# Jog és igazságosság a Caritas in veritate enciklikában

Frivaldszky János[1]

## 1. Az igazság dialógust teremtő logosz.

Az igazság „»dia-logoszt«, dialógust teremtő »logosz«" – írja a Caritas in veritate kezdetű enciklika.[2] S valóban, eszünkbe ötlik, hogy a glosszátorok a keresztény szellemiségű középkorban a jogászi gyakorlati igazság keresését mindig dialogikus módszerrel végezték dialektikus, kontroverzián alapuló logikájukban. Meg voltak győződve arról, hogy a dialektikus, párbeszédes (meggyőző) kérdező-felelő, s főként állító és cáfoló érvelési móddal juthatnak csak közelebb az igazságos megoldáshoz. Megállapításra került, hogy a dialektikus skolasztikus módszer – akárcsak korábban a retorikai is – a jogvita lezajlásának és logikájának a mintáit vette alapul, ami a filozófiai valóságfirtatásra is alkalmas módszernek bizonyult.[3] A disputa[4] és a quaestio logikájára épülő, diszkurzíve strukturálódó gondolkodásmód konstitutív eleme maradt a jogi, valamint a teológiai és a filozófiai gondolkodásnak is az egész középkorban, de Aquinói Szent Tamásig biztosan. Csakhogy a jogi gondolkodásban, annak késő középkori dialektikus formájában strukturálisan van benne az igazságorientáltság dialogikus jellege, ami a gondolkodás görög kezdetét is jellemezte. Így, dialektikus értelmében, a iurisprudentia önmagában a legfilozófiaibb filozófiai diszciplína, ha ez utóbbit olyan gyakorlati filozófiai ('prudentia') értelmében vesszük, ahogy arra a klasszikusok, s különösen a glosszátorok tekintettek. Ekképpen a iurisprudentia nem csupán egyik, hanem talán legfőbb kifejezési formája a dialektikus filozófia

---

[1] tanszékvezető egyetemi docens PPKE JÁK Jogbölcseleti Tanszék

[2] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate*, Budapest, Szent István Társulat, 2009. 4. 7.

[3] Giuliani A., *La controversia. Contributo alla logica giuridica*, Pavia, 1966, 82.

[4] A kor kultúráját jól fémjelző *liberaliter disputare* kifejezés mögött rejlő középkori gyakorlatot illetően így fogalmaz Manlio Bellomo: „Mindenhol és mindenről vitatkoztak, az iskolában és azon kívül, az órán vagy külön erre szánt gyűléseken, valóságos és képzelt témákról, derűsen és konok módon." Bellomo, M., *Saggio sull'università, nell'età del diritto comune*, Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 1999. 57.

igazságkeresésének, minthogy a 'vera philosophia'[5] a gyakorlati igazságot, az igazságos és méltányos megoldást, elrendezést keresi, és képviselői pedig azt gyakorolják az emberi viszonyokban. E diszciplína – állapítják meg -, mint az „igazi filozófia gyakorlása" episztemológiájával kifejezi a teremtett világ létszerkezetét, de az ember, minden ember antropológiai alapirányultságát is, minthogy az igazság- és igazságosságkeresése elszakíthatatlan az ember társias jellegétől. Az igazság, mint gyakorlati igazságosság keresése a kényes, bonyolult ügyekben a jogászok hivatása, feladata és kötelessége. Ehhez azonban helyes etikai és antropológiai alapokra van szükségük, amelyet a 'helyes értelmet' (recta ratio) gyakorló filozófiától kaphatnak, illetve – meggyőződésem szerint – a Katolikus Egyház társadalmi tanításából, amelynek igazságát az alapvető antropológiai és társadalomfilozófiai elvek, valamint a konklúziók tekintetében minden jóakaratú ember belátni képes, még ha nem is képes elfogadni az igazság eredetét.

A középkori klasszikus jogászi dialektikus gondolkodás egyrészt ontológiai értelemben igazságorientált volt – hiszen platóni értelemben vett felosztásaival és meghatározásaiban a dolgok (keresztény értelemben: teremtett) rendjét követte –, másrészt episztemológiájában társas módszer volt, hiszen (legalább) két igazságkereső vitatkozó-dialogizáló szükségeltetik ahhoz, hogy a (valószínűleg) igaz közelébe férkőzhessenek az érvelő felek. Ezért lehet ez a számunkra mind a mai napig tanulságos és példaszerű gondolkodási mód.

## 2. A dialektikus érvelés és gondolkodásmód az igaz irányul és így maga is igaz.

Szent Ágoston szerint – a szűkebb értelemben vett platóni – dialektika, vagyis a „meghatározás, felosztás és részekre tagolás tudománya" a „dolgok ésszerű rendjében fellelt emberi tudás".[6] Vagyis azon eljárás, amelynek során meghatározunk, felosztunk, „részekre osztás révén kizárunk valamit, ami nem tartozik a vizsgált dolgok lényegéhez, illetve összegyűjtjük azt, ami hozzátartozik",[7] nos mindezen elemeket tartalmazó eljárás igaz, s ilyen

[5] Frivaldszky J., *A jogászok tudása mint „igazi filozófia" Ulpianusnál és napjainkban,* in Paksy M. (szerk.), *Európai jog és jogfilozófia,* Budapest: Szent István Társulat, 2008, 95–120.

[6] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, Paulus Hungarus-Kairosz Kiadó, é. n. II, 35. 53. 139–140.

[7] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, i. m. II, 35. 53. 140.

értelmében nem emberi alkotás terméke – állapítja meg Szent Ágoston. A gondolkodás és a megértés annak platóni dialektikus értelmében az igaz dolgok megismerését jelenti, s ezt segíti a dialektika, ami a dolgok természetét tárja fel. A kijelentésekből adódó következtetések szabályai pedig önmagukban igazak.

Csakhogy az emberi ügyekben (azaz a gyakorlati filozófia tárgykörében) a dolgok lényegéhez tartozó felosztás megtalálása is sokszor önmagában – építő jellegű – vita tárgya a klasszikus korban. Következésképpen arról vitatkoztak például a glosszátorok, hogy melyik distinkció alkalmazása a dolgok lényegéhez legjobban álló a joganyag, azaz a törvénykorpusz rendezésében.

Az Enciklika azt írja, hogy az „igazság kilépteti az embereket a szubjektív vélemények és érzések köréből", s ezáltal „lehetővé teszi számukra, hogy […] összetalálkozzanak a dolgok értékének és lényegének megértésében." A dolgoknak tehát létezik lényegük, ami az igazságuk. Az emberi viszonyokban a 'dolgok természetének', ami a lényegük, erkölcsi értéke van, s így normatívak jogi értelemben. A posztmodern kor antiesszencializmusa, amennyiben a jogászokat megfertőzi, a dolgok természeti lényegét nem veszi figyelembe, ami diszfunkcionális, értelmetlen, olykor pedig akár természetjog-ellenes, azaz jogi értelemben érvénytelen szabályozást is eredményezhet.

Glosszátorok számára – bár egyáltalán nem mondható, hogy lett volna kifejezetten filozófiai beállítottságuk – a dolgok természetének, az igazságos és méltányos jogi megoldások kutatása episztemológiájában a dolgok igazságához, létéhez, azaz ontológiájához idomult. A dolgok természeti rendje mögött ott volt a Teremtő, aki a dolgokat, azaz az emberi viszonyokat bölcsen elrendezte. A 'nyers méltányosság' a középkori jogász, így a kommentátorok számára is olyan alaktalan anyag, amelyet a jogász művészi értő kézzel bölcsen alakítva formál.[8] A jogot tehát ki kell emelni konstruktív jogvitákkal[9] (is) az alaktalan és nyers méltányosságból, de az aequitas constituta-jelleg mutatja azt, hogy a létrehozott jog is méltányosság, ha formált is, amely anyagát az emberi viszonyok természetéből nyeri, ami

[8] A kommentátorok, úgy mint Pierre de Belleperche, Cino da Pistoia, Jacques de Révigny egybehangzóan ezt a képet hozzák a méltányosság és a jog kapcsolatára, ami a teológus Johannes Scotus Eriugena hatását mutatja. Padovani, A., *Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII.*, Torino, G. Giappichelli, 1997, 189–190.

[9] Egy idézet Cino da Pistoiától: „A méltányosság, csakugyan, el volt rejtve rejtett zugokban és a jog ruháját ölti a jogászok nehéz munkája és vitái által." Idézi Padovani, A., *Perchè chiedi il mio nome?* i. m. 189–190.

mögött pedig a teremtő Isten van, ahogy a középkori nagyhatású megfeleltetés is állította, s amelyre a jogászok is hivatkoztak: natura, id est Deus.[10]

A megismerés és annak tudománya így a jogász számára a dolgok rendjét teszi láthatóvá, megérthetővé, vagyis a jogászi ismeretelmélet az ontológia szolgálatában áll, az pedig a normativitás, vagyis a jogi kötelező erő alapjául.

## 3. Néhány megjegyzés a dialektika kezdeti görög értelmeiről

A dialektika legkorábbi értelmében nem az emberi cselekvés területére, hanem a metafizikára jellemző érvelési módszer volt. A fogalom a ‚vitatkozni' igéből származik.[11] Platón középső korszakában a 'dialektika' hipotézisként szereplő állítások vizsgálatát jelentette oly módon, hogy következtetéseket vonnak le belőlük, s ha ezen következetés vagy következtetések abszurdak lesznek, akkor azon hipotézist el kell vetni, amelyből azt, azokat levonták. Ez tehát negatív eredményeket hozó, cáfolásos érvelést jelent a következő logikai séma alapján: „ha P, akkor Q; de nem Q, tehát nem P".[12] Arisztotelész Zénon nevéhez köti a dialektika feltalálását,[13] aki a reductio

---

[10] Padovani, A., *Perchè chiedi il mio nome?* i. m. 203–204. Bellini, P., *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica,* Firenze, Le Monnier Università, 1993, 48.

[11] John of Salisbury a következőképpen határozza meg a dialektikát: „A dialektika […] a jó vitatkozás tudománya. […] Vitatkozni pedig annyit tesz, mint azt, ami kétes, vagy ellentmondásos, vagy ami így is, úgy is értelmezhető, indoklással bizonyítani vagy cáfolni. Mindaz, aki e művészet alapján valószínűvé tesz valamit, a dialektikus feladatát teljesíti." Saresberiensis, I., (Salisburyi J.): *Metalogicon,* Budapest, Szent István Társulat, 2003, II, 4, 101. A dialektika meghatározását Petrus Hispanusnál lásd Ponzio, A. (a cura di), Pietro Ispano: *Trattato di logica. Summule logicales*. Milano, Bompiani, 2004. *Tractatus Summule logicales*, *T.* I, 3., Gennádiosz Szkholáriosz (Petrus Hispanus alapján) a következőképpen ír a dialektikáról: „A dialektika a művészetek művészete, és a tudományok tudománya, valamennyi módszeres kutatás kezdeteihez vezető út, és ezért a tudományok között a dialektika kell, hogy az első legyen. Azt mondják, hogy a dialektika a *dialexisz* (vitatkozás ) szóból ered, vagy a *dia* szóból, amely azt jelöli, hogy »valakik között« és a *legó* (mondani) igéből, mivel a dialektika legkevesebb két ember közötti *beszélgetés*, amely nyilvánvalóan *kérdésből és válaszból* áll, vagy pedig a *megvitatásból*, azaz a *megkülönböztetésből*, amelynek révén a beszélgetők *szétválasztják a nézeteket* (kiemelések tőlem: F. J.)." Szkholáriosz, G., *Petrus Hispanus mester logikájából*. (Ford. Szabó M.), Budapest, Jószöveg Műhely, 1999, 7.

[12] Kneale, W. – Kneale, M., *A logika fejlődése,* Budapest, Gondolat Kiadó, 1987, 18–19.

[13] Diogenész Laertiosz VIII. 57 és IX. 25.

ad impossibile érvét alkalmazta a metafizikai vitákban oly módon, hogy Parmenidész monizmusának védelmére kel úgy, hogy a sokféleség feltételezésének abszurd következményeit mutatja ki.[14] Így tehát a 'dialektika' kifejezés a legősibb jelentésében a metafizikában a reductio ad impossibile érveinek alkalmazását jelentette a cáfolásban. Összességében elmondhatjuk, hogy Platón dialógusaiban szereplő Szókratész és Zenón reductio ad impossibile, illetve talán még a reductio ad absurdum érveiben[15] kristályosodik ki mindez azzal a különbséggel, hogy szókratészi cáfolatban a hipotézisből levont következtetések nem feltétlenül önellentmondóak, hanem olykor egyszerűen csak hamisak.[16]

A logika történetét kutatók szempontjából tekintve Platón műveiben a dialektika fogalma változáson ment át. Eredetileg, az Államban, olyanfajta érvelési módszert értett alatta, amely cáfolást foglal magában, de végeredményben nagy általánosságú pozitív eredményekhez vezet.[17] Mindez nem teljesen világos, még a szakirodalom számára sem, azonban annyi biztos, hogy középső korszakában a cáfolás hipotetikus módszerévé válik, késői korszakában pedig már a dialektika a felosztás és az összegyűjtés módszerét jelöli. A felosztás a definíciók keresésének azon módszere, amely révén a legáltalánosabb fogalomtól kezdve mindig kettéosztjuk a fogalmakat „alkategóriákra". Ezzel a definiálandó fogalmat el lehet helyezni a fa alakú „ágrajz"-ban úgy, hogy a két verzió közül az egyiket, a helyeset választjuk, s éppen ezen dualista kategorizálásokon való végighaladás révén történik a definiáló meghatározás. Ezen séma nagy karriert futott be dialektika néven, különösen mivel Arisztotelészt is befolyásolta a szillogizmus módszerének megalkotásában.

---

[14] „[…] a valóságban azonban ez a mű támogatni akarja Parmenidész tételét azokkal szemben, akik gúnyt akarnak űzni belőle azon az alapon, hogy ha egy a létező, sok nevetséges és önmagának ellentmondó dolog következik a tételből. Ez a mű tehát szembeszáll azokkal, akik a sokat állítják (létezőnek), és kamatostul visszaadja a kölcsönt, azt akarva megvilágítani, hogy még nevetségesebb dolgok következnek az ő feltevésükből, hogy sok a létező, mint abból, hogy csak egy, ha az ember kellően a végére jár." Platón: *Parmenidész* 128. c, d in *Platón összes művei* II, Budapest, Európa Könyvkiadó, 1984, 814. o.

[15] Kneale, W. – Kneale, M., *A logika fejlődése*, i. m. 20.

[16] Kneale, W. – Kneale, M., *A logika fejlődése*, i. m. 20.

[17] Kneale, W. – Kneale, M., *A logika fejlődése*, i. m. 20.

## 4. A distinkció eszközének platóni eredetéről.

A későközépkorban fellelhető néhány kézikönyvben a distinkció (διαίρεσις, distinctio) módszere foglalta el a központi helyet, amely – mint tudjuk – a dialektika görög eszköztárába tartozott. A distinkció dichotomikus, megkülönböztetve szétválasztó módszerét tehát Platón használta, mint a bármiféle megismerés elsőrendű eszközét. Ez a természetes tagozódás mentén való egyesítés és kettéosztás módszere, amelyet például az Államférfiben[18] használ az idős Platón dialógus formájában. A dialektika azonban ezen késői műveiben is továbbra is a cáfolás eszköze marad, vagyis, hogy mely ideákat lehet egyesíteni, illetve kettéosztani és melyeket nem. Ezen dichotomikus módszer a dialektika erejéről nyert azon felismerésből származik, hogy miként lehet állítani és tagadni az igazságnak megfelelően, az igazi tudománynak megfelelően.[19] Platón a Phaidroszban[20] a – retorikától megkülönböztetett[21] – dialektika terrénumához soroltan a dialektikusok mesterségének tartja a sokféle szétszórt dolgok együtt látásának, egy fogalomba foglalásának és meghatározásának, valamint a fogalom fajokra tagolásának, azaz az értelmes gondolkodáshoz és beszédhez szükséges egybefoglalásoknak és a felosztásoknak az eljárását. A szofista dialógusaiban pedig azt olvashatjuk, hogy „a dialektika tudományának a dolga, hogy a dolgokat nemek szerint szétválassza, és se ugyanazt a fajtát ne tartsa különbözőnek, se azt, ami különböző, ne vélje ugyanannak"[22]. A dialektika tudományát az műveli, aki tisztán és igazán filozofál. A dialektika annak művészete, hogy megállapítsuk, hogy mely fajok kommunikálnak egymással, s melyek nem, vagyis, hogy meg tudjuk állapítani, mely állítások hamisak és melyek igazak. Az igazi beszéd ugyanis az, amely egyesít vagy szétválaszt főneveket és igéket, aszerint, ahogy azok az azoknak megfelelő fajok tekintetében a valóságban összetartoznak vagy szét vannak választva, a hamis beszéd pedig ezzel szemben egyesít vagy szétválaszt főneveket és igéket, amelyek olyan fajokra vonatkoznak, amelyek a valóságban nincsenek egyesítve vagy szétválasztva. Ekképpen a szétválasztás módszere tehát az, amely lehetővé teszi, hogy

[18] Platón, *Államférfi,* 258e-267c in *Platón összes művei* III, 11–38.

[19] Berti, E., *Nuovi studi aristotelici. I, Epistemologia, logica e dialettica.* Brescia, Editrice Morcelliana, 2004, 413.

[20] A dialektikusokra való hivatkozást lásd Platón: *Phaidrosz,* 266c in *Platón összes művei* II, 780, ill. a módszert illetően 265d-e. i. m. 778–779.

[21] Platón, *Phaidrosz,* 266c-d in *Platón összes művei* II, 780.

