalansággal szemben a katolikus Egyház a maga társadalmi tanítását, mint prófétai víziót mutatja fel, s küzd a maga etikailag megengedhető eszközeivel e kór és bálvány ellen. Ennek a társadalmi tanításnak egyik központi kategóriája a közjó fogalma, mely szerint mindezen tevékenységnek ismét az erkölcsi törvény és a rá épülő természetjog hatálya alá kell kerülnie.⁶¹ A katolikus Egyház birtokában van a közjó helyes fogalmának. Ám ezt a közjót is csak akkor lehet megvalósítani, ha a társadalom tagjai és tekintélyei valóban fel- és elismerik az erkölcsi rend és a természetjog egyént és társadalmat egyaránt kötelező kategorikus imperatívuszát. E fel- és elismeréshez pedig főleg az egyénnek kell önmaga felett kivínia a helyes uralmat. Nem közömbös ugyanis „a társadalomra nézve, vajon az ember erényes-e, legyőzte-e önnönmagában a rendetlen indulatokat. Hiszen az igazságosság erénye rendszeresen ezeknek a szabadossága miatt lesz megsértve. Az első tehát ami az embernek szükséges, a szenvedélyek legyőzése, ezáltal lesz képes az igazságosság gyakorlására”.⁶² A hatalmat gyakorlók közjó-felfogásának is tisztulnia kell, illetve bátran kell küzdeniük egy helyesebb törvényes igazságosságért, annak érvényesítéséért.

A keresztény bölcsélet közjó fogalma sokrétű és egységes, miként a társadalom is sokféle javakból, közösségből, szervezetből áll, ám ezeknek az egyes emberi közösségeknek is megvan a maguk közjava. Így a családé, a nemzeté, a különböző állam alatti kisebb társadalmi alakulatoké, a vallási közösségeké, az államé, s végül az egész emberiségé. Ezek harmóniába hozása és tartása a feladata a különböző szintű tekintélyeknek, leginkább az államnak.

A közjó fogalmát is alapvető módon járja át a világnézeti állásfoglalás, s mint ilyen át akarja hatni mind jobban a társadalmat. A történelem tanúsága szerint két fő iránya van ennek az állásfoglalásnak. Van az utilitarista (akár individualista, akár kollektivista, akár egyéni vagy csoportönzés is a leple), és létezik az etikai (keresztény) irány. Az előbbi inkább parazitaként (nyomában a kulturális evolúció nagy zsákutcaival, megszaladási jelenségeivel), az utóbbi pedig szimbiontaként (itt a kultúra szerves módon illeszkedik akár a bioszférába, akár a

kozmosz egész rendjébe) működik. Az előbbi atomizálja nemcsak a társadalom közösségeit, hanem az egyén belső képességeinek harmonikus működését is felbomlasztja (a tömegember, illetve az önkényes diktátorok, nyomukban a társadalmi káosz az eredmény),⁶³ s az alsóbb, netán alantas ösztönök kerülnek uralomra.⁶⁴ E felfogás leegyszerűsíti az igazságosságot az egyszerű cserére, s itt a közjó legfeljebb a közhasznot jelentheti, de sokkal inkább a tehetősebbek erői érvényesülnek, nem törődve a kiszolgáltatottak sorsával. Ellenben az utóbbi akár az egyénben, akár a különböző szintű közösségekben, társadalmi szervezetekben a magasabb rendűnek rendeli alá (tegyük hozzá: nem despotikus, hanem alkotmányos módon) az alsóbbat. Így az egyén képességei, a társadalom alrendszerei az erkölcsi törvény érvényesítésével egy nagyobb (jobb és igazabb) közös cél szolgálatába állnak, minden oldalról kiegyensúlyozottá válnak.⁶⁵ E felfogás igazságosság- és közjó fogalma tehát komplex és holisztikus, ezért itt a hatalmasabb inkább védi a rászorulót, semmint kisemmizné őt.

