

BARCSI Tamás

habilitált egyetemi docens

PTE ÁJK

DOI: 10.15170/DIKE.2022.06.01.10

Erkölcsei és emberi méltóság a középkori keresztény filozófiában¹

Morality and Human Dignity in Medieval Legal Philosophy

In my study, I will interpret the concepts of moral dignity and human dignity in medieval and Renaissance ethics and philosophy of law, without aiming to be exhaustive. First, I will discuss the various meanings of dignity and refer to Cicero's ideas, which are of fundamental importance for our topic. I will then discuss the Christian understanding of dignity, draw attention to some of the relevant views of St Augustine and St Thomas Aquinas, discuss Dante Alighieri's concept of nobility, and review Pico della Mirandola's seminal understanding of dignity. I will conclude by exploring the interrelations between the conceptions examined.

Keywords: human dignity, moral dignity, legal philosophy, ethics

1. Bevezetés

Tanulmányomban az erkölcsi méltóság és az emberi méltóság fogalmát értelmezem a középkori és reneszánsz etikában, illetve jogfilozófiában, a teljességre törekvés nélkül. Elsőként a méltóság különféle jelentéseit veszem sorra, illetve *Cicero*, témánk szempontjából alapvető fontosságú gondolataira utalok. Az előzmények ismertetése után szót ejtek a keresztény méltóság-értelmezésről, felhívom a figyelmet *Szent Ágoston* és *Aquinói Szent Tamás* néhány vonatkozó nézetére, kitérek *Dante Alighieri* nemesség-konceptiójára, és áttekintem *Pico della Mirandola* nagy jelentőségű méltóság-felfogását. Végül feltárom a vizsgált koncepciók közötti összefüggéseket.

A méltóság kifejezés (*dignitas*) eredetileg társadalmi-állami rangot, státuszt jelentett a latin nyelvben. A méltóság szót ma is használjuk ilyen értelemben (például közjogi méltóság), de az idők során ezt meghaladó jelentéseket is felvett a fogalom. Az emberi méltóság fogalmával az emberi státuszt jelöljük és arra a minőségre utalunk, amely miatt minden embernek kijár egy legalább minimális szintű tisztelet. Emberi méltóságról először *Cicero* ír. Beszélhetünk erkölcsi méltóságról is. Ez már szűkebb értelmezése a méltóság fogalmának, mint az előző: a tisztelet nem jár mindenkinek, csak annak, aki jó életet él és a jónak tartott erkölcsi tulajdonságok alapján cselekszik. Persze az, hogy mi minősül erkölcsi szempontból jónak és mit értenek jó élet alatt (amelynek nem csak erkölcsi kritériumai lehetnek), korszakonként, kultúránként és társadalmanként változhat, illetve ezeken belül is több elképzelés élhet egymás mellett. A fentiekén kívül számos vonatkozásban használjuk a méltóság kifejezést, például utalhatunk a külső megjelenés méltóságára, ami mozdulatokban, gesztusokban jelenik meg. Ez lehet pusztán külsődlegesség, de lehet egy állami-társadalmi méltóság jellemzője, vagy éppen az erkölcsi méltóság velejárója, ahogy erről is többek között *Cicero* vagy *Schiller* ír.

¹ A tanulmány rövidített változata a „*Vetus et Novum Testamentum jogi relevanciája*” című konferencián 2022. június 3-án hangzott el.

Kolnai Aurél a „Dignity” (*dignitas, dignité, Würde*) fogalmának értelmezésekor megállapítja, hogy a méltóság minden kifejeződési módjában a „magasságot” tapasztaljuk, amely tiszteletet parancsol, és a meghajlás gesztusát kényszeríti ki. Kolnai úgy véli, hogy a méltóság valamennyi megjelenési formájára jellemző a „súly”: a méltósággal bírónak mindig súlya van.²