[22] Platón, *A szofista* in *Platón összes művei* II, 253c-d, 1181.

az igazat a hamistól a beszédben a valóságnak megfelelően elválasszuk. Platón két művében, A szofistában és az Az államférfiban a dichotomikus szétválasztás módszere azért kerül alkalmazásra, hogy meg lehessen határozni „a szofista", illetőleg „az államférfi" fogalmát, ideáját. Minden gondolati lépésnél két egymással ellentétes fogalom közül kell az egyiket választani, hogy így azt a meghatározandó fogalomhoz társítsuk. Az egymással ellentétes egyik vagy másik fogalom választásával döntünk afelől, hogy az egymásnak ellentmondó két állítás közül melyiket tekintjük igaznak. (Ezen választásokkal minden lehetséges alternatívát végiggondolunk, s így határozzuk meg a szóban forgó ideát, dolgot.) Enrico Berti szerint a döntéseket a cáfolás metódusára emlékeztető gondolati elvetések folyamata teszi lehetővé, vagyis egy olyasfajta dialektikával van dolgunk, mint amilyennel az Államban és a Parmenidészben is találkozunk. A dichotomikus eljárási szerkezet nem mindig jelenti azt, hogy minden esetben csak két alternatíva közül kell választani, hanem adott esetben több distinkció is előfordulhat. A Philéboszban ugyanis arról olvashatunk, hogy a jó dialektikus az, aki pontosan meg tudja határozni, hogy egy idea hány, adott esetben kettőnél több, de mindig véges számú ideára osztható, vagyis pontosan meg tudja mondani, hogy egy idea hány másik ideával kommunikál. Ezen, számunkra teljesebbnek tekinthető dialektikus módszer szerint minden lehetőséget végig kell venni, minden kommunikációs lehetőséget effektíve végig kell gondolni, ami már nem azt jelenti, hogy a döntéseknél az egyik ágon levő fogalom meghatározásra kerül, míg az elvetett ágon levő ezzel szemben nem, mint a dichotómikus distinkciók esetén, hanem minden esetlegesen választható alternatíva pontosan meghatározásra kerül a teljes gondolati „ágrajzon" belül.[23] Úgy vélhetjük, hogy ez egyfajta rendszergondolkodásnak lehet immáron az előfutára, amely rendszerben az elemek helye a distinkciók révén kerül meghatározásra, s amely különbségtevések az elemek közötti relációkat is meghatározzák. Egy ilyen rendszer, aminek elemei teljességgel számba vehetők, zárt lenne, hiszen újabb elemekkel kívülről nem gazdagodhat. Csakhogy Platón nem gondolja úgy, hogy a dialektikus, azaz a filozófus a tudás teljességére törekedhetne, tehát hogy azt elérhetné. Mind a dialektikus, mind a szofista rendelkezik az ellentmondás mesterségével, de más okokból használják azt. A szofista azért mond ellent mindennek, mert azt hiszi, hogy mindent tud, míg a filozófus (dialektikus) tudja, hogy a mindentudás csak az istenek számára lehetséges. A szofista tudása csak látszólagos tudás, a tudás látszata csupán. Vitatkozóképességük, talpraesett

[23] Berti, E., *Nuovi studi aristotelici* I, i. m. 415.

ellentmondásképességük alapján azt a látszatot keltik a járatlan fiatalokban, hogy minden területen ők a legbölcsebbek[24], s a törvényekkel kapcsolatban is azt ígérik, hogy – pénzért - ügyes vitatkozóvá képezik ki követőiket.[25] A szofista a megkülönböztető elválasztás módszerével úgy él vissza, hogy a cáfolás művészetét elszakítja a kérdésre mindig nyitott valódi dialogikus szemlélettől, amely a valóságra, a dolgok valódi természetére, szerkezetére orientált és az állítások tekintetében az egyetértésre törekszik.

A Philéboszban a dialektika szokratészi értelme kerül tehát előtérbe, ami a dialógus, a kérdés és a megvizsgálás valamint a cáfolás művészete.[26] Platón a dialektikát a megkülönböztető szétválasztás művészetével azonosítja, amely a hamis beszédnek az igaztól való megkülönböztetésében áll, amelyhez a cáfolás szükségeltetik. A platóni (kései) tudományos dialektika is tartalmaz valamit a szókratészi (korai platóni) dialektikából az említett, kérdésre nyitott dialogikus tartalmában. Erre vonatkozó tanúbizonyságot olvashatunk a VII. levélben:

> *„Csak, ha […] egymás iránt jóindulattal viseltetve, irigység nélkül, kérdések és feleletek formájában minden oldalról megvitatjuk, csak akkor fog rávillanni a kutatás minden tárgyára a megértés és az igazi belátás fénye […].”*[27]

Ez, mint láttuk, nem csak a mindent önmagáért való cáfolás magabiztos önhitt áltudását zárja ki, hanem a vita konfliktusos jellegét is, amely felfogásban a Másik álláspontja cáfolatokkal szétzúzandó és így legyőzendő. A szofisták és a dialektikusok, azaz az igazi filozófusok közötti különbség abban áll tehát, hogy bár mindkettő a megkülönböztetés és a cáfolás eszközeit használja mesteri fokon, az előbbiek azt öncélúan teszik a tudás látszatával operálva az ellenfél álláspontjának szétzúzása és a saját győzelemre vitele érdekében, míg a dialektikusok a megkülönböztetéseket és a cáfolás művészetét igazi eleven nyitott párbeszédben alkalmazzák azért, hogy a hamis és az igaz állításokat a valóságnak megfelelően szétválasszák, s így e kérdés-feleletek által az igazi tudáshoz jussanak közelebb. Áttekintettük nagyon röviden a platóni dialektika azon értelmét, amely a folytonos distinkciók tételében és a meghatározásokban áll. Bár nem minden distinkció dichotomikus szerkezetű, azonban mégis ezen modellt meghatározónak, paradigmatikusnak tekinthetjük a módszer jellege tekintetében.

---

[24] Platón: *A szofista* 233b in *Platón összes művei* II, i. m. 1121.

[25] Platón: *A szofista* 232d in *Platón összes művei* II, i. m. 1119.

[26] Berti, E., *Nuovi studi aristotelici* I, i. m. 415.

[27] Platón: *Hetedik levél* 344b in *Platón összes művei* III, i. m. 1070.

## 5. Porphüriosz hatása nem eredményezte az erős gondolkodás elnyomó uralmát, mivel a leghelyesebb kategorizáló felosztásokról is sokszor vitatkoztak.

A középkori gondolkodás és tudományosság (talán) fő terrénumának tekinthető, a filozófiai és a teológiai kérdésekre is nyitott[28] jogászi gondolkodás képviselői klasszifikáló tevékenységükben egyszerre gondolták, hogy a felosztások a dolgok rendjében, azok lényegében rejlenek,[29] azok bölcs teremtettségükből fakadó harmonikus elrendezettségük okán – amely rend így a Teremtő bölcsességére, igazságosságára és méltányosságára eredeztethető vissza –, és gondolták egyszersmind azt is, hogy ezen rendet teljesen meg nem ismerhetik, mivel az emberi ész csak részesedik a rá vonatkozó isteni bölcsességből, akkor is, ha a filozófia az „isteni és az emberi dolgok tudománya."[30] A teológiai és a metafizikai momentumok tehát a neoplatonikus elemeket is tartalmazó glosszátorok gondolkodásában – talán részben Johannes Scotus Eriugena hatására is – úgy jelennek meg, hogy e tudáselemek kinyitják a teológiai-filozófiai konnotációjú jogi fogalmakat

---

[28] Ez akkor is így volt, ha igaz az is, hogy a glosszátorok nemcsak, hogy nem voltak filozófusok, hanem nem is rendelkeztek filozófiai ismeretekkel és különösebb ezirányú érdeklődéssel sem. Fassò, G., *La legge della ragione*, Milano, Giuffrè, 1999, 53. 57.

[29] A korban úgy tekintettek a nemekre és a fajokra való felosztásra, mint amely a *dolgok természetét* tárja fel, e természetet pedig minden művészet Szerzője alkotta. Így például Gerbert, aki dialektika tanulmányozását, kommentálását és oktatását is végezte, ismerte és tanította Porphüriosz *Eiszagógé*ját. A dialektikus felosztások mögött rejlő ontológiát leképező fogalmakban, definíciókban és kijelentésekben való gondolkodás azonban továbbra is érvelő valóságfeltárást feltételez. Gerbert maga is a dialektika és a retorika kapcsolatainak feltárásával, azok bemutatásával is foglalkozott. Riché, P., *II. Szilveszter, az ezredik év pápája.* Budapest, Balassi Kiadó, 1999, 41. Gerbert példája mutatja, hogy a retorikai és a dialogikus dialektikát nagy becsben tartották a késő középkorban, olyannyira, hogy a dialektikus vitát tanították és el is várták annak készségét a tanulóktól. Riché, P., i. m. 42.

[30] Riché, P., i. m. 49. A jogtudomány – a római jogi hagyományból reánk maradt meghatározás szerint – az *igazságos és igazságtalan dolgok ismeretének tudománya*: „a jogtudomány az isteni és az emberi dolgok ismerete, az igazságos és az igazságtalan tudománya". (*Iuris prudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia. Digesta*. 1, 1, 10, 2, Ulpianus 1. reg.) Korábban Cicero ugyanezen definíciónak azon részét, amely az isteni és emberi dolgok ismeretét jelöli, a *gyakorlati morális filozófiának*, azaz a *bölcsességnek* (*prudentia*) tulajdonította. Cicero: *Tusculanae disputationes* IV, 26, 57. *Sapientiam esse rerum divinarum et humanarum scientiam.* A *prudentia* vagy a *sophia* ilyen értelmű meghatározása sztoikus eredetű, majd Szent Ágoston révén az egész középkorba áthagyományozódott és széles körben használatos volt, most, mint a gyakorlati filozófia, a *helyes élet filozófiájának* meghatározása. Padovani, A., *Perchè chiedi il mio nome?* i. m. 200., különösen a 6. jegyzet.

transzcendens alapjuk felé,[31] de ott vizsgálódásaikat a jogászok már nem folytatják. Ezek a fogalmak – néhány értekező jellegű forrást leszámítva – csupán a dialektikus vitáikban, érvelésükben érhetőek tetten, de már mint jogi fogalmak, s amelyek így konkrét tartalmukat az interszubjektív érvelésben nyerik az adott ügy természetének megfelelően.

A gyakorlati filozófia, azaz az etika, a politika és a jog világát tehát az jellemezte e korban, hogy megismerési módjuk a nyílt párbeszédes vita intézményes formáit nem nélkülözhetik. A megismerés eszközét adó dialektikus gondolkodás pedig egyszerre volt fogalmi-rendszerező és a nyílt párbeszédre strukturálisan építő diszkurzív jellegű. A kor gondolkodásmódját megjelenítő nagy műveltségű személyek Gerberttől John of Salisburyig a dialektikát a megismerés általánosan használható eszközének, egyszersmind a helyes cselekvés diszkurzív kutatási módjának is tekintették. Egy retorikailag orientált kultúrában tudatában voltak annak, hogy azonosság van a jogvita és a filozófiai kérdés között.[32] A jogvita igazságkereső mechanizmusa, melyet a nézőpontok konfliktusának „logikájában" foglalt implikációkra különösen érzékeny retorika dolgozott ki, s amely a per alapját képezi, különösen alkalmasnak tűnt a filozófiai kérdésekre való kiterjesztésre.[33] Az olyan kategóriák, mint a „méltányosság", „természetes igazságosság" és a „dolgok természete" olyan találkozási területek az általános műveltségbeli és a jogi gondolkodás között, amelyek rendkívül gyümölcsözőeknek bizonyultak a dialektikus érvelés folytatására. Így fiatal teológusok és filozófusok is érkeztek messzi földről, Itálián kívülről is, hogy Martinust és Bulgarust hallgassák a méltányosságról, annak a szigorú joggal való antinomikus feszültségéről, hiszen egy ilyen témában végigvitt dialektikus érvelésnek filozófiai-teológiai értelemben vett haszna is volt.[34] Ez is bizonyítja, hogy ezen „erős" kategóriák, amelyek a dolgok immanens rendjét voltak hivatva kifejezni, nem nélkülözhették e rend pontos tartalmának nyitott, diszkurzív kifejtését. A dichotomikus módszer, vagyis a nemekre és a fajokra való felosztás

---

[31] „Szükséges, hogy a jog, mint létező az alapját az első és abszolút létezőtől kapja, ami kiapadhatatlan forrása minden partikuláris létnek. A jog megismerése – ez a glosszátorok világos megsejtése – nyitott a metafizikára, a tudományra, amely méltóságát tekintve minden mást felülmúl. [...] A keresztény neoplatonizmus előfeltevéseivel összhangban a glosszátorok tehát hajlamosak voltak elfogadni, hogy a jog alapvető fogalmai, intézményei azon isteni terv szerves részét képezik, ami mindent szabályoz és rendez az örökkévalóságtól fogva.." Padovani, A., *Perchè chiedi il mio nome?,* i. m. 178.

[32] Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 139.

[33] Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 139.

[34] Padovani, A., *Perchè chiedi il mio nome?,* i. m. 271. 269.

művészete – mondja Gerbert, a bolognai glosszátorok gondolkodásmódjára az említett fogalmak tekintetében ható Johannes Scotus Eriugena (és némileg Szent Ágoston) szavait visszhangozva – „nem emberi találmány terméke, hanem azt a bölcs magában a dolgok természetében találta meg, ahova azt minden művészetek Szerzője ültette."[35]

Mivel a tudás minden területén alkalmazhatónak tekintett dichotomikus gondolkodásmód a szabad művészetek oktatásának szerves része volt, így a koruk műveltségét magukba szívó bolognai glosszátorok is elsajátították ezt a XII. század közepéig domináns formállogikai eljárást, ezért ezzel éltek is az első jogtudósok, amikor újra felfedezve tanulmányozták a római jog forrásait.[36]

A bolognai glosszátorok intellektuális formálására ható, a szabad művészetek keretében logikát, a logica vetust oktató mesterek számára is egészen a XII. század közepéig a distinkció és nem a szillogizmus volt az általánosan használt tudományos metódus, az utóbbit kifejtő arisztotelészi szövegek közvetlen ismeretének hiányában. A platóni eredetű distinkció terjedt el és vált népszerűbbé, s nem pedig a helytelen logikai érvelések kiszűrését célul tűző arisztotelészi szillogizmusok tana bonyolult szabályaival.[37] Úgy

---

[35] Idézi Errera, A., *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale. Storia di una rivoluzione scientifica,* Torino, Giappichelli Editore, 2006. 15.

[36] „[Ú]gy tűnik számunkra, hogy a dichotómia a római jogászok és a glosszátorok előnyben részesített módszere" – írja Carcaterra, A., *Dialettica e giurisprudenza (a proposito di un'opera di G. Otte)* in *Studia et Documenta Historiae et Iuris 38* (1972) 291.

[37] Mi azonban úgy fogalmaznánk, hogy az előbbi nélkül az utóbbi nem is érhette el azt a hatást, amelyet végül elért, mivel a szillogizmusok középkori tana, annak dialektikus-skolasztikus alkalmazási módszere nem mellőzte teljesen a distinkció eszközét. A platóni dialektika egyik legfontosabb eszközében, a különbségtevő felosztásban található meg az arisztotelészi szillogizmusok gyökere. Maróth M., *A görög filozófia története*. Piliscsaba, PPKE BTK, 2002. 74. Arisztotelész tehát ebben a tekintetben a platóni dialektika nyomdokain haladt. Ld. uo. Porphüriosz „táblájában" vagy „ágrajzában" a platóni dialektikából származó különbségtevő felosztás alkalmazása az arisztotelészi logika fogalmainak felhasználásával történt. Maróth, i. m. 95. További érv a kölcsönhatásra az, hogy a táblázatban hierarchikusan rendeződő „fogalmak segítségével meg lehetett alkotni a definíciók, és ebből következően a szillogizmusok egy hierarchikusan elrendezett sorozatát egyaránt" – írja Maróth Miklós, uo. Majd művének „A szillogisztika fejlődése" című fejezetében így folytatja: „Annak következtében, hogy Porphyrios a fogalmakat ilyen táblázatokba foglalhatónak tartotta, tulajdonképpen az *Analytika deuterá*ban megkezdett úton haladt tovább, annak szellemét szentesítette. Ezen az úton a tudomány valóban definíciók hierarchikusan elrendezett halmazává vált és az ennek megfelelően megalkotott szillogizmusok segítségével elsősorban deduktív módon bizonyított. Philoponos, Eustratios és más újplatónikus szellemben író késő antik vagy középkori filozófusok írásaiban meg is találhatjuk azokat a bizonyító példa-szillogizmusokat, amelyek épp a tabula itt is megtalálható fogalmaiból álltak összse." Maróth, M., *A görög filozófia története,* i. m. 95–96. Láthatjuk tehát, hogy nincsen szó radikális törésről, paradigmaváltásról a középkori szerzők szemszögéből nézve, hanem az

véljük, hogy a középkori dialektika jogász mesterei úgy voltak képesek a distinkciók dichotomikus eszközével élni a rendszerezés véget, hogy a tudományos kérdezés nyitottságát megtartani voltak képesek a vélemények ütköztetésével, ami az arisztotelészi-cicerói dialektika sajátja.

Umberto Eco híres írásában – amelyet a „Gyenge gondolat" (Pensiero debole) című korszakalkotó, az olasz kortárs (posztmodern) filozófiai gondolkodást mind a mai napig meghatározó kötetben adott közre –, azt mondja, hogy Porphüriosz[38] a világ értelmezésének „erős" hagyományát származtatta át a középkorra.[39] Umberto Eco tette tehát plasztikussá azt a meggyőződést, miszerint Porphüriosz nyomán a középkorban a metafizikai, mint „erős" gondolkodás az igazság végleges megtalálását és rögzítését eredményezte. Ezen szótárszerű szemantika azonban – amelyet Porphüriosz hatásának tulajdonít – semmiképpen sem áll az általa sugallt formában a későközépkori gondolkodókra – és így a glosszátorokra sem –, mégpedig azért nem, mert a distinkció dialektikus eszköze nem nélkülözte a retorikai vitát és a meggyőzés szükségességét, éppen a felosztások, a definíciók, az állítások, illetőleg az előbbiekből is előálló premisszák és a szillogisztikus következtetések helyességének, plauzibilitásának tekintetében. Azt mondhatjuk, hogy a logica vetus dialektikus irodalmának körébe

ő logikafelfogásukban a distinkció módszerének Porphüriosznál található kifejtése a platóni-arisztotelészi dialektika olyan alapvető módszere volt, amely az arisztotelészi szillogizmusok tana, s egyáltalán az arisztotelészi tudományfelfogás recepciója számára előkészíthette az utat.