Az emberi értelmes természet dinamizmusa is jelzi, kifejezi azt, hogy „az ember Isten-adta természete és az öntudatos személyes emberi cselekedetek nyitottságuk és irányulásuk révén természetszerűen vezetnek el a végső célhoz”.⁶⁶ Ám a végső célnak transzcendensnek kell lennie, különben „fel kellene tételeznünk, hogy az akarat olyan képesség, amely sohasem elégülne ki: eleve frusztrációra, kudarcra van ítélve”.⁶⁷ A meglett (tudott, hitt, vagy csak sejtett) végcél azonban az embert óhatatlanul szólítja: jöjj felém, kötelezd el magad, Nekem, csakis Nekem! Ám itt az ember rosszul élve szabadságával, el is vétetheti a mértéket, mivel „a jó és a rossz mértéke ezzel a végső céllal való megegyezés vagy a tőle való eltérés. Ez azt jelenti, hogy az ember erkölcsiségét a végső célhoz való vonatkozása határozza meg. Amilyen tehát a végső célról vallott felfogásunk, olyan lesz az erkölcsi jóról, illetőleg a rosszról alkotott elgondolásunk is. Jó, ami az általunk elgondolt végső célhoz elvezet; rossz, ami attól eltér”.⁶⁸ Tulajdonképp az ember erkölcsiségében, annak nemességében áll az ő méltósága, mivel „az erkölcsi rossz mindig személyiségrombolást jelent”.⁶⁹ Sőt, „az örök Végső Cél földi életünkben világnézetünk és a világról való ítéletünk kialakításában is döntő tényező”.⁷⁰ A végső és a közbülső cél felé való törekvés ugyanakkor állandó erőfeszítés is, mivel ez egyszerre érték és megvalósítandó kemény feladat is.

A fentebbi értelemben a végső cél a maga abszolút jellegét mutatja, ám a keresztény társadalomszemlélet fontosnak tartja az abszolút végső cél elérésének az eszközét, elérésének útját is, vagyis az emberi társadalom egyszerre immanens és relatív transzcendens célját, a közjót. Ám ennek is különböző fokozatai vannak. Ez a közjó mindent magába foglal, amiért az embernek, egyénnek és adott közösség(ek) tagjának érdemes élnie, és ha kell, küzdenie és végső esetben halnia is kell érte. Ugyanis „az abszolút cél nevezhető transzcendens közjónak is: bonum commune divinum. Mivel ez maga az Isten, mindenek eredete és célja, azért ettől sem az egyes kisebb vagy nagyobb társadalmi alakulások konkrét közjava (bonum commune particulare), sem az egész emberiség közvetlen, földi közjava (bonum commune humanum) nem függetleníthető. A földi közvetlen közjó ugyanis részekként viszonyulnak a transzcendens közjóhoz, mint egészhez. Márpedig a rész az egészben válik valósággá, ott nyeri értékszerű mibenlétét. E belső összefüggésük miatt a földi közjó sem szakíthatók el a

transzcendens közjó által megteremtett erkölcsiség köréből, és nem utalhatók egyszerűen a legalitás (a merőben törvényesség) világába”.⁷¹

A közjó nagy tiszteletben tartása és érvényesítése révén tud tehát az egyén valóban céljához érni. A földi közjó kellő művelése, mint relatív abszolútumnak kultusza „az emberi fajnak felkarolása, magának az emberi természetnek minél tökéletesebb érvényre juttatása”.⁷²

Ideje ezért visszaérnünk a közjó filozófiájának klasszikus-skolasztikus hagyományaihoz, s akkor a társadalmi kérdés nagy problémái lassan oldódni fognak. Ez a visszatérés minden társadalmi tekintélyhordozó elsőrendű feladata, de talán leginkább iskoláink tanáraié.⁷³ S akkor, mivel a népek ép tanítást kapnak, készséggel munkálják, érvényesítik a maguk körülményei között egyszerre a közjó legfőbb hármasságát: a *salus animarum*-ot, a *salus rei publicae*-t és a *salus generis humani*-t.