2. A *dignitas hominis* fogalma Cicerónál

Marcus Tullius Cicerónak tulajdonítjuk a *dignitas* fogalom kiterjesztését emberi méltóság (minden ember egyenlő méltósága) értelemben. Cicero több művében használja a *dignitas* kifejezést, amelyet olyan erkölcsi tekintélyként definiál, amely tiszteletet vált ki.³ A társadalmi méltóság, az erkölcsi méltóság és az esztétikai értelemben vett méltóság összekapcsolódik: a magas társadalmi státuszú személynek erkölcsileg is kiválónak kell lennie, jellemzője az illendőség (*prepon, decorum*), illetve külső megjelenésében is méltóságot sugároz.⁴ A *De officiis* (A kötelességekről I., Kr. e. 44) című könyvben fontos szerepet kapnak a méltóság ezen vonatkozásai, azonban a *dignitas hominis* fogalmával arra is utal Cicero, hogy egy bizonyos szintű tisztelet minden embernek, embervoltából adódóan kijár, mivel mindenkit jellemez az észhasználat képessége.⁵ Cicero arról ír, hogy az ember lelke kiválósága miatt emelkedik ki a többi élőlény közül, ez teszi az embert istenhez hasonlónak. Ilyen gondolatokat a görög filozófusoknál is olvashatunk, Cicero azonban hangsúlyozza, hogy természete (a mindenki számára közös persona) révén minden ember hasonló istenhez, tehát minden ember azonos méltósággal rendelkezik, ezért minden ember egyforma tiszteletet érdemel: „Tisztelnünk kell tehát az embereket, nemcsak a legelőkelőbbeket, hanem a többieket is”.⁶ A kiemelkedő személyek méltóságából egyetemes emberi méltóság lesz. Cicero az ember négy személyiségéről is ír: az első személyiség az emberi természetet jelenti, a második az ember saját jellemével azonos, a harmadik személyiséggel a véletlen vagy a helyzete ruházza fel az embert, a negyediket pedig az egyén által választott hivatás alakítja ki.⁷ Az erkölcsi méltóság (ami az ember második személyiségének, egyedi persona-jának része) és a társadalmi méltóság (amely a negyedik személyiséghez kapcsolódik) alapján – a minden embernek kijáró tiszteleten túl – , már különböző rangot vívnak ki az egyes személyek, attól függően, hogy milyen erőnyesen élnek, illetve milyen társadalmi szerepet töltenek be.⁸

3. Az istenképűsége alapozott emberi méltóság a keresztény gondolkodásban

A keresztény szemlélet szerint a világ és az ember Isten „szabad teremtő szavának” alkotása.⁹ A keresztény teológia hangsúlyozza Isten és ember különleges kapcsolatát, illetve az ember megkülönböztetett helyét a teremtés rendjében. Az embert Isten saját képmására alkotta, az ember részese az egyetemes

2 KOLNAI, Dignity 57-64.

3 CICERO, De Inventione 2. 55. 166. Idézi: CANKI, „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology 19-39.

4 ADAMIK, Az emberi méltóság fogalma Cicerónál 14.

5 CICERO, A kötelességekről. Első könyv 325-326.

6 ADAMIK Tamás fordítását lásd ADAMIK, Az emberi méltóság fogalma Cicerónál 17.

7 CICERO, A kötelességekről 327-329.

8 Részletesebben lásd BARCSI, Az emberi méltóság filozófiája 24-35.

9 Vö. BOLBERITZ, Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében 190.

és objektív létrendnek, amelybe lényegénél fogva bele van illesztve, ez a létrend *Istenben*, az abszolút és végtelen létben gyökerezik. A teremtés fogalma arra szolgál, hogy leírja az isteni tettet, amely a folyamatosan létezőben valami teljesen újat hoz létre. Az ember istenképűségének első megjelenése az *Szentírásban* a *Teremtés* könyvében található: „*Isten megteremtette az embert, saját képmására, az Isten képmására teremtette őt, férfinek és nőnek teremtette őket. Isten megáldotta őket, Isten szólt hozzájuk: »Legyetek termékenyek, szaporodjatok, töltsétek be a földet és vonjátok uralmatok alá. Uralkodjatok a tenger halain, az ég madarain és minden állat fölött, amely a földön mozog.«*”¹⁰ Mivel minden embert *Isten* teremtett saját képmására, ezért minden ember egyenlő, minden ember azonos méltósággal rendelkezik, ahogy erre a *Szentírás* több helyen utal.¹¹ Továbbá a keresztény tanítás hangsúlyozza minden egyedi ember személy voltát, értékét, méltóságát. *Adamik Tamás* rámutat, hogy az ember istenképűségére alapozott első keresztény értelmezést az ember méltóságáról *antiochiai Theophilos* (Kr.u. 2. század második fele) *Ad Autolycum* című művében találjuk meg, amely az első keresztény kommentár a *Genezis* elejéhez. E szerző a *Teremtés* könyvének idézett részéről azt írja, hogy ezen a helyen „*Elsőként utal Isten az emberi méltóságra (...), mert csak az ember teremtését tartja méltónak arra, hogy saját kezével végezze*”.¹²