[38] Porphüriosz *Eiszagógé*ja bevezetés kívánt lenni a *Kategóriák*ba, egyszersmind a logikába való bevezetésként is szolgál, a logika pedig a filozófia propedeutikumaként nélkülözhetetlen. Ld. Giuseppe Girgenti *Bevezető*jét In Girgenti, G., (szerk.), Porfirio, *Isagoge*, Milano, Rusconi Libri, 1995, 22. Porphüriosz propedeutikus jellegű és célzatú *Eiszagógé*jában a distinkció, mint az ismeretszerzés általános érvényű eszköze szerepelt. E munka - melyet Boethius fordított le latinra - egyszerű kifejtési módja és könnyű taníthatósága miatt évszázadokon át nagy népszerűségnek örvendett. Emiatt a dichotomikus módszer rajta keresztül terjedt el és lett széles körben elfogadott, s vált így a distinkció általános érvényű heurisztikus metodológiává. A szerző szándéka tehát az volt, hogy a platóni filozófiát az arisztotelészi tanokkal hozza összhangba. Porphüriosz ezen műve volt a leginkább elterjedt a szabad művészetek iskoláiban egészen a XII. század közepéig, sőt a logika oktatásának is talán a leginkább használt kézikönyve volt, de a benne foglalt módszer a tudományos megismerés általánosan használt eszköze is volt egészen addig, amíg a szillogizmusok tana át nem vette a szerepét. Ez utóbbi azonban nézetünk szerint nem eredményezett radikális váltást, módszertani paradigmaváltást, hiszen – mint már hivatkozásra került - a distinkciók révén előállott fogalmakból definíciókat lehet alkotni, amelyek révén szillogizmusok hierarchikusan elrendezett sorozatának felállítása válik lehetővé. Vö. Maróth, M., *A görög filozófia története,* i. m. 95.

[39] Eco, U., *L'antiporfirio,* in Vattimo, G., – Rovatti, P. A., (szerk.), *Il pensiero debole.* Milano, Feltrinelli, 1983, 52–80.

tartozóként Cicero Topicája például olyan mű volt, amely a dialektikát eleve diszkurzív irányban segített tartani, ekképpen Porphüriosz Eiszagógéja – ami a glosszátorok gondolkodásmódját is meghatározhatta – sem eredményezhetett önmagában olyan „erős" gondolkodásmódot, amely a gyakorlati filozófia terén az interszubjektíve érvelő megismerést episztemológiailag fölöslegessé tette volna.[40] A jogi érvelések és döntések legnagyobb területét kitevő „valószínűleg igaz" érvei a metafizikai rendből fakadó erkölcsi igazságok határain belül, mint „erős" érvényességi korlátok között, strukturálisan igényelték a dialektikus-kontroverziás érvelést. A gyakorlati filozófia a valószínűségi logika használatát igényli, amely ellenáll a tudományos meghatározásnak, sőt maga is egyfajta scientia probabilisként határozható meg, s a ratio probabilis, a gyakorlati értelem technikáját, eszközeit igényli.[41] A dialektika technikája ily módon a gyakorlati filozófia terrénumán a „valószínűleg igaz" igazságát kereste, amely az egyedül elérhető a helyes döntés és cselekvés kérdéseinek gyakorlati területén: ez a technika és gondolkodásmód viszont „erős gondolkodást" nem, vagy csak néhány területen tesz lehetővé.

## 6. Mely distinkciók hamisak és igazak? Az erős metafizikai gondolkodás melletti kiállás szükségessége.

Azonban manapság mégis az erős gondolkodás rehabilitálása mellett szükséges kiállni, minthogy néhány alapvető filozófiai különbségtételnek ontológiai igazsága van, s azok fundamentális jogokat, illetve intézményeket alapoznak meg. Ezt a jogásznak azért kell nagyon komolyan vennie, mert ezen distinkciók meglétének tudatosítása alapvető fontosságú néhány jogi kérdés tekintetében, olyannyira, hogy a jogos/jogtalan megállapításának terén érvényességi kérdésként, határ-kritériumként mutatkozik. Ilyen alapvető distinkció az 'ember' és az 'állat' közötti különbség, mégpedig lényegi különbözőség okán, amit az elidegeníthetetlen és sérthetetlen emberi

[40] Úgy tűnik, hogy például John of Salisbury is a „maga helyén" kezeli Porphüriosz művét, s nem akar abból többet kiolvasni, mint ami benne van, például mögöttes metafizikai rendszert abból kinyerni és felépíteni. Másrészt a szerzőket egymást magyarázóaknak is tekintette, így azokat egységükben olvasta. Porphüriosz munkájának kifejezetten csak bevezető jelleget tulajdonított, a filozófia kifejtését pedig a nagy klasszikusok számára tartotta fenn. Vö. Saresberiensis, I, *Metalogicon,* i. m. 153–156.

[41] Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 132.

méltóságban szoktunk manapság meghatározni. Nem lehet tehát egybemosni ezen különbséget, vagy antagonisztikusan szembeállítani embert és természetet, s ily módon például végül a természetet fontosabbnak tartani az emberi személynél.[42]

Nem lehet továbbá semmilyen körülmények között eltekinteni a férfi és a nő különbözőségéből fakadó egymást kiegészítésétől a házasság és a család jogi megalapozásakor. A házasság jogi megalapozásakor a férfi és a nő különbségének megállapítása az ember fogalmán belül és annak érvényesítése a házasság jogi fogalmában nem sérti – ellentétben azzal, ahogy azt sokan állítják – az emberi méltóságot, az egyenlő méltóságú személyként kezelés elvét és jogát, s így az nem diszkriminatív különbségtétel.[43]

(Jog)filozófiailag teljesen hamis viszont a különbségtevés megszületett emberi személy és a meg nem született között olyan értelemben, hogy ez utóbbi nem vagy nem teljes értelemben emberi személy, így nem is jogalany (vagy csak potenciálisan az). Egy ilyen distinkcióval szemben a jogásznak ragaszkodnia kell a dolgok természetéből fakadó azon igazsághoz, hogy a meg nem született ember is fogalmilag emberi személy, aki így jogalany, s ebből fakadó elidegeníthetetlen jogai vannak. És akkor még nem is beszéltünk a főáramú bioetika rendkívül téves és jogkövetkezményeit tekintve pedig veszélyes álláspontjáról, miszerint a gyermekek szigorú értelemben nem (erkölcsi) személyek.[44]

Az igazságosság elve – annak modern formális meghatározása szerint – azt követeli meg, hogy az azonost azonosan, a különbözőt pedig a különbözőség mértéke szerint kezeljük különbözőképpen. Ha az azonost különbözőképpen, a különbözőt pedig azonosan kezeljük, akkor igazságtalanok, jogtalanok, vagy adott esetben alkotmánysértők, természetjog-ellenesek vagyunk. Ezért szükséges a dolgok természete szerint olyan különbségeket érvényesíteni a jogalkotásban és a jogérvényesítésben, de azokat pedig valóban érvényesíteni, amelyek jogokat, jogintézményeket alapoznak meg onto-

---

[42] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 48. 67. Ld. *Felelősségünk a teremtett világért. A Magyar Katolikus Püspöki Konferencia körlevele a teremtett világ védelméről*, Budapest, Szent István Társulat, 2008, http://www.teremtesvedelem.hu/printview/korlevel/korlevel1

[43] Frivaldszky J., *A házasság és a család: elnyomó hatalmi viszonyok avagy a jog relacionális jellegének prototípusai?* in *Iustum Aequum Salutare,* IV. 2008/3, 5–29.

[44] Teljességgel elfogadhatatlan jogfilozófiai szempontból H. Tristram Engelhardt Jr. megállapítása: „Nem minden ember személy szoros értelemben véve; ugyanis nem minden emberi (lény: F. J.) erkölcsi cselekvő. […] a gyermekek nem személyek ebben az értelemben. Ugyanez mondható el a súlyos szenilis elbutulás állapotában levő egyénekről, a súlyos mentális fogyatékosságban levőkről, és azokról is, akik komoly agyi sérüléseket mutatnak." Engelhardt, H. T. Jr., *Manuale di Bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1999, 256.

lógiai igazságukból fakadó deontológiájuk révén. Ha nem így teszünk, akkor súlyosabb esetben a (természet)jogi érvénytelenség áll be, vagy „csak" funkciótlan, ésszerűtlen vagy abszurd lesz a normaalkotás, ami ha – kikényszerítés révén – érvényesítésre kerül, akkor súlyosan károsíthatja a dolgok természetét, azok normális menetét, az emberi viszonyokat.[45]

## 7. A szókratészi dialektika dialogikus jellegéről

*a)* Szókratész módszere a dolgok természetének megértésében: Szókratész az emberi dolgok tanulmányozását a „Mi az?" kérdés feltevésével kezdi. Így például a „Mi az állam?" kérdéssel. Az emberi dolgok tanulmányozása azonban az „összes dolgok" átfogó vizsgálatán alapszik.[46] Az egészről szóló tudomány azonban nála – elődjeivel ellentétben – a létezők mindegyikének természetére irányuló megértéssel lesz azonos. A dolgok természete elsősorban a dolgok mibenlétét jelenti. A „Mi az?" kérdés a dolgok valamely osztályára kérdez rá, olyan „dolgokra, amelyek természet szerint összetartoznak vagy természetes csoportot alkotnak", mivel „az egész természetesen tagolódik".[47] A tudományok tagolódása így az egész természetes tagolódásához igazodik. Szókratész abból indult ki, ami a jelenségekből elsőként ötlik a szemünkbe egy dolog megismerése kapcsán. De legeslegelőször az „ötlik a szemünkbe" a dolgok kapcsán, amit az emberek ezen dolog létezésével kapcsolatban állítanak. Vagyis a dolog létezésével kapcsolatban nem az ötlik először a szemünkbe, amit mi abból látunk, hanem azon vélemény, amit azzal kapcsolatosan a többiek mondanak. Ezért – írja Leo Strauss – Szókratész a dolog természetének megértésekor a dolgok természetéről kialakított véleményekből indult ki. A véleményekből kiinduló megértésben nem a tiszta és biztos megismerésről való kényszerű lemondás hangsúlyozódik, hanem az inkább a dolgok megértésének azon útja, amely azon alapszik, hogy a véleményben rejlő megfontolások mindig egy dolog valamiféle szellemi

---

[45] Vö. Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* Budapest, Szent István Társulat, 2007, 364–376.

[46] Szókratész így fogalmaz: „[S azonkívül] a legnagyobb próbája annak is, hogy kiben van dialektikai képesség, s kiben nincs; mert aki átfogóan tud valamit szemlélni, az dialektikus is, aki pedig nem tud, az nem az." Platón, *Állam* 537c in *Platón összes művei* II, i. m. 509.

[47] Leo Strauss: *Természetjog és történelem.* Budapest, Pallas Stúdió-Attraktor Kft., 1999, 92.

megértésén alapulnak. A dolgok természetéről alkotott véleményekből kiinduló gondolkodás az igazsághoz vezető legfontosabb út, hiszen azok igazságdarabkákat tartalmaznak. A filozófiát ilyen értelemben nevezte dialektikának, amely a véleményekből emelkedve a tudás és az igazság felé való haladás útja. Szókratész kifejezetten a dialektika erejéről beszél az igazságmegismerés területén. A dialektika célja az igazság, illetve a jó megismerése. A dialektikus pedig az, aki „minden dolog lényegének az értelmét meg tudja ragadni"[48]. A dialektika a „tudományok csúcsa" tehát, amely felett semmiféle tudomány nem áll.[49] A véleményből mint kiindulópontból kiinduló dialektikai gondolkodás tehát, ha valaki ennek készségével rendelkezik, az igazsághoz (létezőhöz) és a jóhoz vezető tudáshoz vezethet, minthogy segít az „igazság erejével maga a létező felé fordulni"[50].

*b)* Törvénytisztelet és az igazságosság keresése: Szókratész felveti, hogy a dialektika kapcsán az a veszély leselkedik, hogy ha észérvekkel rendszeresen és sokféle módon megkérdőjelezhetik a törvények tekintélyét a többiek előtt úgy, hogy mindeközben ez utóbbiak az új igazság(osság)hoz nem jutnak el, akkor az ilyen érveléseket hallók törvénytisztelőkből törvényszegőkké lehetnek. Vigyázni kell tehát a fiatalok nevelésénél, hogy ne az öncélú mindent és mindenkit cáfolás könnyed játékszereként használják a dialektikát. Ez a kölcsönös mindent cáfolás ugyanis a teljes szkepticizmushoz vezethet, amely az egész filozófiai tudományra magára is rossz fényt vethet.[51] Az idősebb bölcs ember ezzel szemben a dialektikát az igazságra irányuló beszélgetésnek tekinti. A dialektikát következésképpen csak tisztességes és kiforrott jellemű embereknek szabadna gyakorolniuk.[52] A dialektika ily módon a beszélgetés, a baráti vitatkozás mestersége, művészete. Ezt a vitát az teszi szükségessé, hogy a dolgok mibenlétére, természetére vonatkozó vélemények ellentmondanak egymásnak. Az egyénnek így a véleményeken túllépve következetes nézetet kell kialakítania a szóban forgó dolog, dolgok mibenlétére, természetére vo-

[48] Platón: *Állam* 534b. in *Platón összes művei* II, i. m. 501.

[49] Platón: *Állam* 534e-535a. in *Platón összes művei* II, i. m. 502.

[50] Platón: *Állam* 537d. in *Platón összes művei* II, i. m. 510.

[51] Platón: *Állam* 539b-c. in *Platón összes művei* II, i. m. 514.

[52] Platón: *Állam* 539d. in *Platón összes művei* II, i. m. 515.

natkozóan.[53] A következetes nézet átfogó vagy teljes nézet lesz, aminek bázisán lesz láthatóvá a vélemények relatív igazsága, amelyek csak az igazság darabkáival rendelkeznek. A vélemények az igazság töredékeivel rendelkeznek, amelyeket maga az önmagában létező igazság táplál. Az igazsághoz vezető úton maga az igazság szolgál útmutatóul, amely nem csak feltárulkozni, megmutatkozni „kíván", hanem amelyet éppen ezért minden ember sejt is.[54] Az igazságosságról alkotott vélemények így nem csak összeegyeztethetőek az állandó természetjoggal, hanem ezen véleményeket ismeretelméletileg igényli is – írja Leo Strauss a szókratészi-platóni gondolkodási móddal kapcsolatosan. Az igazságosságról alkotott vélemények különbözősége azért nem cáfolja a természetjog létezését, mert ez utóbbinak alapelveivel kapcsolatosan nem az összes ember tényleges egyetértése szükségeltetik, hanem csak potenciális egyetértésük. A beszélgetés és a vita szerepe abban áll, hogy az egymással ütköző véleményeket az egészről alkotott alapvető tudás bázisán – amely átfogó horizont az ismeretet egyáltalán lehetővé teszi – azokat dialogikusan ütköztetve lehet az igazságot keresni. Minden ismeret és vélemény ugyanis az ideák előzetes képének ismeretét feltételezi, azaz a tagolt egészről való valamilyen előzetes tudást, így a népek között észlelhető különböző és egymásnak ellentmondó vélemények az igazságosról és a helyesről mind ugyanarra, az egészre irányulnak. A vélemények ellentmondása láttatja be azt, hogy mindenkié csak egy vélemény az egészről, „illetve az egészre irányuló alapvető tudás nem kielégítő tagolása, s ily módon túlmutat önmagán, hogy a megfelelő tagoláshoz jusson el"; arra azonban „nincs garancia, hogy a megfelelő tagolás keresése valaha is túljut az alapvető alternatívák megértésén, vagy hogy a filozófia valaha is legitim módon túllép a beszélgetés vagy vita szakaszán és eléri a döntés szakaszát"[55] – írja Leo Strauss.

[53] Strauss, L., *Természetjog és történelem*, i. m. 93.

[54] Strauss, L., *Természetjog és történelem*, i. m. 93.

[55] Strauss, L., *Természetjog és történelem*, i. m. 94.

## 8. A dialektika, mint a „dolog"-ra nyitott, kérdés-feleleten alapuló nyílt dialógus

Hans Georg Gadamer rámutatott arra, hogy a platóni dialektika fő jellegzetessége a tudás folytonos nyílt kérdezés alá vetésében áll. Ez nem elsajátítható technika, még csak nem is ismeretelméleti jelleg, hanem magának a tudásnak strukturális (tartalmi) ismérve. A dialektikus érvelés a kérdezés művészetén nyugszik, azon tehát, hogy a kérdező alá meri vetni véleményét, vagy biztosnak vett tudását az ellenvéleménynek. A dialektika Gadamer megfogalmazásában a valódi beszélgetés folytatásának a művészete.[56] A dialektika nem annak művészete, hogy a vitatkozó mindenkivel szemben győzzön a vitában. Éppen ellenkezőleg áll a helyzet. Aki a dialektikus vitába bocsátkozik, az folyamatosan kiteszi magát a hallgatóság előtti megmérettetésnek, s így bármikor előfordulhat, hogy veszít, ezért a dialektikus vita nem a nyilvános győzelemre vitelnek, hanem éppen a saját érvek próbára tevésének a művészete. A dialektika így a nyitottnak maradás művészete a folytonos továbbkérdezés által, s ebben áll gondolkodási módjának sajátossága. Így a dialektikát művelő nem az igazság vagy egy technika birtokosaként igazolja fölényét, hanem abban, hogy még tud kérdezni, s így nyitott maradni – hangsúlyozza Gadamer.[57] Ez a nyitottság azonban nem jelent teljes relativizmust, mivel a kérdés-felelet folytonosan megerősítő reciprocitásában az érvelés következetessége által a dolog kibontakozó fejlődésével haladnak együtt a felek. Dialektikus beszélgetést folytatni annyit tesz ugyanis, mint engedni magunkat a szóban forgó dolog által vezetni.[58] Gadamer hangsúlyozza, hogy az érvek nem arra valók, hogy a Másikat mindenáron legyőzni akarjuk, minthogy a beszélgetés azt igényli, hogy valóban mérlegeljük érveinek súlyát. Ehhez – derül ki Gadamer vonatkozó szöveghelyeiből – a Másik teljes érvrendszerébe való gondolati empatikus belehelyezkedés szükségeltetik, ami az interszubjektív, dialogikus hermeneutikai megértés lényegi előfeltétele.