Végül azt kell még belátnunk, bár katolikus szemmel vizsgálódtunk, ám a keresztény társadalmi tanítás, és benne a közjó fogalma alapvetően a józan ész alkotása, tehát nem kötött szigorúan a keresztény hithez. Ezért minden eszét és akaratát helyesen használni tudó ember - vallási, világnézeti és nemzetiségi hovatartozásától függetlenül - beláthatja helyességét, feltétlen, vagyis minden ember fiát egyaránt kötelező, normatív értékét. Ha pedig belátta ennek a tanításnak az egyetemes érvényességét, akkor a politikai életben, s a társadalom minden részrendszerében való részvételével is ezt az értékrendet akarja egyrészt öntudatosan követni, másrészt minden elvakultság nélkül, de következetesen embertársaival megértetni, illetve közöttük, velük, netán nélkülük, de biztosan érettük érvényesíteni.

- 1 LACZA István (1943): Szociális etika. Budapest, Szent István Társulat. 211-212.
- 2 ORNAGHI (2004): *i.m.* 70.
- 3 Uo. 75-76.
- 4 ANZENBACHER, Arno (2001): *Keresztény társadalometika*. Budapest, Szent István Társulat. 195-200.
- 5 Ne felejtjük azt se, hogy a gazdaság és a pénzvilág ma, ha látja is a veszélyeket, de nem törődik nagyobb testvérünkkel, a bioszférával (a földanyával), annak törvényei tiszteletével sem. Rablógazdálkodás, sőt, a kiszipolyozás vezet magatartását.
- 6 A közjó lényegi része immár az ép környezet megőrzése is. „A környezet minden erőforrásával és tulajdonságával együtt a közjó, bonum commune része, amely az egész emberiség javára van rendelve”. Vö. HARSÁNYI Ottó Pál (2008): Természeti környezet, klíma és közjó az ember Istennel való kapcsolatában. In BERAN Ferenc szerk.: *A közjó az Egyház társadalmi tanításában*. Budapest, Szent István Társulat. 124.
- 7 LACZA (1943): *i.m.* 212.
- 8 ANZENBACHER (2001): *i.m.* 199.
- 9 SIMON, Yves. R. (2004): *Tekintély és társadalom. Az autoritás fogalma*. Budapest, Szent István Társulat. 32.
- 10 KIS János (1998): Közjó és honpolgári erény. *Világosság*, 39. évf. 2. sz. 50.
- 11 Az igazság különböző felfogásairól bővebben lásd: (HALASY) NAGY József (1931): Az igazság (Bevezetésül a logikába). *Győri Szemle*, 2. évf. 1-3. sz. 1-25.
- 12 Vagy még finomabban fogalmazva a keresztény szellemiség érvényesülésével kapcsolatban jóindulatú közömbösség vezet (Horváth Sándor OP. sajátos terminusa).
- 13 VIRT (1999): *i.m.* 98.
- 14 RYBKA (2019): *i.m.* 386.
- 15 LIPPMANN (1993): *i.m.* 140.
- 16 FRIVALDSZKY János (2016): A politikai véleménynyilvánítás szükségessége, joga és felelőssége a közjó és a jó kormányzás szemszögéből. In FRIVALDSZKY János: *Jó kormányzás és a közjó politikai és jogfilozófiai szemszögéből*. Budapest, Pázmány Press. 143.
- 17 SIMON (2004): *i.m.* 53. 63. és 75.
- 18 LIPPMANN (1993): *i.m.* 121.
- 19 HORVATH Alexander (1929): *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*. Graz, Ulr. Moser's Verlag. 40.
- 20 Ennek részleteit bővebben lásd: KUMINETZ Géza (2013 és 2018): *Egy tomista jog- és állambölcselet vázlata I-II*. Budapest, Szent István Társulat.
- 21 SOMOGYI József (1934): *Tehetség és eugenika. A tehetség biológiai, pszichológiai és szociológiai vizsgálata*. Budapest, Eggenberger-féle Könyvkereskedés. 9.
- 22 RÉVÉSZ Emil (1935): Somogyi József: Tehetség és eugénika (recenzió). *A gyermek és az ifjúság*, 27. évf. 61.
- 23 Lásd a talentumok különbözőségét és kamatoztatásuk során az eltérő szorgalmat és állhatatosságot.
- 24 HORVÁTH (1942): *i.m.* 22.
- 25 Uo. 21.
- 26 Uo. 25.
- 27 PINCKAERS Servais (2001): *A keresztény erkölcssteológia forrásai. Módszere, tartalma, története*. Budapest, Kairosz. 443.
- 28 Ennek részleteiről bővebben lásd: HAMEL Eduard (1980): *Iustitia et iura hominum in Sancta Scriptura. Periodica*, 69. évf. 2. sz. 201-217.
- 29 A Biblia több mint nyolcszázszor említi az igazságosságot és az igazat ebben az értelemben. Vö. PIEPER Josef (1996): *A négy sarkalatos erény. Okosság, igazságosság, bátorság, tartás és mérték* (XX. Századi Keresztény Gondolkodók 10.). Budapest, Vigilia Kiadó. 67.
- 30 HORVATH (1929): *i.m.* 33-34.
- 31 PIEPER (1996): *i.m.* 74.
- 32 Hogy pontosan mi ez a juss, azt az egyes igazságosság-fajtáknál különbözőképp tudjuk megállapítani: „Ha az igazságosság különféle fajtáit egymással összehasonlítjuk, föltűnik, hogy a 'suum'-ot nem egyforma pontossággal lehet megállapítani mindegyikre. Legpontosabban a kiegyenlítő igazságosságnál lehet meghatározni. Azonban a törvényszerű igazságosságnál az egyesnek a kötelességeit a közösséggel szemben, az osztó igazságosságnál az egyes embernek az alkalmasságát és érdemeit, továbbá teljesítőképességét, a szociális igazságosságnál valamely csoport hozzájárulását, illetve részesedését az előállított javakban csak hozzávetőlegesen lehet megállapítani. Ezért az igazságosság megsértésénél a kártérítés mértékét legkönnyebb a kiegyenlítő igazságosságnál megállapítani, míg a többiekénél nagyobb nehézségek lépnek fel”. KÖVÉR Alajos (1995): *Út, Igazság, Élet. Katolikus erkölcstan*. Budapest, PPKE BTK. 243.
- 33 KECSKÉS Pál (1936): A szociális igazságosság értelméről. *Theologia*, 3. évf. 2. sz. 124.
- 34 HORVÁTH (1941): *i.m.* 53.