[56] Gadamer, H.-G., *Igazság és módszer,* Budapest, Gondolat, 1984, 257.

[57] Gadamer, H.-G., *Igazság és módszer,* i. m. 257.

[58] Gadamer, H.-G., *Igazság és módszer,* i. m. 257.

## 9. A szillogisztikus dedukciók elterjedése a késő középkorban nem változtatott a dialektikus gondolkodás dialogikus jellegén.

De a dialektika utóéletének – vagy virágzásának? – megértéséhez térjünk vissza egy gondolati ugrással a késő középkorba. A XII. század második felében alapvető változás állt be, amikor a szabad művészetek iskoláiban megismert és oktatott dialektika tartalma gyökeresen átalakult.[59] Ezen változás kiindulópontja közismerten a görög filozófia addig nem vagy alig ismert forrásainak az (újra)felfedezése és latinra való lefordítása volt.[60] A dialektika vonatkozásában pedig azt kell elmondani, hogy a logica vetus időszaka alatt a vonatkozó alapvető görög művek latin verziójának a hiányában azokat szinte egyáltalán nem ismerték. Ezen változtatott Arisztotelész Organonjának a maga teljességében való megismerése.[61] A XII. század közepétől kezdve megkülönböztették a logica vetust, valamint a teljes Organont,[62] s az abban szereplő tudományfelfogást alapul vevő logica novát, amelyet a XII. század végén és a XIII. század elején a logica moderna fejlesztett még tovább. Az Organon felfedezése nyomán létrejött kulturális forradalom eredményezte szemléletváltás nem csupán a művelt réteget érintette, hanem lassanként a szabad művészetek iskoláin belüli oktatást is elérte, s így immáron általánossá vált.

---

[59] Errera, A., *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale*, i. m. 31.

[60] E forrásokat azért sem ismerték, mert a korra jellemző általános jelenségként mondhatjuk, hogy nem tudtak görögül. Maguk a bolognai glosszátorok sem értették a görög írást, aminek bizonyítéka, hogy a görögül írt forráshelyekhez egységesen a következő beszédes megjegyzést fűzték: *„graecum est, legi non potest"* („görögül van írva, ezért nem lehet tanulmányozni").

[61] E kulturális fejlemény nem csak az *Analytica priora*, a *Topica*, és a *De sophisticis elenchis* megtalálásában és lefordításában állott, hanem a *logica vetus* keretén belül ismert *Kategoriák* (*Categoriae*) és a *De interpretatione* könyveinek az arisztotelészi tanok egészével, azaz a korábban nem ismert arisztotelészi művekkel összhangban történő újfajta módon való megértését is eredményezte. Az *Organon*ban foglalt írások új fordításainak nagyobb részének redakciója (néhány arisztotelészi írás régi, elfeledett boethiusi fordításának újból elővételével) a XII. század második, illetve harmadik évtizedére tehető, az egyetlen és nagyon fontos kivételtől, vagyis az *Analytica posteriorá*tól eltekintve, amelynek első fordításainak megjelenése későbbre, 1150 köré tehető. Ezen művek skolasztikus filozófián belüli széles körű elterjedése új episztemológiai elvek és szabályok rendszerét eredményezte. Errera, A. *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale*, i. m. 34.

[62] Arisztotelész logikai írásainak gyűjteménye, az *Organon* Kr. u. VI. század táján kapta e megnevezést. Szalai S., *Az Organon keletkezésének történetéhez* in Arisztotelész, *Organon I*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1961, XI.

Az említett kulturális forradalom egyik fő eleme a szillogizmus technikájának teljes mérvű elsajátítása volt, ami az arisztotelészi logika igazi sarokköve. Ez képes volt a distinkció módszerét leváltani, s így a tudományos megismerés alapját képező episztemológiai eszköztárban radikális váltást véghezvinni. Mi azonban úgy véljük, hogy némi óvatosságra van szükség, ha a váltást jogfilozófiai szempontból tekintjük, s hajlunk arra, hogy a váltást ne radikális irányváltásnak tekintsük. Egy általánosan elterjedt felfogás szerint[63] a platóni és az arisztotelészi ismeretelméleti rendszer között ellentét húzódik, mivel a platóni dialektika minden lépésben kiinduló definíciók megválasztását igényli, amelyet aztán felosztások vagy az azokból fakadó következmények révén próbának vetnek alá. A dialektika ezen szelektív jellege kerül radikális szembeállításra az arisztotelészi deduktív logikai eljárással, ami minden tudományos, azaz bizonyító megismerésnek az alapja. Úgy véljük, hogy a dialektikus-skolasztikus módszer jegyében a jogi gondolkodás tekintetében e korban kevésbé alkalmazott a dedukció, mint az egzakt tudományok esetében, másrészt a neoplatonikus distinkció eredményeképpen létrejövő tabula Porphyriana is átírható volt szillogizmusok rendszerévé. A dialektikus-skolasztikus módszeren belüli változás ráadásul mindvégig egy interszubjektív érvelő-vitatkozó megismerő – társadalmi és tudománymódszertani értelemben vett – diskurzus keretén belül történik, mind a distinkció eszközét alkalmazó logica vetus, mind a szillogizmus eszközét alkalmazó logica nova esetében. A „több" vagy „kevesebb" dedukció önmagában még nem eredményez radikális változást a jogi gondolkodásban. A glosszátorok szillogizmusok mint érvek vitájában gondolták végig azt a kérdést, hogy a Corpus iuris civilisben nem szabályozott esetekre kiterjeszthetők-e vagy sem az említett törvénykorpusz rendelkezései. A véleményeket képviselő feleket tradicionálisan az opponens és a respondens (illetve az actor és a reus) szerepei személyesítettek meg. Ők két, egymással összeegyeztethetetlen véleményt fogalmaztak meg és képviseltek (tézis és antitézis),[64] de az is lehet, hogy nem annyira azok ellentétessége volt a meghatározó, hanem inkább egy kérdés két oldalról való, minden érvvel és ellenérvvel, a kérdés okaival és az arra adható válaszok minden következményével történő körüljárása volt a valódi céljuk.[65] A szembenálló vé-

[63] Errera Abbagnanóra hivatkozik. Errera, A., *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale*, i. m. 37–38. 18. jegyzet.

[64] Errera, A., *Lineamenti di epistemologia giuridica medievale*, i. m. 46.

[65] Ancona, E., *Un modello di argomentazione giuridica: le Quaestiones disputatae dei giuristi medievali* [http://www.filosofiadeldiritto.it/L'irco2008.1b Pro et contra.pdf] 2.

lemények antinómiája a megoldások egymást kizáró ellentétességében állott, amelyek arra vonatkoztak, hogy miképpen szükséges szabályozni a szóban forgó esetet. A két megoldás közötti különbség az ellentétes véleményekből adódott, amelyeket a két dialektikus vitát folytató fél arról vallott, hogy egy meghatározott norma a quaestio[66] alapjául szolgáló (jog)esetre alkalmazható-e vagy sem.[67] A megoldást a glosszátorok számára az újonnan felfedezett szillogizmus eszköze jelentette. A quaestio de facto emergensben a norma – amelynek a kiterjeszthetőségéről a vita szól – nem közvetlenül a szabályozott jogesetet, intézményt érinti, mert akkor casusról, nem pedig quaestióról lenne szó,[68] hanem az opponensre és a respondensre hárul a feladat, hogy szillogizmusokhoz forduljanak avégett, hogy „kétséget kizáróan"[69] bebizonyítsák azt, hogy lehet-e vagy sem a törvényi szabályozást a vitatott helyzetre kiterjesztően alkalmazni.

A glosszátorok gondolkodásából és munkásságuk társadalmi praxisából nyert tanulság az lehet, hogy a gyakorlati igazságot kereső jogászi (gyakorlati filozófiai) érvelés mindig dialogikus, s a logika, valamint az episztemológia is ezt szolgálja, minthogy a retorikailag orientált dialektika klasszikus értelmében ilyen szerkezetű. Az igazság ugyanis mindig „»dialogoszt«, dialógust teremtő »logosz«" – ahogy az Enciklika írja.

---

[66] A *quaestio iuris* egyfajta *quaestio disputabilis* vagy *quaestio disputata* is egyben. Vö. Bellomo, M., *'Factum' e 'ius'. Itinerari di ricerca tra le certezze e i dubbi del pensiero giuridico medievale,* in *Rivista Internazionale di Diritto Comune,* 1996/7. 37.

[67] A *casus legis* technikai szemléletmódját középpontba állító, illetve azt a *quaestiones ex facto emergentes* innovatív interpretációs szemléletmódjával összevető elemzést ld. Bellomo, M., *La scienza del diritto al tempo di Federico II.* in *Rivista Internazionale di Diritto Comune,* 1992/3. 184. A glosszátorok meg voltak győződve arról, hogy a *Corpus iuris minden* jogi kérdésre tartalmaz választ, ezért abban, abból keresték a jogi megoldást minden, a gyakorlati élet által felvetett jogi problémára, akkor is, ha azokra kifejezett szabályozást nem tartalmazott a *Corpus iuris* joganyaga.

[68] Bellomo, M., *I fatti e il diritto tra le certezze e i dubbi dei giuristi medievali (secoli XIII–XIV).* Roma, Il Cigno Galileo Galilei, 2000, 569.

[69] Az új, a törvényekben nem szabályozott esetekre való kiterjesztés mellett vagy annak ellenében felhozott argumentumok mindig csak valószínű érveket jelentenek. Bellomo, M., *'Factum' e 'ius'. Itinerari di ricerca tra le certezze e i dubbi del pensiero giuridico medievale,* i. m. 36–37. A *quaestiones legitimae* területe, vagyis a *libri legales* normáinak értelmezésének a terrénuma jelenti a „biztos" talajt, a többi kérdésfajta már a „valószínű" világához tartozik. A *casus legis* műfaja a „biztos", a *quaestió*é pedig a „valószínűéhez" tartozik. Bellomo, M., *La scienza del diritto al tempo di Federico II,* i. m. 193–194.

## 10. A quaestio műfaja: igazságmagvakat tartalmazó állításokból induló és igazságra tartó érvelés.

Miután a dialektika felosztó-kategórizáló és szillogisztikus használatáról szót ejtettünk, térjünk rá a dialektikus gondolkodás egyik központi módszerének tárgyalására.

A quaestio műfajáról – mert erről van szó – a teológiában és a filozófiában a következőket szükséges elmondani. A quaestio műfajának legismertebb teoretikus megfogalmazása Gilbert de la Porrée (Gilbertus Porretanus) (1076–1154) a teológiát és részben a filozófiát érintő írásaiból maradt ránk.[70] Gilbert de la Porrée írásában azt elemzi, hogy miként jön létre és kerül megoldásra a quaestio. Amint azt Abaelardus is megállapítja Sic et nonjában, a kutatás, illetve jelen esetben a quaestio két vélemény közötti contradictio, amelyek közül egyik sem állítható, hogy egyértelműen igaz lenne. A quaestio által fémjelzett kutatás útja tehát bizonytalan, és egyáltalán nincs előre borítékolva a biztos megoldás. Gilbert a nyelvi közegben helyezi el a quaestiót: a logikai eszközök helyes használatával lehet az igazságot firtatni. Ez a helyesség azonban tartalmazza azt is, hogy csak akkor beszélünk szerinte igazi quaestióról, ha a szembenálló vélemények igazságmagvakat tartalmazó érveket (argumenta veritatis) jelenítenek meg.[71] Bár a quaestio egy állításból és egy annak ellentmondó tagadásból áll, nem minden ellentmondás quaestio, hanem csak az, amelyben igazságmagvakat tartalmazó állítások vannak. Ha ugyanis az egyik igaz, a másik pedig egyáltalán nem látszik semmiféle igazságtartalommal rendelkezni, illetőleg, ha egyik sem rendelkezhet az igazság vagy hamisság érveivel, akkor nem lehetnek quaestiók. Amikor tehát úgy látszik, hogy mindkét fél rendelkezik igazságérvekkel, akkor beszélhetünk quaestióról. A quaestiók nemek distinkciók révén fajokra történő felosztásával kerülnek fel-, illetve megoldásra. Addig nem lehet szó quaestióról, ameddig a szóban forgó terület a többértelműség által bizonytalan, mert ekkor „konfúz többértelműség takarja el az igazság formáját”[72], s mindeddig nem is lehet tudni, hogy a „kontradikció melyik része az igaz”. Amikor meghatározásra kerül a tárgyterület, s amikor így a quaestio kikerül a bizonytalan többértelműség területéről, és amikor a felosztás révén (per divisionem) elhatárolják a különböző ér-

[70] de La Porrée, G., *La quaestio: struttura e forma,* in Feltrin, P. – Rossini, M., (szerk.), *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo,* Bergamo, Lubrina, 1992, 139.

[71] Giuliani e tekintetben utal Gilbert de la Porrée-re. Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 145.

[72] de La Porrée, G., *La quaestio: struttura e forma,* i. m. 141.

telmeket és módokat, az elhatárolások révén pedig a dolgokat, s ezeket alkalmazzák a quaestio részeire, akkor fog majd feltárulni az „igazság formája". Az érvek révén azonosítják a felosztások nyomán létrejött részeket a quaestio részeivel. A kétséges quaestio ily módon biztos érvekkel kerül megoldásra – írja a szerző. A questio tehát nem a nyílt végű, hanem a lehatárolt problémájú kérdéseket oldja meg, amelyek egy olyan állítást és annak tagadását tartalmazzák, amelyeket igazságtartalommal rendelkező érvek támasztanak alá, s amely konkrét problémák distinkciók, lehatárolások, nemekre és fajokra való felosztások révén oldhatók fel. Megjelenik itt már a toposz, illetve a topika fogalma, illetve az érvek dedukált jellege is, amelyek majd a szillogizmusok tanának elterjedésével fogják a quaestio feloldását művészetté, valódi tudománnyá fejleszteni. Gilbert de la Porrée hangsúlyozza, hogy amint érvek támasztották alá a quaestiót, amely így kételyt támasztott, ugyanígy biztos érvek hozhatják annak feloldását, megoldását is.[73] A quaestio lefolyása a következőkben foglalható össze.[74] A quaestio: az egymással ellentmondásban levő két rész közül melyik az igaz? A kérdés, kétely (dubitatio): melyik az egymásnak ellentmondó két érv közül a megoldásra vezető? A megoldás (solutio): distinkciók alkalmazása a kétértelműség feloldására, és végül a megerősítés (confirmatio): érvek kifejtése, amelyek végérvényesen meghatározzák az ellentmondásban levő két rész valamelyikének az igazságát. Az előbbiekből kiemelendő, hogy mindig két álláspont feszül egymásnak, s valamelyiknek a kettő közül igaza van, ezt pedig a felhozott érvek döntik el. Ez nem egy olyan kérdés, amely igennel vagy nemmel válaszolandó meg (eldöntendő kérdés), de nem is olyan, amelyre számos válasz adható, s így filozófiai módon kell megválaszolni. Végül, ha a kétértelműségek egyértelműen feloldásra kerülnek, akkor az állítás és a tagadás nem lesznek ellentmondóak, vagyis a harmónia létrehozatala, az ellentét feloldása jelenti a quaestio megoldását és egyben annak célját. Ehhez azonban, vagyis az igazságot jelentő megoldáshoz, szükségszerűen a kérdésen és a kétségen keresztül vezet az út, írja Abaelardus: „a kétségen keresztül érkezünk el a [firtató – F. J.] kutatáshoz, a kutatáson keresztül értjük meg az igazságot."[75]

Korunkra vonatkoztatva mindezt, azt kell elmondanunk, hogy a valóban igazságra tartó kérdező érveléshez az szükséges, hogy a vélemények

---

[73] de La Porrée, G., *La quaestio: struttura e forma,* i. m. 141.

[74] de La Porrée, G., *La quaestio: struttura e forma,* i. m. 142. 6. jegyzet.