- 35 PIEPER (1996): *i.m.* 88.
- 36 KECSKÉS Pál (1936): *i.m.* 116.
- 37 Ennek részleteiről lásd: KUMINETZ Géza (2017): (Jog)bölcséleti megfontolások a nemzetközi igazságosságról. In DARÁK Péter – KOLTAY András szerk.: *Ad astra per aspera. Ünnepi kötet Solt Pál 80. születésnapja alkalmából* Budapest, Pázmány Press. 519-533.
- 38 HORVÁTH (1941): *i.m.* 51 és 56.
- 39 PIEPER (1996): *i.m.* 88. 90 és 91.
- 40 Uo. 92 és 93.
- 41 PINCKAERS (2001): *i.m.* 442.
- 42 HORVÁTH (1941): *i.m.* 54-55.
- 43 GECSE (1972): *i.m.* 20-21.
- 44 TURGONYI (2008): *i.m.* 89-95.
- 45 ACERBI, Antonio (1974): Legge civile. In ROSSI Lenadro – VALSECCHI Ambrogio diretto da.: *Dizionario enciclopedico di teologia morale*. Roma, Edizioni Paoline. 520.
- 46 PALUSCSÁK (1909): *i.m.* 381-382. és SOMOGYI (1941): *i.m.* 27-28.
- 47 ANZENBACHER (2001): *i.m.* 194.
- 48 Megjegyezzük, hogy az állami tekintélynek sem csak a kormányzati hatalom (törvényhozás, bírászkodás és végrehajtás) áll a rendelkezésére ahhoz, hogy polgárait nevelje. Ide sorolhatjuk a tekintély tanító jellegű megnyilatkozásait, a problémákra és orvoslásokra való felhívásait, buzdításait. Tervezett kormányzati lépéseinek kommunikációját, azok motivációjának említésével, céljuk megjelölésével.
- 49 PALUSCSÁK (1909): *i.m.* 384.
- 50 Uo. 385.
- 51 Uo. 388.
- 52 Uo. 390-391.
- 53 Uo. 395-396.
- 54 SOMOGYI (1941) *i.m.* 22.
- 55 COMPOSTA (1983): *i.m.* 172.
- 56 Uo. 172-173.
- 57 FRIVALDSZKY (2016): A jogrendszerek versenye és a jogmegkerülés a természetjog, az igazságosság és a közjó mérlegén. *Iustum Aequum Salutare*, 12. évf. 3. sz. 134-140.
- 58 Hogy milyennek kell lennie egy a valódi közjót építő államnak, arról bővebben lásd: KUMINETZ Géza (2013): A tomista állameszme és aktualitása. In KUMINETZ Géza: *Egy tomista jog- és állambölcsélet vázlatok I.* Budapest, Szent István Társulat. 528-569.
- 59 MANSER, Gallus (1947): *Angewandtes Naturrecht* (Thomistische Studien III.). Freiburg in der Schweiz, Paulusverlag. 138-150.
- 60 PALUSCSÁK (1909): *i.m.* 373. és 376.
- 61 Uo. 374.
- 62 Uo. 378.
- 63 Az ember immár önnön természetével dacol (ez a fő ellenség!) s azt akarja gyökeresen átalakítani, attól magát 'emancipálni'. Vö. SARAH, Robert – DIAT, Nicolas (2019): *Esteledik, a nap már lemenőben*. Budapest, Szent István Társulat. 229-275.
- 64 Ennek az arrogáns és kíméletlen, sőt kegyetlen személyiségnek neve, bármekkora is intellektusának ereje, ilyen vagy olyan IQ-jának nagysága: a közönséges ember. S ma ez a típus uralkodik, ravaszul-gonoszul, sátáni módon. Vö. LEGUTKO, Ryszard (2018): *A közönséges ember diadala*. Budapest, Rézbong.
- 65 Ennek részleteiről lásd: VÉRTESI Frigyes (1928): *A lelki béke pszichológiája*. Pécs, Dunántúli Egyetemi Nyomdája.
- 66 HOSSZÚ Lajos (1984): Horváth Sándor, a szintézis tudósa. *Teológia*, 18. évf. 3sz. 24-25.
- 67 Uo. 25.
- 68 Uo. 26.
- 69 Uo. 26.
- 70 Uo. 26.
- 71 HOSSZÚ (1984): *i.m.* 27.
- 72 Uo. 27.
- 73 LIPPMANN (1993): *i.m.* 161.

FLORILEGIUM

„Legyetek tökéletesek, amint mennyei Atyátok tökéletes! (Mt 5,48)

A Szentírás sohasem parancsol és nem is tanácsol nekünk lehetetlent. Az Úr Jézus ezekkel a szavakkal nem Isten tetteire, vagy erkölcsi tökéletességére utal. Azokkal soha senkinek a tökéletessége nem érhet föl

Arra hív minket, hogy amennyire csak lehetséges, formálódjék ki bennünk az Ő tökéletessége, hogy magunkra alkalmazva kövessük azt. A kegyelem segítségével képesek vagyunk erre. S ez kötelességünk is. Semmi sem felel meg jobban az embernek, mint az, hogy Teremtőjét utánozza, s lehetőségeinek mértéke szerint véghez vigye Isten tetteit.

A JÓ TETSIK ISTENNEK

Isten egyik erkölcsi kiválósága, hogy minden jó tetszik neki. Bármikor és bárhol legyen is az, az angyalokban, az emberekben vagy más teremtményekben, a testi jók, mint a szépség, erő, báj, természetes érettség, vagy a lelki jók, mint amilyen a lelki éleslátás, a tartós emlékezet, az éleselmjűség, az akarat helyes irányulása, az erőteljes, szabad döntés képessége, s annak megvalósítása. Isten szeret minden jót, ami megtalálható az egyének természetében, mint például ha valaki jól olvas, szépen énekel, jól tanít, ékesen beszél, józan, megelégedett, rendezett erkölcsű. S végül tetszik neki minden jó, amely a kegyelemből fakad. Számára ezek a legkedvesebbek, mint a hit, remény, szeretet, alázatosság, türelem, engedelmesség, irgalom, őszinteség, mértékletesség, igazságosság, okosság, tudás.

Hasonlóképpen minden rossz, mindig és mindenütt, bárkiben legyen is, Isten nemtetszését vonja magára. Ahogy az igazságosság ellensége az igazságtalanságnak, és a tisztátalanság a tisztaságnak, ugyanúgy ellentétes Isten jóságával az ember rosszasága, mivel kibebíti, vagy teljesen lerontja azt az isteni jót, amit a kegyelem hoz a természetbe.

Kell, hogy nekünk is tesszen minden jó, mindig, mindenütt, minden teremtményben. Nagy gonddal kell támogatnunk a jót, és keményen ellen kell állnunk mindannak, ami szembeáll vele. Utálnunk kell a rosszat egész szívünkben, és meg kell kísérelnünk akadályokat állítani elébe, mert a rossz megsérti Istent és ártalmas az emberek számára. A rossz leginkább azzal bántja meg a Teremtőt, hogy veszedelembé sodorja az embert. Sajnos legtöbbször a kívánatos magatartás ellenkezőjével találkozunk. Mert amikor elszomorodunk attól, hogy valakit dicsérnek és szeretnek alázatossága, jámborsága, szavai, a benne lévő mély tisztelet, stb. miatt, és keresünk valamit, amivel csökkenthetnénk értékét –, mi egyébről teszünk tanúságot, ha nem arról, hogy nekünk nem tetszik a jó? És amikor lekicsinylőleg beszélünk róluk és nevetünk rajtuk, amikor kedvünket leljük az ilyen könnyelműségekben s más hasonló hibákban, mi mást teszünk, ha nem azt bizonyítjuk, hogy nincsenek kedvünk ellenére a rossz dolgok?

ISTEN EGYENESSÉGE

Istennek egy másik erkölcsi kiválósága, hogy sohasem mellőzi és nem hagyja el az irgalmasságot az igazság miatt, sem az igazságot az irgalmasságért. Soha nem bírál és nem ítél irgalom nélkül, s ha kegyelmét adja, az sohasem sérti az igazságot.

Sajnos azonban, amikor mi az igazság védelmére törekszünk, kihal lelkünkben az irgalom; amikor pedig megnyitjuk szívünket az irgalom számára, eltemetjük az igazságot.

Pedig az Írás egyszerre kötelez minket mindkettőre: Az irgalom és az igazság sose hagyjon el téged! (Péld 3,3), és ezt mondja a zsoltáros: Jóságról és igazságról dalolok; Uram, neked szól énekem (Zs 100, 1).

Aquinoi Szent Tamásnak tulajdonított mű (Opus LXII)