[75] Abaelardus, *Sic et non* prol., in Feltrin, P. – Rossini, M., (szerk.), *Verità in questione. Il problema del metodo in diritto e teologia nel XII secolo,* i. m. 112.

szabadon hangozhassanak el, s azokból lehessen kiindulni az érvelésben, amelyek igazságmagvakat tartalmaznak és amelyek hiteleseknek tűnnek.[76] Hiszen a valószínűségeken orientálódó dialektikus érvelés premisszái is valószínűleg igazak. Ezt az igazságtartalmat kell tudni megjeleníteni és védeni az érvelés eszközeivel. A média azonban manapság sokszor deformálja ezen valószínűségeken alapuló véleményeket, s olyanokként tünteti fel a hamis állításokat, voltaképpen szubjektív véleményeket, mint amelyek abszolút módon igazak, s így alternatívátlanok. Márpedig hamis állításokból nem lehet igazságra tartó dialektikus érvelést folytatni, mert az ilyen érvelés szükségképpen hamis lesz.[77] A jogászok különös felelőssége az, hogy ne hajoljanak meg a látszatigazságokat tartalmazó, vagy kifejezetten hamis állítások előtt pusztán azért, mert azok divatosak, vagy mert a média sulykolja azokat, s így dominánsoknak (például „politikailag korrekteknek") mutatkoznak. Az igaz vagy valószínűleg igaz állítások melletti kiállás jellemzi ugyanis a jogászok gyakorlati filozófiáját, ami specifikusan az ő hivatásuk, szakmai

---

[76] Alessando Giuliani egész kötetet szentelt a glosszátorok dialektikus érvelés- és gondolkodásmódjának *probabilis*, azaz a „valószínűleg igazra" orientált, kontroverziás természetének bemutatására. Az arisztotelészi *problemá*t felváltó *positio* mutatja, hogy az arisztotelészi dialektikát retorikai módon értelmezték e korban, s hogy ennek jegyében az *egyik* oldal *választása* elkerülhetetlen. A *quaestio* mint *problema* önmagában tartalmazza a *két* egymással alternatív viszonyban álló válasz-lehetőség (*sic aut non*) közötti választást. Ez különbözik az egyszerű kérdéstől: „nem igaz, hogy így van?", amely *egy* válaszadási lehetőséget tartalmaz *eldöntendő* kérdésként, de különbözik a *lényegre* vonatkozó kérdésektől is, tehát a „Mi ez?" vagy a „Miért?" kérdéseitől, mivel ezekre *számtalan* válasz adható. A diszjunktív kérdés azonban szorosan kötődik a lényegre vonatkozó kérdéshez, mivel az a nem ismert tudásterületen, ahol tehát az „első elvek" még hiányoznak, illetve ahol az elvek eleve konstitutív módon a változónak és a kontingensnek a területéhez tartoznak, ott a kérdés meghatározhatatlan számú – de a vitában mindig csak párosával ütköztetett – *valószínű* véleménynek ad helyet, amelyekkel kapcsolatban mindig felvethető, hogy „vajon melyik a helyes?". Ez utóbbi kérdés tehát magától vezet a lényegre vonatkozó kérdéshez, mivel állító, illetve tagadó igazságkutató *érvek* keresését feltételezi, ami *disputatió*t igényel. Ancona, E., *Un modello di argomentazione giuridica: le Quaestiones disputatae dei giuristi medievali* http://www.filosofiadeldiritto.it/L'irco2008.1b Pro et contra.pdf 1–2. A meggyőzőbb oldal melletti *döntés* megkerülhetetlen, azonban maga a választhatóság területe behatárolt. A dilemma egyik oldalának választását, és nem annak problematikus *kinyitását* jelenti. Az igazság keresése úgy történik, hogy egy gyakorlati problémát alávetnek a két egymással szemben levő pozíció bizonyítékainak és cáfolatainak. Az egymással szemben megjelenő vélemények nem annyira egymás ellentétei, hanem a két álláspont érvekkel való végiggondolásáról van szó az igazság keresése közben. Ancona, E., *Un modello di argomentazione giuridica: le Quaestiones disputatae dei giuristi medievali,* i. m. 2. Azt hisszük, hogy ezen dialogikus igazságkeresés, ha jól alkalmazzák - és csakis akkor - közel lehet ahhoz, amit az Enciklika „dia-logoszként" határoz meg.

[77] Vö.: Frivaldszky J., *Diritti umani e natura umana,* in Maspero, G. – de Laborda, M. P. (a cura di), *Fede e Ragione: l'incontro e il cammino,* Siena, Cantagalli, 2011, 149–158.

ethoszuk.[78] Ehhez a szubjektív – sokszor pusztán csak kontingens érzelmeken alapuló, de nagyon divatos - véleményeket elhagyó, valódi igazságkereső dialógusra van szükség, ami a dolgok természetére, lényegére irányul.[79]

Az igazságkereső dialogikus cselekvés és gondolkodásmód eredményezte a középkori jogászok dialektikus érvekkel folytatott gyakorlati igazságkeresésének társadalmi-közösségi megnyilvánulását is.[80] A vitában részt vevő felek a tekintélyesnek tűnő véleményeknek adott hitel (fides) miatt foglaltak állást az egyik vagy a másik oldalon: ennek az attitűdnek alapvető és egyben a legeklatánsabb példája maga az argumentum ab auctoritate dialektikus érve.[81] A szakértőnek, a bölcsnek mindig nagyobb hitelt adtak, de azon véleménynek is, amely tekintélyesebbnek, meggyőzőbbnek tűnt. A tekintélyes érvek igazi konfrontációja valósult meg, de nem dühödt küzdelme, mert az az erisztikus érvelés jellemzője.[82]

Manapság azonban az a tekintélyes vélemény, amit a média annak állít be, így a többséginek avagy „trendinek" állított vélemény – pontosabban: állítás – elnyomhatja a valódi többség vagy a bölcsek többségének, illetve azok kiválóságainak véleményét, ha nem azok jutnak média-felülethez. Márpedig így a 'valószínűleg igaz' elvétésre kerülhet, rögtön az érvelés kezdetén, annak kiindulópontján.

Azokból a véleményekből szükséges tehát kiindulni a valószínűleg igaz érvelés terrénumán, amelyek tekintélyesek és hitelesek, mert igazságmagvakat tartalmaznak. Azonban az érvelésnek mindvégig az igazságra kell tartania, s ha olyan konklúzióra jutnak az érvelők, amelyek

---

[78] Frivaldszky J., *A jogászok tudása mint „igazi filozófia" Ulpianusnál és napjainkban,* in i. m., 95–120.

[79] Vö. „Azzal, hogy az igazság kilépteti az embereket a szubjektív vélemények és érzések köréből, lehetővé teszi számukra, hogy túllépjenek a kulturális és történelmi meghatározottságokon, és összetalálkozzanak a dolgok értékének és lényegének megértésében." XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate*, i. m. 4. 7. o.

[80] Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 148–150.

[81] Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 147.

[82] Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 146–147. Sem Michel Foucault, sem Roland Barthes nem értette meg igazán a középkori disputák lényegi természetét és jellemzőit. Az előbbi már azért sem, mert önmagát a *szofista*, politikai, hatalom-orientált diskurzus és társadalmi gyakorlat-felfogás örökösének vallja. Ez a nézőpont a specifikusan *dialektikus-kontroverziás* logikával együtt a *jogi* gondolkodás- és szemléletmódot is kiiktatja a vizsgálódásából, s mindezekre érzéketlen marad. Foucault, M., *Az igazság és igazságszolgáltatási formák*, Debrecen, Latin Betűk, 1998, 64. 118. Barthes pedig úgy fogalmaz, hogy a disputába, a „dialektikus párviadalba" „az erőszak bele van kódolva". Barthes, B., *A régi retorika,* in Thomka Beáta (szerk.), *Irodalom elméletei III.* Pécs, Jelenkor, 1997, 92. A véleménykülönbséget a dialektikus-kontroverziás eljárásban nem az *erőszak*, hanem a disputa által kell feloldani, ami lehet *konfliktusos*, de sohasem erőszakos. Giuliani, A., *La controversia,* i. m. 158. Vö. i. m. 90.

az abszolút igaz állításoknak ellentmondanak, akkor azon érvelés jogászi értelemben érvénytelen, filozófiailag hamis, logikailag pedig megcáfolt. A valószínűleg igaz érvelés mindig csakis az abszolút igaz érvelés keretén belül érvényes jogászilag.[83] Az emberi természetből szükségképpen fakadó alapvető jogokkal és intézményekkel szemben nem lehet érvényesen érvelni sem morálfilozófiailag, sem jogászi értelemben.

Szent Tamás glosszátorok gondolkodásmódját idéző[84] skolasztikus-dialektikus kérdező-felelő, állító és cáfoló dialogikus módszerével a valóban igazságkereső érvelés társias jellegéről tett tanúbizonyságot.[85] Talán fogalmazhatunk úgy, hogy ezen érvelés és gondolkodásmód a leginkább alkalmas az igazság meglelésére. Azt viszont bizton állíthatjuk, hogy a gyakorlati filozófia és a jogi kérdések bonyolult problémáinak megoldásához a dialektikus érvelés valóban gyakorolt, igazságkereső dialogikus formája vezethet a legközelebb.

## 11. „Az igazság megnyitja és egyesíti az emberek értelmét a szeretet szavában: ez a logosz a szeretet meghirdetése és keresztény tanúsítása."[86]

Ha Isten, aki maga a Szeretet,[87] és aki az ő szeretetközösségben megnyilvánuló szentháromságos[88] isteni képére és hasonlatosságára teremtette az embert, az emberi együttélés rendjében is az Ő teremtő gondolatának lenyomata kell megjelenjen. Aki a dolgok rendjét, igazságát megismeri, az a sze-

---

[83] Ld. Frivaldszky J., *Az emberi jogok természetjogi megalapozásának kortárs problémáiról. A legújabb olasz jogfilozófiai irodalom tükrében,* in Orosz A. L. (szerk.), *Emberi jogok a katolikus egyház életében és jogában*, Budapest, L'Harmattan Kiadó, Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2010, 9–41.

[84] Ennio Cortese rámutat arra, hogy Szent Tamásnál olykor mennyire érződik a civiljog glosszátorainak gondolkodásmódja, sőt még a terminológiájuk is. Cortese, E., *La norma giuridica, spunti teorici nel diritto comune classico I*, Giuffrè, 1962, 101–102, 6. jegyzet Ld. Cortese, E., *Il rinascimento giuridico medievale,* Roma, Bulzoni Editore, 1996, 2. kiad. 42.

[85] A *Fides et Ratio* enciklika – vizsgálatának tárgyát kifejtve – úgy fogalmaz, hogy „az Egyház joggal tekintette mindig Szent Tamást a gondolkodás mesterének". II. János Pál, Enc., *Fides et Ratio.* Budapest, Szent István Társulat, 1999, 43. 54.

[86] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate*, i. m. 4. 7. o.

[87] Vö. Cerini, M., *A Szeretet-Isten Chiara Lubich tapasztalatában és gondolataiban*. (Ford. Tomka Ferenc.) Budapest, Új város, é. n.

[88] Cerini, M., *A Szeretet-Isten Chiara Lubich tapasztalatában és gondolataiban,* i. m. 55–80.

rető Isten szeretet-tervét ismerheti meg. Ez a szeretetből teremtett szeretet-rend igazsága tehát a megismerőket egyesíti a szeretetben, a teremtett dolgok belső rendjében. A dolgok igazsága, a rend tehát szeretetből elrendezett és rendezett szeretetet mutat fel.

Ha a Szeretet Isten szeretetből való teremtésének rendjét igyekszünk megérteni, akkor azt csak azon attitűddel lehetséges, ami adekvát a megismerendőhöz. Megismerni tehát ezen rendet a szeretet által lehetséges, az igazság szeretete által. De az Isten-szereteten alapuló emberszeretet[89] által is, minthogy a megismerés maga is a szeretethez kötődik a kereszténységben, ahogy arra Max Scheler is rámutatott. Egészen pontosan Scheler megfogalmazásában a kereszténységben a megismerés a szereteten alapszik, s így ez utóbbi az alapvetőbb.[90]Az Enciklika pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy „a szeretet nem valami utólagos hozzátétel, mint valami függelék a különböző tudományok már befejezett munkáján, hanem kezdettől végig párbeszédet folytat a tudományokkal."[91]

A megismerésből fakadó bölcsesség, az igazság keresése a kérdezésen és feleleten, a 'quaerere' filozófiai módszerén alapul, amit viszont Szent Ágoston szerint a szeretet alapoz meg.[92] A kérdés-feleleten nyugvó igazságorientált bölcsesség a szereteten alapszik tehát, egyrészt – állapíthatjuk meg – az igazság szeretetén,[93] másrészt az isteni szeretetből teremtett rend interszubjektív dialogikus igazságkeresésén alapszik, amely a valósággal és egymással folytatott dialógus, s ami társas dimenzióját tekintve szintén nem nélkülözi a szeretet erényének egynéhány ismérvét, minthogy az az empatikus és hermeneutikai megértés attitűdjeit, kultúráját igényli.

Úgy véljük, hogy az igazságkereső dialogikus érvelési mód annak dialektikus jellegében, amit a glosszátorok, s általában a skolasztikusok használtak, alkalmas episztemológiájában a megismerendő, azaz a szeretetből teremtett dolgok rendjének megismerésére, belső logoszának feltárására.

A dialogikus érvelési és igazságkeresési mód, ha valóban az igazság szeretete vezérli, adekvát lehet a dolgok isteni szeretetből teremtett rendjéhez, s így alkalmas annak megismerésére. A dolgok helyesen elrendezettek,

---

[89] Vö. Szent Ágoston, *A keresztény tanításról*, i. m. 26. 27. 64.

[90] Scheler, M., *Amore e conoscenza*, Brescia, Morcelliana, 2009, 58–59. főleg i. m. 65.

[91] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate*, i. m. 39.

[92] Viola, C., *Lineamenti di una storia della quaestio,* in Feltrin, P. – Rossini, M. (szerk.), *Verità in questione,* i. m. 249–251.

[93] A bölcsesség szeretete a '*philosophia*' eredeti és igazi értelme. Augustinus, *Vallomások*. Budapest, Gondolat, 1982, III, IV, 78.

mert a Szeretet-Isten teremtette azokat szeretetből, és amit teremtett, az jó.[94] Ez utóbbi azt jelenti, hogy igazságos és valóban méltányos elrendezést tartalmaz. A szeretet tehát rendezett, s ilyenként kell feltárni és érvényesíteni, hiszen normatív is. Mégpedig a szeretet elvét megvalósító igazságkereső episztemológiával, amit a dialektikus-skolasztikus klasszikus érvelés – ha jól alkalmazzák – képes lehet megvalósítani.

Szent Ágoston írja, hogy az az ember igazságos, aki a dolgokat részrehajlás nélkül ítéli meg, márpedig ilyennek „azt tartjuk, akiben rendezett a szeretet".[95] Az igazságosság gyakorlásához tehát az szükséges, hogy a dolgok szeretet-rendjét feltárjuk, s azoknak megfelelően cselekedjünk. A gyakorolt szeretet tehát rendezett, mert a dolgok teremtett természeti rendjét követi, s ekképpen a valóban igazságos ember is úgy viszonyul a dolgokhoz, ahogy azok természeti rendjük szerint vannak. A rendezett szeretet – írja Szent Ágoston – azt jelenti, hogy „nem szereti azt, amit nem kell szeretni, és szereti, amit szeretni kell; nem szereti jobban azt, amit kevésbé kell szeretni, de nem is szereti egyenlő mértékben azt, ami kevesebb vagy több szeretetet kíván; végezetül, amit egyenlőképpen kell szeretni, azt nem szereti jobban vagy kevésbé."[96]

Az előbbiekből fakadóan nem lehet az emberi természetet relativista módon szemlélni,[97] s voltaképpen azt kiüresíteni, de nem lehet a természeti környezetet sem az emberi személy értéke fölé emelni.[98] Nem lehet jogszerűen továbbá, mintegy a szeretet érzésének szubjektivista és emotivista értelmezéséből kiindulva „házassághoz való jogot" követelni a homoszexuális párok számára, hiszen a házasság csak egy férfi és egy nő életre szóló, jog általi konstitutív szövetsége, minthogy a házasság természetjogi intézmény, belső rendezett normatív (jogi) tartalommal. Így a házasság intézményében is a dolgok és a relációk vonatkozásában rendezett a szeretet, amit a 'szeretet rendje'[99] fejez ki. A szeretet rendje a jogász számára a dolgok nor-

---

[94] Vö. *Ter*. 1,4.10.12.18.21.25.31

[95] Szent Ágoston: *A keresztény tanításról*, i. m. 27. 28. 65.

[96] Szent Ágoston, *A keresztény tanításról,* i. m. 27. 28. 65.

[97] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 84.

[98] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 67.

[99] XI. Pius, *Enc., Casti Connubii* (Enciklika a keresztény házasságról, figyelemmel a család és a társadalom mai helyzetére, szükségleteire, tévedéseire és bűneire), Róma, 193, in *Amit Isten egybekötött; pápai megnyilatkozások a katolikus házasságról,* Budapest, Szent István Társulat, 1986, 41. A fogalom szinte eltűnik korunkban a szekuláris filozófiában. Üdítő kivételt képez: Scheler, M., *Ordo amoris,* Brescia, Morcelliana, 2008, lásd különösen: 101.

matív természetét fedi, ami jogok és kötelességek forrása, azok ontológiai alapja.

A szeretet rendje a mi szemszögünkből az, amit igazságos és méltányos elrendezettségként, mint a dolgok normatív természetét az emberi viszonyokban a jogász feltár. Így a méltányosságot például a Prágai Töredék ismeretlen glosszátora Istennel azonosítja: Nichil autem est aequitas quam Deus.[100] Isten tehát a szerzője azon igazságos és méltányos rendnek, amit a jogásznak jogi fogalmakkal meg kell ragadnia. Következésképpen az emberi viszonyok nyers rendezőelveiből (aequitas rudis), azok lényegét, természetét, javait és céljait megtartva polgári jogi kategóriákat, jogi normákat (aequitas constituta) kell a jogászoknak alkotniuk. Ne feledjük: a pozitív jog érvényessége, értelme és célja a természetjogon nyugszik, amit a pozitív jog normatíve kifejez, konkretizál, eszközeivel pedig fenntart és szankcióival is véd, s így válik – bizonyos értelemben – pozitivált természetjoggá.

A dolgok természetéhez, azaz az emberi természetből fakadó igazságokhoz, az emberi relációk lényegi ismérveihez kötődő ontológiai realizmus nézőpontja az, amely a klasszikusok gondolkodását dologközpontúvá tette. A Szent Tamási tan „dolog-központúsága" a dolgokban rejlő finalitás, azaz célorientáltság tiszteletét, a dolgok természetének, normalitásának respektálását jelenti, amelyek magukban foglalják egyszerre a dolog sajátos a.) létmódját, létének b.) fejlődési törvényét, c.) rendes működését és a természetébe írott d.) normativitását is.[101] A ‚jog' tehát mindenekelőtt nem a modern értelemben vett alanyi jogosultság, hanem „id quod iustum est", ami tehát a jogos rész, maga az igazságos dolog[102], azon dolgok, amelyek a szóban forgó alanyokat az objektív igazságosság szerint jogosan megilletik; azon javak tehát, amelyek a feleket a természeti rend szerint helyesen és pontosan megilletik, amely rendnek a pozitív jog rendszere csak kibontása és kiegészítése. Az ezen objektív rendből fakadó „jussok" miatt, amelyeknek reális, létező, valós alapja van, beszélhetünk jogi realizmusról[103], vagy a jog dologiságáról, azaz dolog-központúságról, vagy éppen – képiesen szólva – a

---

[100] *Fragmentum Pragense,* in Fitting, H., *Juristische Schriften des früheren Mittelalters,* Halle, Waisenhaus, 1876, 216. Vö. Padovani, *Perchè chiedi il mio nome?,* i. m. 166. 181.

[101] De Bertolis, O., *Il diritto in San Tommaso D'Aquino,* Torino, G. Giappichelli Editore, 2000, 7.

[102] Hervada, J., *Introduzione critica al diritto naturale,* Milano, Giuffrè Editore, 1990, 30.

[103] Pizzorni, R. M., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso D'Aquino,* Milano, Massimo, 1989, 75. Vö. De Bertolis, O., *L'Ellisse giuridica. Un percorso nella filosofia del diritto tra classico e moderno,* Cedam, 2011, [BIBLIOTECA di *LEX NATURALIS* 8] 40.

jog megragadható valóságosságáról, „test-szerűségéről”[104] a tamási tan esetében.[105] Szent Tamás felfogásban a jog valósága tehát mindig egy dolog, pontosabban a dolgok természete körül forog[106] – a dolgok egymással (kommutatív igazságosság), illetőleg dolgok és személyek egymással (osztó igazságosság) való összemérése körül az igazságossági viszonyokban[107] –, s nem pedig a jogalkotói akarat által alkotott norma körül. A jog mindig egy önmagában igazságos dolgot jelent tehát, ami a dolgok természetéből fakad, de amit érvelő párbeszédes formában kell megtalálni mindazon alkalmakkor, amikor az a ‘valószínűleg igaz’ bonyolultabb és így bizonytalanabb kérdéseihez tartozik.

## 12. Az emberi relációk újraértelmezése a szentháromságos Istenkép mintájára.

Az Enciklika egyik nagy jelentőségű üzenete az a jogfilozófus számára, hogy a szentháromságos Istenkép mintájára szükséges újragondolni az emberi relációkat. Az Enciklika ugyanis világosan fogalmaz: „A Szentháromság tökéletes egység, mivel a három isteni személy tiszta vonatkozásban áll egymással. Az isteni személyek közötti kölcsönös és teljes transzparencia, átjárhatóság és a közöttük lévő egység teljes, mert tökéletes egységet és egyetlenséget alkotnak. Isten minket is be akar vonni közösségének ebbe a valóságába, „hogy egyek legyenek, ahogy mi is egyek vagyunk” (Jn 17,22). Az Egyház jele és eszköze ennek az egységnek. […] Az emberek közötti, a történelemben megvalósuló kapcsolatok is csak hasznot húzhatnak abból, ha ráhagyatkoznak erre az isteni modellre. Különösen a Szentháromság kinyilatkoztatott titkának fényében érthető meg, hogy a valódi nyitottság nem szétforgácsolódást jelent, hanem az egymás közötti mély és kölcsönös átjárhatóságot. Ez az, ami a szeretet és az igazságosság közös emberi tapasztalatában is megmutatkozik.”[108]

---

[104] Ambrosetti, G., *Dirito naturale cristiano,* Roma, Editrice Studium, 1970, 127.

[105] De Bertolis, O., *Il diritto in San Tommaso D’Aquino,* i. m. 34.

[106] Bertolis e tekintetben Paolo Grossi immáron teljes joggal klasszikusnak minősülő művét hivatkozza meg, rámutatván arra, hogy az egész középkorban a dolgok rendjére alázatosan figyelő szemlélet jellemezte a jogi gondolkodásmódot. Grossi, P., *L’Ordine giuridico medievale,* Roma-Bari, Editori Laterza, 1995

[107] Hervada, J., *Introduzione critica al diritto naturale,* i. m. 83–84.

[108] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 76.

Az előző pontban pedig az Enciklika arról ír, hogy újra kell elmélyülten gondolni kritikai és értékelő módon az emberi kapcsolatok fogalmát, amely feladatot nem végezhetnek el csupán a társadalomtudományok, mivel az a metafizika és a teológia reflexióját is igényli.[109] Az ember – írja az Enciklika – „önmagát a személyközi kapcsolatokban valósítja meg".[110] Újra kell tehát gondolnunk azt, hogy a szentháromságos egy Isten mintájára teremtettség és az Evangélium üzenete[111] mit jelent a jogfilozófia számára.[112] Találunk már olyan kezdeményezéseket – ami nem igen lehet feladata a laikus, azaz szekuláris jogfilozófiának –, ami ezen újragondolás felé teszi meg az első lépéseket.[113]

Felmerülhet kérdésként, hogy a késő középkorban, amikor a teológusok a Szentháromság titkát dialogikus formában (is) próbálták megérteni,[114] s amikor a jogászok indirekt módon a teremtett világ jogrendjét igyekeztek az egyes esetekben feltárni, akkor miért nem gondoltak arra, hogy az emberi viszonyokat ilyen új módon fogják fel, újraértelmezve keresztény módon az igazságosság és a szeretet viszonyát? Piero Bellini jobbára szkeptikus hangvételű köteteiben tárgyalja e kérdést,[115] miközben az általam ismert olasz trinitológusok nem igazán találják a választ. Talán azért nem gondoltak rá, mert az akkor nagy hatást gyakorló gondolkodók alapvetően nem ebben a perspektívában közelítették meg a kérdést?[116]

---

[109] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* 75.

[110] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,*75.

[111] II. János Pál úgy fogalmaz egy interjúban, hogy az Evangélium nem csupán az üdvösség és a Kegyelem hírüladása, hanem a társadalmi igazságosság és a szeretet üzenete is egyben. Wojtyla, K., *La dottrina sociale della Chiesa. Intervista di Vittorio Possenti,* Città del Vaticano, Lateran University Press, 2007, 22.

[112] A szentháromságos misztérium mélyen érinti mind az egyéni, mind a társadalmi etikát. Lásd a *Civiltà Cattolica* szerkesztőségi tanulmányának záró megállapításait: *La trinità nella vita della Chiesa e nella storia del mondo*, in *Civiltà Cattolica*, 1997/okt. 4. 3535, Anno 148. 11–12.

[113] Lásd pl. Cambón, E., *Trinità. Modello sociale*, Roma, Città Nuova, 2005, az emberi jogokra és az igazságosságra vonatkozó fejezetek: 128–139. Az egyik alapvető kiindulási alap az ő számára Klaus Hemmerle munkája, ami egy új típusú keresztény filozófiai gondolkodás felé nyitja meg az utat. Hemmerle, K., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana,* Roma, Città Nuova Editrice, 1986.

[114] Parodi, M., - Rossini, M., (a cura di), *Fra le due rupi. La logica della trinità nella discussione tra Roscellino, Anselmo e Abelardo,* Milano, Edizioni Unicopli, 2000.

[115] Bellini, P., *Respublica sub Deo,* i. m.; Bellini, P., *Saeculum christianum. Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini,* Torino, G. Giappichelli Editore, 1995.

[116] A Szentháromság-tan eszmetörténetével számos kötet foglalkozik immáron. Nézetünk szerint például Piero Coda munkái lehetnek ezen kérdésekben eligazítóak.

Talán igaza van Piero Bellinnek abban,[117] hogy az evangéliumi deontológiát a megvalósítás tekintetében akkoriban némileg egyrészt naturalizálták (társadalmasítva „szekularizálták"), másrészt parancsait az ember belső szférájára korlátozták inkább, miközben – mint tudjuk – a szeretet parancsa a szerzetesek számára lett immáron csak érvényes, s világiak számára csupán tanácsok maradtak.[118] Ezek jobbára feltevések maradnak. Akárhogy is van, ezen Enciklikát olvasva újra kell értékelnünk a szeretet és az igazságosság, illetve a jog viszonyát ezen új, relacionalista, azaz személyközi jelleget kiemelő antropológia és etika nyomán. Az Enciklika felhívására[119] újra kell gondolnunk, hogy mi következik abból, hogy az emberi nem, azaz mindenki, minden nép egyetlen családhoz tartozik, s mit jelent a szolidaritás ebből a szempontból, a jogok és a kötelességek vonatkozásában.

## 13. Az abszolút igaz jogfilozófiai igazságokra vonatkozó érvelések, valamint a valószínűleg igaz jogi megoldások érveléseinek különbsége.

A Caritas in veritate enciklika teológiai és filozófiai antropológiai keretben szemléli a jogokat és kötelességeket. Így választ kapunk arra a kérdésre is, hogy az emberi jogok nyelvezete, ami az utóbbi évtizedekben jellemzi az egyházi tanítóhivatali dokumentumokat, természetjogi keretben fogalmazódik-e meg?[120]

---

[117] Bellini, P., *Respublica sub Deo,* i. m. 65.

[118] Tudjuk, hogy a 'testvér' kifejezés is idővel a monasztikus (szerzetesi) közösségekre korlátozódott, amely helyzet mind a mai napig érvényes. Vö. Ratzinger, J., *La fraternità cristiana*, Brescia, Editrice Queriniana, 2005, 55.

[119] „[…] gondolkodásunk új lendületére van szükség, hogy jobban megértsük egyetlen családhoz tartozásunk következményeit; erre a lendületre szólítanak fel minket földünk népeinek arra irányuló sokoldalú vállalkozásai, hogy a fejlődés – az integráció –, a szolidaritás jegyében […], ne pedig egymás kiszorítása révén menjen végbe." XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* 75.

[120] Francesco D'Agostino úgy véli, hogy természetjogi alapokon kell állnia az egyház társadalmi tanításának (ETT) mind gondolatiságában, mind szóhasználatában, de annak megújított értelmében: „Nehéz ugyanis nem a korunk szemléletét jellemző természetjog-ellenes polémiáknak tulajdonítani azt a tényt, hogy – különösen a zsinat óta – az egyházi tanítóhivatalnak a társadalmi tanítást illető dokumentumaiban fokozatosan megszűnt, illetve lényegesen megritkult mindenfajta, a természetjogra vonatkozó lexikális hivatkozás. Olyan tény ez, amelyet objektíve tudomásul kell venni." D'Agostino, F., *A természetjog kérdése az egyház társadalmi tanításában,* in Frivaldszky J. (szerk.), *Természetjog, szöveggyűjtemény,* Budapest, Szent István Társulat, 2006, 259–260. „Mindazonáltal megoldatlan marad egy kettős probléma: hogy az emberi jogi doktrína – amelynek történelmi alapjai tagadhatatlanul természetjogi eredetűek – valóban csak azért érvényes-e, mert természetjogi ihletettségű és

Igen, továbbra is[121] abban – mondhatjuk ki –, ahogy azt kijelenti a Deus caritas est kezdetű enciklika is: „Az Egyház szociális tanítása az ésszel és a természetjoggal érvel, azaz olyan dolgokkal, melyek minden emberhez lényege szerint hozzátartoznak."[122]

Azt mondhatjuk, hogy az alapvető jogok természetes jogok, minthogy az emberi természeten, az emberi személy sérthetetlen méltóságán[123] alapulnak, másrészt pedig ezen antropológia miatt a kötelességek keretén belül nyernek jogszerű értelmet és meghatározott tartalmat az „emberek kölcsönös, elháríthatatlan összetartozása"[124] miatt: „A kötelességek behatá-

hogy az egyház ennek következtében valóban elsősorban csak lexikális, azaz szóhasználatbeli okokból érezte-e annak egyre égetőbb szükségességét, hogy hagyományos paradigmáját átalakítsa, vagy hogy nem inkább arról van-e szó, hogy az egyház azért tett magáévá egy effajta lexikai átalakulást, hogy így magának a szóban forgó tárgy természetének egy másfajta látásmódját közvetíteni tudja. Mindent összevetve úgy tűnik tehát, hogy az ETT-nak szorosan filozófiai értelemben vett használata – amelyre folyamatosan kitűnő példákat láthatunk – nem sokáig kerülheti már el a természetjogi elvekkel történő összevetés problémáját. Vannak olyanok is, akik azt állítják, hogy a természetjogra történő hivatkozástól a társadalmi filozófia szintjén is meg kell válni, mivel az túlságosan is kötődik egy újskolasztikus és ezért tehát premodern filozófiai szubsztrátumhoz, azonban akárhogy is van, azt el kell ismernünk, hogy ezt a kérdést illetően az ETT-nak sok kutatójánál szembetűnik egyfajta elbizonytalanodás, amely aztán végső soron abban nyilvánul meg, hogy megkerülik azt, hogy a probléma elvi alapjaira rákérdezzenek." D'Agostino, F., *A természetjog kérdése az egyház társadalmi tanításában,* i. m. 261–262. Míg korábban, több évtizeddel ezelőtt – így például Joseph Höffner is – természetjogi alapokon fejtették ki az Egyház társadalmi tanítását a szakirodalomban, az utóbbi időre ez már nem feltétlenül áll. Vö. Höffner, J., *Keresztény társadalmi tanítás*. Budapest, Szent István Társulat, 2002. Újabban kötetek jelennek meg, amelyek a természeti törvényt tárgyalják katolikus szempontból. De immáron nem annyira természetjogról, hanem természetes erkölcsi törvényről olvashatunk. Lásd pl. Gerardi, R., (szerk.), *La legge morale naturale, problemi e prospettive,* Roma, Pontificia Università Lateranense, 2007; Angelini, G., (a cura di), *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture,* Milano, Edizioni Glossa, 2007. A legfontosabb tényező azonban az, hogy a legújabb, immáron monografikus bemutatása az Egyház társadalmi tanításának szóhasználatában is természetjogi alapokon áll. Az Igazságosság és Béke Pápai Tanácsa, *Az Egyház társadalmi tanításának kompendiuma.* Budapest, Szent István Társulat, 2007. Az első rész III. fejezetének címe: Az emberi természet és jogai, i. m. 73-tól. A legújabban a természeti törvény Egyház társadalmi tanításában betöltött szerepéről jelennek meg összefoglaló jellegű tanulmányok: Grocholewski, Z., *La legge naturale nella Dottrina della Chiesa,* in *Ius Ecclesiae*, XX, 2008, 31–54.

[121] Már a *Rerum novarum* is természetjogi alapokon szólt a magántulajdonhoz való jogról, a család természetes jogairól. XIII. Leó, *Enc., Rerum Novarum*, in Tomka M. - Goják J. (szerk.), *Az Egyház társadalmi tanítása. Dokumentumok,* Budapest, Szent István Társulat, é.n. II, 2. 5–11. 31–34. Az emberi méltóságról. III, 2. 32. i. m. 45. A „szerveződés természetjogi gyökereit" tárgyalja a következő rész: III. 3. 37–38. i. m. 49–50.

[122] XVI. Benedek pápa, *Enc., Deus caritas est,* Budapest, Szent István Társulat, 2006, 28. 33.

[123] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 63.

[124] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 59.

rolják a jogokat, mert olyan antropológiai és etikai keretekre figyelmeztetnek, amelyek igazságába az utóbbiak is beilleszkednek, ezért nem válnak önkényessé."[125] Az emberi jogok a kötelességek rendszerével együtt értelmezhetőek helyes jogi tartalommal, mivel az embernek nem csupán sérthetetlen méltósága, s ebből fakadó jogai vannak, hanem szolidáris közösségben kell éljen a természeti erkölcsi törvény szerint, ami miatt az adott térben és időben szükséges a (jóléti) jogosultságok tartalmát meghatározni. Nemcsak arról van szó tehát, hogy minden ember felelős a Másik jogainak érvényesüléséért, hanem arról is, hogy bizonyos jogok tartalma az antropológiai és etikai kerettől függ, így a jogviszonyok belső természetétől, de a történetileg adott konkrét emberi-társadalmi közösség szolidaritási kötelezettségeitől is, aminek fényében bizonyos – például jóléti – igényjogosultságok – az enciklika szavaival élve[126] – túlzottak, feleslegesek, bűnös mértékűek, sőt jogtalanok lesznek. Egyrészt tehát bizonyos jogok az egyes életviszony-típusok belső intézményes-etikai természetéből fakadóan nyernek konkrét tartalmat, másrészt meghatározott további dolgokra már csak akkor lehet igényt alapítani, ha az alapvető jogok mindenki tekintetében érvényesülnek, de az is lehet, hogy meghatározott, követelt és államilag érvényesített igény-„jogosultságok" minden alap nélküliek, s így morálfilozófiailag jogtalanok. Az ember igazságán nyugvó természetes erkölcsi törvény képezi ugyanis az emberi jogok alapját és tartalmát, ami egyszersmind ki is jelöli a korlátokat.

Aquinói Szent Tamás filozófiai rendszere és módszere már olyan egynéhány alapvető – mondhatnánk – természetjogon alapuló jogok és intézmények megfogalmazását is lehetővé teszi, amelyek szükségképpen igaz állítások lévén, abszolút érvényességre tartanak számot olyannyira, hogy az azoknak ellentmondó pozitív jogi norma vagy egyedi jogi aktus jogi érvényességgel nem bír. Az ilyen érvénytelen jogi normának nem szabad engedelmeskedni.[127]

Láthattuk, hogy az Enciklika hangsúlyosan az antropológiai-etikai keretből indít,[128] így ez lehetővé teszi azt, hogy bizonyos alapvető jogok és köte-

---

[125] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 59–60.

[126] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 59.

[127] Frivaldszky J., *L'obiezione di coscienza e la dottrina della Chiesa Cattolica – un'analisi dal punto di vista giusfilosofico,* in A. L. Orosz – L. Ujházi (a cura di), *Vita consacrata e diritti umani nella Chiesa Cattolica dell'Europa centro-orientale ed altri saggi di diritto canonico,* Pannonhalma-Budapest, L'Harmattan, Istituto teologico Sapientia, 2011, 119–130.

[128] „Az ember mint teremtmény szellemi természetű, aki önmagát a személyközi kapcsolatokban valósítja meg. Minél valóságosabban éli meg ezt, annál inkább érik be saját személyes

lességek az emberi természetből, vagyis az emberi személy méltóságból és társias természetéből megállapítassanak. Így kérdéses az, hogy a neoklaszszikus természetjogi iskola egyik teoretikus alaptétele mennyire tartható, miszerint az emberre vonatkozó teoretikus állításokból nem vezethetőek le etikai előírások, illetve emberi jogok.[129] Nézetünk szerint a gyakorlati filozófia, s benne a jog ezen enciklikában jól meghatározott ember- és társadalomképen nyugszik olyan értelemben is, hogy néhány alapvető jog az emberi természetből, vagyis az emberi személy (méltóságának) fogalmából szükségképpen fakad. Ilyen jog mindenképpen az emberi méltóság elismeréséhez való jog és az élethez való jog. Léteznek továbbá bizonyos további, az említettekből szükségképpen fakadó jogok is, úgy mint az élelemhez és a vízhez való jog, amiket az Enciklika nevesít (amint arra nemsokára kitérünk). Ez utóbbiak tehát az élethez való jogból fakadnak szükségszerűen.

Az Enciklika az emberi természeten alapuló igazságokat is megfogalmaz tehát, amelyek önmagukban igazak, s így nem relativizálhatóak.[130] Az emberi természet fundamentális igazságai az alapvető emberi jogok tartalmát is meghatározzák.[131] Így például az emberi személy önmagában való értéke, sérthetetlen méltósága,[132] illetve az élethez és a természetes halálhoz való joga[133] az emberi személy lényegi fogalmából, helyes koncepciójából (mondhatnánk: a perszonalitás fogalmából[134]) fakadnak, amely a helyes humánökológia, valamint a környezeti ökológia tartalmait, illetőleg azok egymáshoz való viszonyát is kijelöli.[135] De ilyen igazság az egy férfi és egy nő házasságának és az azon alapuló család emberi természeten alapuló jellege és annak ebből fakadó (természet)jogisága, sérthetetlensége.[136] Ezek

identitása is. Az ember nem másoktól való elkülönülése révén jut el önmaga elfogadásához, hanem akkor, ha másokkal és Istennel kapcsolatba lép. Az ilyen kapcsolatok jelentősége alapvető tehát." XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 75.

[129] Ld. Frivaldszky J., *Természetjog és emberi jogok,* Budapest, PPKE JÁK, 2010, 43–55. Frivaldszky J., *Diritto naturale senza natura umana?,* in Malo, A. (a cura di), *Natura, cultura, libertà. Storia e complessità di un rapporto,* Roma, Edusc, 2010, 113–123.

[130] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 84.

[131] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 79.

[132] Ld. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 63.

[133] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 72.

[134] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 65. A személy-központúság elvét már a *Rerum Novarum* is megfogalmazta. A *Rerum Novarum*. III, 1. 14. fejezete ezt a címet hordozza: „Az ember álljon a középpontban" i. m. 35–36.

[135] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 67.

[136] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 62.

olyan emberi természeten alapuló igazságok, amelyek abszolút módon érvényes alapvető emberi jogokat (élethez,[137] emberi méltósághoz, jogalanyisághoz való jog), illetve intézményeket (házasság, család) alapoznak meg. Az ezekkel nyilvánvalóan ellentétes pozitív jogi szabályozás jogilag érvénytelen. Az emberi természeten alapuló igaz állítások így olyan jogi konklúziókat (az említett alapvető jogokat és intézményeket) adnak szükségszerűen (apodiktikusan) igaz módon, amelyek abszolút módon érvényesek, vagyis pozitív jogi érvényességet meghatározóak. Az abszolút elsődleges emberi jogokból további alapvető jogok dedukálhatóak oly módon, hogy azok szükségszerűen igazak, mert azon jogokból fakadnak szükségszerűen, azaz fogalmilag, amelyek az emberi természetből, az emberi személy fogalmából vezethetőek el. Ilyen jog a már említett élelemhez és a vízhez való jog, amelyet a Caritas in veritate enciklika az élethez való jog érvényesítéséhez szükséges „valamennyi emberi lény egyetemes jogának" tekint.[138]

Meglátásunk szerint – hogy a természetjogi alapú jogfilozófiai gondolkodás szintjeit kísérleti jelleggel, mintegy indikatív módon megadjuk – a természetjog másodlagos megismerése,[139] mint reflektív jogfilozófia – amit a természeti törvény elsődleges, köznapi, természetes hajlam alapján való megismerése előz meg[140] – az ember metafizikai, filozófiai antropológiai vizsgálatából indul ki és azon alapszik, minthogy előírásainak kutatását a a) spekulatív tudás szintjén kezdi, az emberi személy lényegét, a legfőbb

[137] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 37.

[138] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 35.

[139] Ld. Frivaldszky J., *Természetjog és emberi jogok,* i. m.

[140] Vö.: „Una volta posta l'affermazione di base che introduce nell'ordine morale – »Bisogna fare il bene ed evitare il male« – vediamo come avviene nel soggetto il riconoscimento delle leggi fondamentali che devono regolare l'agire umano. Tale riconoscimento *non consiste in una considerazione astratta della natura umana, e neppure nello sforzo di concettualizzazione, che poi sarà proprio della teorizzazione filosofica e teologica. La percezione dei beni morali fondamentali è immediata, vitale, fondata sulla connaturalità dello spirito* con i valori e impegna sia l'affettività sia l'intelligenza, sia il cuore sia lo spirito. È un'acquisizione spesso imperfetta, ancora oscura e *crepuscolare*, ma che ha la profondità dell'immediatezza. (Kiemelések tőlem: F. J.)" Commissione Teologica Internazionale, *Alla ricerca di un'etica universale. Nuovo sguardo sulla legge naturale,* Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2009, 2. 3. 44. 52. Ezen dokumentum Jacques Maritain neotomista fogalomhasználatára és koncepciójára támaszkodik a természeti törvény megismerése vonatkozásában. Vö. Maritain, J., *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, Jaca Book, 1985, 97, 150–151. 173. 175–176. Lásd különösen a 'coscienza crepuscolare' fogalmát. Maritain, J., *Nove lezioni sulla legge naturale,* i. m. 172. Az elsődleges (természetes hajlam, vagy természetszerintiség alapján való), s a másodlagos megismerés (teoretikus fogalomalkotás és dedukciók) megkülönböztetését Maritain tette meg. Lásd azonban a hangsúlyok tekintetében a meglátásainkat: Frivaldszky J., *Természetjog és emberi jogok,* i. m.

ontológiai ismérveket megállapítva. Ezen a szinten történik az emberi személy jogfilozófiai jellegű – normatív elemeket is tartalmazó – definíciójának megadása, amiből az emberi természet legfőbb lényegi ismérvei, természetes emberi céljai is fakadnak a maguk finalizmusával. Az ember természetes hajlamainak rendje is ezen a szinten kerül kifejtésre, amiképpen az abból fakadó legalapvetőbb jogok is, amelyek deduktíve, azaz fogalmilag és logikailag szükségszerű módon adódó konklúzióként fakadnak az ember természeti lényegéből (emberi méltósághoz való jog, jogalanyisághoz való jog), illetve a természetes hajlamok rendjéből (élethez való jog, a házasság és család jogintézményei stb.). Az ezekből fakadó további (alapvető) jogok kibontása már a természetjogi gondolkodás, mint b) spekulatíve gyakorlati filozófia szintjéhez vezetnek minket, mert a helyes társadalmi rend intézményi-normatív kérdéseire adnak választ az előbbi tudás érvényességi keretei között. A természeti lényegből és a természetes hajlamok rendjéből szükségszerűen, deduktíve következő elsődleges, illetve részben a másodlagos természeti törvényi előírások utáni további jogok és intézmények tehát már a természetjogi gondolkodás mint praktikus gyakorlati filozófia, mint a dialektikus-kontroverziás jogi érvelés terrénumára tartoznak, amelyek szillogisztikus érvelésükben az adott viszonyok jellegzetességei miatt a valószínűségi érveket is használják, de – hangsúlyozzuk – a spekulatív tudásból fakadó természeti törvényi előírások és emberi jogok/intézmények érvényességi határkritériumai között. Ezért hívjuk ezt az érvelési módot ‘spekulatíve gyakorlati filozófiainak’. A c) gyakorlatiasan praktikus jogi tudásszint az emberi jogokat és a természetjogon alapuló intézményeket illető jogdogmatikai-jogtechnikai kérdések jogi érvelés közben való jogi megítélésében érintett. Végül a d) prudenciális döntés a bírói döntés, illetve az egyéni cselekvés szintjét illeti azzal, hogy az előbbinek egy bizonyos mértékű általános, azaz szabályhoz kötött jelleggel még a méltányossági, illetve más egyedi elbírálást igénylő helyzetekben is rendelkeznie kell, így a döntés alapjául szolgáló érv nem teljesen kötődik az adott esethez, hanem inkább annak természetéhez.

# 14. „Ubi societas ibi ius" szemléletmódja: a jog igazi tartalmának keresése és a jog szeretethez való viszonyának néhány eleme

Az igazságosság szerint azt a 'jogos részt', 'jogos dolgot' kell megadni a mindenkori Másiknak, ami őt jog szerint megilleti. Nem azt, amit ő vagy a népszerű ideológia hangadói, hangos szócsövei valamilyen megfontolásból követelnek. Attól még nem lesz valami megadandó joggá, hogy igényjogosultságot jelentenek be rá. Ugyanis nem a politikailag érvényesített követelés teszi jogszerűvé, jogivá az alanyi jogot vagy jogosultságot.[141] De még nem is feltétlenül egy bíróságon érvényesített jogigény vagy egy törvényileg védett érdek. A jog az, ami a Másiknak jogszerűen jár, vagyis a dolgok rendje szerint.

Mindenekelőtt minden emberi személynek jár az emberi személyként való elismerés, s minden alapvető jog, ami abból alapvetően – szükségszerűen – fakad. Minden emberi élet léte magával vonja az emberi személy létét, s így – minimálisan – az ember emberi méltóságához, jogalanyiságának elismeréséhez és az életéhez való jogát.[142] A jogi viszony fenomenológiáját tekintve univerzális és kötelező elismerő viszony,[143] vagyis minden ember személyi méltóságának és abból fakadó jogainak kötelező elismerését foglalja magába. Ebből nem zárható ki jogszerűen az emberek semelyik csoportja oly módon, hogy önkényesen húzzuk meg a határt[144] az emberi és nem emberi, az emberi és a (erkölcsi?) személyi között.[145] Nem lehet életko-

---

[141] Ld. Frivaldszky J. – Karácsony A., *Jog, jogosultság, erőszak – jogfilozófiai kérdésfeltevések Jhering tanai nyomán*, in *Jogelméleti Szemle*. 2010/2. (június 15) http://jesz.ajk.elte.hu/frivaldszky42.html ; Frivaldszky J., *From legal constraint to legal obligation*, in *L'Ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello Stato,* 2010/2. http://www.lircocervo.it/index/pdf/2010_02/legislazione/2010_02_02.pdf

[142] Frivaldszky J., *Az emberi személy alkotmányos fogalma felé – a méhmagzat életjogának tesztjén keresztül,* in Schanda B. – Varga Zs. A. (szerk.), *Látlelet közjogunk elmúlt évtizedéről,* Budapest, PPKE JÁK, 2010, 19–51. [PPKE JÁK Könyvei] [Tanulmányok 1.]

[143] Frivaldszky J., *A jogalanyiság és a jog mint egyetemes elismerő viszony, a legújabb olasz jogfilozófiai eredmények tükrében,* in *Iustum Aequum Salutare,* V. 2009/2, 11–54. Frivaldszky J., *A jogi reláció a (poszt)modern korban: az olasz jogfilozófusok Fichte nyomdokain,* in *Iustum Aequum Salutare,* 2010/4. 59–109.

[144] Vö. XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 100.

[145] A – már korábban részben érintett - kortárs főáramú bioetikai elméleteket tekintve azt kell mondjuk, hogy súlyos, az antropológiát érintő zavar észlelhető, amikor azt kell megfogalmazni, hogy ki az (erkölcsi) „személy"? Hugo Tristram Engelhardt már idézett, *The Foundations of Bioethics* c. (Oxford University Press, 1986) korszakos műve az, ami valami-

ri vagy faji alapon senkit sem kizárni ezen egyetemes elismerési jogi kötelezettségből, mert az a pozitív jog végzetes deformációját, s akár a jog halálát is eredményezné. Így nem lehet megfosztani ezen joguktól, azaz a jogalanyisághoz, az emberi élethez és a méltósághoz való jogtól a még meg nem született emberi személyeket sem, akik orvosi (és nem pedig jogi) értelemben zigóták, embriók, magzatok.[146] Ahol emberi élet van, ott emberi személy van, s ott elidegeníthetetlen alapvető jogok léteznek (élethez, a jogalanyiság elismeréséhez és az emberi méltósághoz való jogok).

Azután az egyes jogviszonyokban jár a feleknek mindaz, amivel a jogviszonyban a jogszabály és/vagy a szerződés konkretizált jellege folytán tartoznak egymásnak. Azonban a jog alapelvei szerint sokszor nem elég a törvény vagy a szerződés betűjét követni a jogszerűen járó megállapításához és annak megadásához, hanem helyes, együttműködő és valóban jogszerű (az alapelveknek megfelelő) hozzáállás is szükséges a felek jogos érdekeihez. Az 'aranyszabály' is voltaképpen ezt tartalmazza, ami a természeti törvény (természetjog) foglalata volt évszázadokig.[147]

Természetszerűleg érezzük, hogy igaza van a görög klasszikusoknak abban, hogy nem kell mindig annyira a sarkára állítanunk és kiharcolnunk a nekünk járó jogszerűt, ha azzal – tehetjük mi hozzá – kockáztatjuk vagy megtörjük a személyes és közösségi kapcsolatainkat. Egyrészt azért, mert ezen kapcsolatok maguk értékesek, amit nem érdemes megtörni a végletekig fokozott jogérvényesítéssel, másrészt könnyen kiderülhet a tyúkperek milliárdjaiban, hogy amiért körmünk szakadtáig harcolunk, az jog szerint esetleg nem is illet meg minket. Ezért mondhatták azt a klasszikusok,

képpen a kortárs angolszász gondolkodásmódot emblematikusan kifejezi. Láthattuk, hogy nézete szerint a kisgyermekek szigorú, sajátos értelemben bár ez emberi faj tagjai, *nem emberi személyek*, az erkölcsi közösségben nem rendelkeznek státusszal, mivel csak a személyek tagjai annak, így a jogaik is következésképpen korlátozottak. A korábbi, tőle vett idézetből világossá vált – számunkra tarthatatlan - álláspontja, az tehát, hogy gyermekeket és az előrehaladott szenilitás állapotában levő egyéneket úgy tekinti, „mintha" (azaz potenciális) személyek lennének, de szoros értelemben nem azok. Kiss János hasonlóképpen úgy tartja, hogy az újszülött nem erkölcsi személy, hanem csak potenciálisan az. Ennek ellentmond azon állítása, miszerint az erkölcsi személy fogalma az ő megfogalmazásában „küszöbfogalom", vagyis a létezők egy csoportja vagy az, vagy nem az. Kis J., *Az abortuszról. Érvek és ellenérvek,* Cserépfalvi Könyvkiadó, 1992, 110–111. A kisgyermekeknek – az engelhardti koncepcióban – nincsenek létükkel vele járó jogaik. Az őket érintő bánásmód az Engelhardt által (erkölcsi) „személyek"-nek nevezettek (felnőttek) érdekeinek lesz alávetve, s azokhoz lesz mérve.

[146] Frivaldszky J., *Az emberi személy alkotmányos fogalma felé – a méhmagzat életjogának tesztjén keresztül,* i. m.

[147] Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 256–269, 318–332.

hogy jobb az igazságtalanságot inkább elszenvedni, mint esetleg okozni.[148] Előfordulhat ugyanis – hogy az előbbi gondolatmenetet folytassuk –, hogy azt hisszük, hogy valami a miénk, miközben – egy objektív, mondjuk bírói szempontból tekintve a dolgokat – az mégis a Másiké, s ezt csak azért nem vettük észre, mert csak a mi jogosnak vélt érdekünket, szempontjainkat vettük figyelembe.

A klasszikus kor fénykorában, a középkorban az 'alterum non laedere' negatív megfogalmazású, jogsértéstől való tartózkodást előíró elvét a 'ius suum cuique tribuere'[149] pozitív, tevőleges magatartást megfogalmazó legfőbb elv terelte minimalista verziójától az igényesebb, a személyközi igazságosság bonyolult jogi dimenzióját jobban figyelembe vevő, magasabb erkölcsi tartalmai felé. Az aranyszabály pedig eleve a Másik érdekeire tekintettel levő reciprocitás horizontja miatt a személyköziség elvéből tekint a felek jogosultságaira és a kötelességeire. E formulában a negatív megfogalmazás a pozitív verzióval együtt végső soron a Másikat, a mindenkit az adott tipikus szituációban megilletőre helyezte a hangsúlyt úgy, hogy a kiindulópont nem a követelhető vagy védendő jog(osultság) statikus szemlélete volt, hanem a Másikat folytonosan változó jogi tartalom szerint megillető „jogos". Nem annyira tehát a Másikét „nem elvenni", a sajátot pedig követelni, hanem a mindenkori Másiknak folytonos és állandó akarattal (az igazságos erénye által) megadni az őt illető jogos részt, dolgot volt tehát a jogelvben kifejeződő szemléleti alapállás. A korban – a természetjog foglalatát jelentő – aranyszabály segítségével megállapított, az aktuálisan őt (azaz a Másikat, a többieket) jog szerint megilletőt kellett így megadni – illetve nem elvenni – e magas mérce szerint.

A klasszikusok szerint a személyközi kapcsolatokban és a társadalomban a legfontosabb erény az un. politikai barátság,[150] és nem pedig az egyéneknek, mindenkinek kimért igazságosság érvényesítése. Az igazságosság elrendez, de egyben hangsúlyosan különálló felekként kezeli az embereket, akik – immáron mai fogalmunk szerint – mint egyenlők állnak egymással

---

[148] D'Agostino, F., *Il diritto come problema teologico*, Torino, G. Giappichelli Editore, 1995, 63. „[…] szükségszerű választás esetében inkább elszenvedném a jogtalanságot, mintsem megtenném." Platón, *Gorgiasz* 469c. in *Platón összes művei* I, i. m. 522. Vö. „Jobban kell emlékeznünk a jó tettekre, mint a rosszakra; a kapott javakra jobban, mint az adottakra.[...] Tűrjük el a velünk szemben elkövetett jogtalanságot." Arisztotelész, *Rétorika* (Ford. Adamik Tamás.), Budapest, Gondolat, 1982, 1374b. 73.

[149] Az elv legújabb kutatásaihoz ld. Falcone, G., *Ius suum cuique tribuere.* http://www.unipa.it/~dipstdir/pub/annali/2007-2008/Falcone.pdf

[150] Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*, i. m. 196–216, 242–247, 254–255.

szemben. A szeretet viszont úgy tekint a másik emberre, mint „legközelebbi"-re, sőt, mint hozzám „legközelebb álló"-ra (proximus),[151] aki így nem „velem szemben áll", hanem felebarátomként „hozzám tartozik", ami egyébként a „felebarát" igazi latin értelme is. A Deus caritas est kezdetű enciklika egyértelművé teszi, hogy a kereszténységben a szeretet parancsa egyetemes, mert mindenkire vonatkozik, s egyben konkrét is, mert cselekvést követel: „A »felebarát« addig alapjában az izraelitákat és az Izrael földjén megtelepedett idegeneket, azaz egy ország és egy nép szolidáris közösségét jelentette. Most ez a határ eltűnik: mindaz, akinek szüksége van rám, s akin segíteni tudok, a felebarátom. A »felebarát« fogalma egyetemessé válik, mégis konkrét marad. Annak ellenére, hogy minden emberre kiterjed, nem egy kötelezettségek nélküli távszeretet kifejezője, hanem itt és most gyakorlati beavatkozásomat követeli."[152] Csakhogy immáron mindenki felebarát a számunkra, mert a globális faktikus egymásrautaltságban minden ember „mellettünk állónak" tekinthető, akikkel szemben a szolidaritás etikai-jogi követelménye jelenik meg, s ami konkrét cselekvést kíván. A bevándorló megjelenése például konkréttá teszi ezen kötelezettséget, ekképpen tudatosítandó, hogy „minden bevándorló emberi személy – írja a Caritas in veritate enciklika –, aki mint ilyen, elidegeníthetetlen alapjogok birtokosa, és ezeket mindenkinek minden helyzetben tekintetbe kell venni."[153]

A szeretet a Másiknak mérték és viszonzási elvárás nélkül adja azt, ami a jog szerint már a miénk.[154] A jog és az igazságosság ezzel szemben azt adja meg a Másiknak, ami őhozzá tartozik, de még nincs annak birtokában.[155] Csak akkor adhatunk valamit a Másiknak szeretetből, ha már van valami, ami a jog szerint a miénk.[156] Ami a jog szerint a Másiké, azt nem szeretetből,

---

[151] Szent Ágoston, A *keresztény tanításról,* i. m. I, 30. 69.

[152] XVI. Benedek pápa, *Enc., Deus caritas est,* i. m. 14. 20–21.

[153] XVI. Benedek pápa, *Enc., Deus caritas est,* i. m. 86. o.

[154] „[…] *a szeretet túlhalad az igazságosságon,* mert szeretni annyi, mint adni, odaadni a másiknak azt, ami az »enyém« […]" XVI. Benedek pápa, *Enc., Deus caritas est,* i. m. 9. o.

[155] Vö. Hervada, J. *Introduzione critica al diritto naturale,* i. m. 17–18.; Pieper, J., La *giustizia,* Brescia, Morcelliana, 2000, 83–84.; Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 415–417.; Kant, I., *Az erkölcsök metafizikája,* in Kant, I., *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája* (Ford. Berényi Gábor.), Budapest, Gondolat, 1991, 333.

[156] „[…] a szeretet soha nem létezik igazságosság nélkül, amely azt követeli, hogy megadjuk a másiknak azt, ami az »övé«, ami léte és működése alapján megilleti. Nem tudok a másiknak a »magaméból« ajándékozni, ha előbb nem adtam meg neki azt, ami az igazságosság alapján jár neki." XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 6. 9. o.

hanem igazságosságból kell neki megadni, mert az az övé.[157] A jog és az igazságosság nem személyválogató, hanem minden embernek – annak érdemeitől függetlenül – rendeli megadni azt, ami őt megilleti, pusztán azért, mert minden embert egyenlő méltóságú személyként kezel. A jogi, vagyis az igazságossági viszony nélkül az emberek között, azok földi társadalmában nem a szeretet-viszony uralkodna, hanem jó eséllyel a farkas-törvények uralkodnának. Az igazságossági viszony azonban nem hagyja, hogy az emberek ne emberként, hanem állatként vagy tárgyként bánjanak egymással. Előírja és érvényesíti azt a szemléletet, miszerint a másik ember az én embertársam, aki olyan mint én, ezért úgy kell hozzá viszonyulnom az egyes jogviszonyban, ahogy én is azt elvárnám (aranyszabály), s ez a gondolkodásmód átértékelteti velünk a hagyományos polgári jogi elveket is.[158] Mi a leggondosabb eljárást várnánk el a többiektől, ezért nekünk is így kell tehát tennünk a többiekkel, s így bizonyos esetekben nem csak a károkozástól kell tartózkodnunk, hanem a jó megtevésének[159] elmulasztásától is.[160] Egy ilyen mentalitást választva rájövünk arra, hogy nemegyszer sokkal több illeti meg a Másikat, mint amit eleinte gondoltunk volna, így például a 'megbízás nélküli ügyvitel' alaphelyzete és szabályai – mindenféle indokolatlan, avatatlan, nem helyénvaló beavatkozást, kotnyeleskedést, indiszkréciót, szükségtelen zavarást kizárva – másutt is alkalmazandók, mint ahol azt első látásra gondolnánk.[161] Az 'utaló magatartás' felelősségi intézménye pedig magas elvárhatósági mércét szab mindenkinek a közösségileg releváns, mások magatartását potenciálisan befolyásoló cselekvései vonatkozásában, hogy így elkerülhető legyen a biztatási kár bekövetkezte.

A Másik érdekeinek figyelembe vételét minden olyan esetben, amikor az egymásra utaltság ezt megkívánja, mutatja például a prekontraktuális felelősség, a culpa in contrahendo esete, amikor megkötött szerződés még nem is rendezi a felek jogait és kötelességeit. De említhettük volna a 'kölcsönös együttműködés elvét' is, ami a polgári jog alapelve is – és nem csak a szer-

---

[157] Ld. Frivaldszky J., *Politikai barátság és jogi viszony,* in *Iustum Aequum Salutare,* V. 2009/4, 5–52.

[158] Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 393–397.

[159] Accursius, a XIII. századi civiljogász önti kifejező formulába a társadalmi magatartással szemben elvárt szemléletet: „*non sufficit abstinere a malo, nisi fiat quod bonum est*" [nem elégséges a rossztól való tartózkodás, ha nem tesszük meg a jót.] Gl. suum Inst.I, I de iust. et iure, § iuris praecepta

[160] Lásd Szent Ágoston véleményét a vétkes mulasztásról az aranyszabály vonatkozásában. Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 260.

[161] Frivaldszky János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 394.

ződések jogáé –, és a példákat még sorolhatnának tovább a magas elvárhatósági mércét megkívánó helyzetekkel.

Mindezek azt fejezik ki, hogy filozófiai értelemben szinte folyamatosan relatív szerkezetű jogviszonyokban (is) vagyunk, amelyekben a mindenkori Másiknak járó jog folyamatosan változik, minthogy a cselekvéseink, de különböző történések által is folyamatosan megbomlanak az aktuális egyensúlyi viszonyok, illetve létrejönnek új jogviszonyok, így mindig új és újabb jogok és kötelességek keletkeznek, amelyek miatt mindig, újra és újra meg kell adni a Másiknak az őt megilletőt.[162]

Az igazságosság gyakorlásához az szükséges, hogy az aranyszabály elvének megfelelően belehelyezkedjünk a Másik helyzetébe, az ő szempontjait mérlegeljük, s a jog alapelvei fényében ismerjük fel a Másikat megilletőt. Továbbá – láthattuk –, hogy meghatározott szituációkban senki nem akarja, hogy bizonyos dolgokat ne tegyenek meg mások a mi érdekünkben akkor, amikor mi nem tudunk a saját ügyeinkben, érdekeink képviseletében eljárni. Vagyis mi is azt szeretnénk, hogy a többiek ne mulasszanak el olyan dolgokat megtenni, amik a mi érdekeink szempontjából fontosak lennének. Az igazságosság valódi gyakorlása következésképpen altruista-szociábilis antropológiát és társadalomfilozófiát igényel, így a legfőbb mérce nem lehet a károkozástól való tartózkodás. Az emberek következésképpen társias jellegük folytán nemcsak egymáshoz tartoznak, hanem az állandóan létrejövő és alakuló tartalmú relációik folytán újból és újból meg kell határozniuk, pontosabban keresniük kell a folyamatos ráfeszülés által, kitartó akarattal, az igazságosság erénye[163] és lelkülete[164] által a mindenkori Másikat megilletőt, és azt meg kell adniuk. Ez a jogérvényesülés helyes, rendes és hatékony útja.[165]

A jog és az igazságosság semmit sem ér, ha azt nem tesszük, nem gyakoroljuk. Az igazságossághoz az erénygyakorlás akarata mellett bölcsesség (prudentia) szükséges, hogy meglássuk, hogy mi illeti meg jog szerint a Másikat, olyannyira, hogy a jog ismerete és gyakorlása igazi művészet, a „jó és

---

[162] Lásd a *iustitia commutativá*hoz kötötten a 'restitutio' szent tamási fogalmát: Pieper J., *La giustizia*, i. m. 79–86. Vö. Aquinói Szent Tamás, *Summa theologiae* II-II, q. LXII, „A visszatérítésről – nyolc szakaszban" in Aquinói Szent Tamás, *Summa theologiae kérdései a jogról,* Budapest, Szent István Társulat, 2011, 243-tól.

[163] Az „igazságosság" Ulpianusnál olvasható definíciója: „iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi" D. 1, 1, 10

[164] Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 152. 157. 160.

[165] *„A kölcsönös kötelességekből való részesedés sokkal hatásosabban mozgósít, mint jogok puszta követelése.*" XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 60.

a méltányos" művészete (ars), bölcs tudása (iuris-prudentia), ahogy a római jogászok meghatározták a jog fogalmát.[166]

A jog helyes gyakorlati filozófiája arra tanít meg, hogy az aranyszabályt gyakorolni szükséges ahhoz, hogy valóban igazságosak legyünk. De arra is, hogy adott esetben sokkal kevesebb az igényesen, igazságos lelkülettel gyakorolt jog-megadás és a szeretet közötti távolság, mint azt elsőre hinnénk.[167] Az Enciklika azt mondja, hogy „aki szeretettel van mások iránt, az mindenekelőtt igazságos velük szemben".[168] Az „igazságosság a szeretet első útja"[169], s a „szeretet megköveteli az igazságosságot, az egyének és népek törvényes jogainak elismerését és tiszteletben tartását"[170] – olvashatjuk az Enciklikában. Következésképpen, aki a Másikat szereti, az annak mindenekelőtt igazságosságot szolgáltat, megadja neki az őt megilletőt.[171]

Valóban: a keresztény tanítás szerint Isten sem fog mást kérdezni a végítéletkor, mint hogy megadták-e másiknak azt, ami az embertársnak objektíve járt. Miért, talán nem jár – az Isten képmására teremtett és megváltott – sérthetetlen méltósággal rendelkező embernek, ha ruhátlan, akkor neki a ruha, az élethez való alapvető joga alapján a szomjasnak a víz, az

---

166 A jog és a jogtudomány mibenlétét meghatározó ulpianusi *Institutiones* bevezető sorai így hangzanak: „Aki a joggal való foglalkozásnak kívánja szentelni magát, szükséges először megtudnia, hogy honnan származik a jognak magának a neve. Mármost a jogot az igazságosságból származóan hívják így; csakugyan, Celsus elegáns meghatározása szerint, a jog a jónak és a méltányosnak racionális tudománya [*ars*], ami miatt joggal van ki papoknak hív minket: és csakugyan tiszteljük az igazságosságot és a jó és a méltányos ismeretét gyakoroljuk, szétválasztva a méltányost a méltánytalantól, megkülönböztetve a jogost a jogtalantól, arra törekedve, hogy a jókat ne csak a büntetéssel való fenyegetéssel formáljuk, hanem a jutalmakkal való ösztönzés által is, az igazi, ha nem tévedem, és nem a hamis filozófiára törekedve." Dig. 1.1.0. „*De iustitia et iure*". Dig. 1.1.1pr. Ulpianus 1 inst. „*Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter celsus definit, ius est ars boni et aequi. Dig. 1.1.1.1Ulpianus 1 inst. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes.*"

167 Nem is véletlen, hogy újból a figyelem középpontjába került a szeretet és az igazságosság valódi jellegének kérdése és azok egybevethetősége. Lásd pl. Ricoeur, P., *Amore e giustizia,* Brescia, Morcelliana, 2000; Pizzorni, R., *Giustizia e Carità.* 2. átdolgozott kiadás, Roma, Pontificia Università Lateranense, Città Nuova Editrice, 1980, időközben újabb kiadást élt meg a kötet: Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 1995.

168 XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 9.

169 XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 9.

170 XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 9–10.

171 „Aki szeretettel van mások iránt, az mindenekelőtt igazságos velük szemben." XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate,* i. m. 9.

éhezőnek pedig a kenyér?[172] Igen, mindez a Másiknak mind jár, őt megilleti, s ezek miként való teljesítései lesznek az utolsó ítéletkor a megítélés kérdései. Manapság mindezen igényekre és jogosultságokra jogágak és intézmények épültek, csak ezeket kellene lélekkel kitölteni, mert a szó szoros értelmében „igazságos" csak az ember tud lenni embertársával és nem pedig a törvények vagy az intézmények, mivel ezek csupán a kereteket, a lehetőségeket teremtik meg.

Figyelemre méltó, hogy – a jogásznak is tekinthető – Ciceró azt mondja, hogy „mi természettől fogva hajlamosak vagyunk arra, hogy szeressük az embereket, és ez a jog alapja" (natura propensi sumus ad diligendos homines, quod fundamentum iuris est).[173] A szeretet-reláció a jogi-relációval egyetemben az egyetemes befogadást valósítja meg, mivel senkit nem zárnak ki, de az utóbbival ellentétben a szeretet a Másik teljes, személyes befogadását igényli, még az ellenséget sem kizárva. A „szeretet felülmúlja az igazságosságot és teljessé teszi azt az ajándékozás és a megbocsátás logikájában"[174] – írja XVI. Benedek pápa enciklikájában.

Ha Sergio Cottával együtt[175] az elismerő viszonyulás egyetemességét, senkit ki nem záró jellegét és ugyanakkor ezen elismerés mélységét tekintjük a legmagasabb erkölcsi norma kritériumának, akkor nem lehet kétséges, hogy a magasabb fokú és mélyebb tartalmú univerzális elismerés jelenti az alacsonyabbnak a horizontját. Így lesz a szeretet a jog vonatkoztatási pontja, ideája. A „magasabb fok" ezen szerepe nem jelenti azt, hogy a magasabb fokú elismerés (a szereteté) megszüntetné az alacsonyabb szinten levő jogi elismerő viszonyulás jellemzőit, funkcióját, annak sajátos erkölcsét, mivel a szeretet semmiképpen sem hatálytalanítja az igazságosság követelményeit, hanem inkább kiteljesíti azokat.

Végső célként a társadalmilag gyakorolt szeretetre kell törekedni,[176] a törvényhozónak is, ahogy azt a klasszikusok is mondták (bár sokszor 'politikai

---

[172] Vö. Mt. 25, 35–36.

[173] Cicero, *De Legibus*, I, XV. 43. Simon Attila fordításában: „természettől megvan bennünk a hajlam embertársaink szeretetére, és ez egyben a jog alapja is." Marcus Tullius Cicero, *A Törvények*, Budapest, Gondolat–DE ÁJK, 2008, 25. ill.: „az emberek együttélésének egyetlen, mindenki számára közös észszerű alapja van […] mindannyiunkat egyfajta természettől való türelem és jóakarat, továbbá a jog közössége tart össze". I, XIII. 35. i. m. 22.

[174] XVI. Benedek, *Enc., Caritas in veritate*, i. m. 10.

[175] Elméletének bemutatását ld. Frivaldszky J., *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*, i. m. 399–402.

[176] A szeretet az, ami mindent a – maga nyugalmi - helyére tesz, ehhez azonban a folytonos, aktív szeretet-gyakorlás szükségeltetik. Így ír Szent Ágoston erről: „A test súlyával törekszik helyére, s a súly nemcsak lefelé igyekszik. Igyekszik a maga nyugalmi helyére. […] A

barátság'-ról szóltak inkább[177]). Tehát nem az igazságosság, hanem a társadalmi-politikai barátság és szeretet létrejötte és fenntartása a törvényhozás igazi célja, végső horizontja. Azonban, ha az igazságosságot és a jogot meg kívánjuk szüntetni – akár a szeretet egyetemes normájára helytelenül hivatkozva –, akkor nem emberi társadalmat építünk, márpedig a földön az emberek számára csak egy ilyen társadalom lehetséges, mert az állatok nem képesek jog szerint élni, az angyaloknak pedig nincs szükségük törvényekre.[178]

súly működik bennük, hogy helyüket keressék. […] Nyugtalanok, míg helyüket nem lelik, ám ha megtalálják rendes helyüket, akkor megnyugszanak. Szeretetem a súlyom. Ez ragad engemet, bárhová igyekszem." Aurelius Augustinus, *Vallomások,* i. m. XIII, IX, 10. 430–431.

[177] Frivaldszky J., *Klassszikus természetjog és jogfilozófia,* i. m. 187–190, 199–207, 210–216, 242–247, 252–253. Frivaldszky J., *Politikai barátság és jogi viszony,* i. m. 5–52.

[178] Míg az állatok – mondja Szent Ágoston – ösztönszerűen, a szükségszerűség adta módon, passzívan vannak az egyetemes örök törvénynek alávetve, addig az emberek és az angyalok a partecipáció, a *részesedés* által. Az angyalok teljesen részesednek abból és sohasem sértik meg annak előírásait, az embernek azonban – aki az állatok és az angyalok között van, hiszen nem annyira tökéletlen, mint az előbbiek, de nem is annyira tökéletes, mint az utóbbiak – a racionalitására kell bíznia azt, ami az állatokkal egyesíti, és Isten alá kell rendelnie azt, ami az angyalokkal egyesíti őt. Vö. Szent Ágoston, *Contra Faustum*, XXII, 28; PL, XLII, 419.