Fontos rámutatni, hogy a kereszténység az ember halhatatlanságát állítja. *Szent Pál* azt írja: „*Ennek a romlandó testnek fel kell öltenie a romlatlanságot, ennek a halandónak a halhatatlanságot*”.¹³ A test és lélek egységének gondolatát, mint evidenciát fogták fel a korai keresztények, ez azonban később a görög filozófia hatására némiképpen átalakult. *Platón* és *Arisztotelész* volt hatással a középkori keresztény gondolkodókra, azonban ahogy *Étienne Gilson* felhívja a figyelmet: nem lehet követni *Platón*t a lélek szubsztancialitásának bizonyításában az ember egységének veszélyeztetése nélkül, ugyanakkor nem lehet követni *Arisztotelészt* az ember egységének bizonyításában úgy, hogy ne veszélyeztetnénk a lélek szubsztancialitásával együtt járó halhatatlanságát is.¹⁴

Szent Ágoston *Platón* filozófiájának hatása alatt írt a test-lélek problémáról. Az ember eszes lélek, aki egy földi és halandó testet használ. *Ágoston*nál a lélek definíciója megegyezik az ember definíciójával: a lélek maga az ember, a lélek pedig a testet kormányozni képes eszes szubsztanciaként határozható meg.¹⁵ A lélek nem egyenlő az értelemmel, ami kiváló a lélekben, azt nevezzük értelemnek – véli *Szent Ágoston*, és úgy gondolja, hogy az ember méltóságát értelmes lelkében hordozza: „*Valami nagy dolog az ember, ki Isten képére és hasonlatosságára lett teremtve, nem halandó testbe zártsága szerint, hanem értelmes lelkének méltóságával, mellyel az állatokat felülmúlja*”.¹⁶ A halhatatlanság a lélek halhatatlanságát jelenti.

Aquinói Szent Tamás *Arisztotelész* tanait veszi alapul a test-lélek probléma megközelítésekor, ugyanakkor meg is haladja azt. A lélek a test formája, formaadó elve, azonban a test és lélek nem különálló szubsztancia – véli *Szent Tamás* –, hanem két olyan elv, amelyek önmagukban tökéletlen

10 I. Mózes 1:27-29.

11 Lásd például Példabeszédek 22:2; 29:13; Jób 31:15; 33:4.6; 34:19; Prédikátor 6:7; Malakiás 2:10.

12 ADAMIK, Az emberi méltóság fogalma Cicerónál 16.

13 I. Korintus 15:53.

14 GILSON, A középkori filozófia szelleme 177.

15 SZENT ÁGOSTON, De quantitate animae 13,22, lásd: Szent Ágoston breviárium 149., illetve vö. GILSON, A középkori filozófia szelleme 175-176.

16 SZENT ÁGOSTON: De Trinitate libri: V. 7,11, lásd: Szent Ágoston breviárium 150.

szubsztanciák (*substantia incompleta*), együtt azonban teljes szubsztanciális egységet képeznek (*substantia completa*).¹⁷ Az ember fogalma a test és lélek összetettségéből álló szubsztanciális egységet fejezi ki. Az értelmes lélek (*anima rationalis*) közvetíti az ember számára a lényegéhez tartozó meghatározottságokat (informálja, meghatározza az elsődleges anyagot), tehát a testi mivoltot és a vegetatív, a szenzitív, és az intellektív működéseket. *Szent Tamás*nál mindezek miatt nem a lélek halhatatlanságáról, hanem a „személyes én” halhatatlanságáról van szó.¹⁸

A középkori keresztény személy-felfogás *Arisztotelész* rendszerén alapul, de kiegészíti azt. *Arisztotelész*nél az individuum olyan konkrét létező, amely egy faj esetében azonos formából és az azt egyediesítő anyagból áll. A keresztény filozófusok számára ezzel az a probléma, hogy nem tekinthetjük az anyagot az egyediesítés elvének, hiszen az csak pusztá potencialitás, ugyanakkor ha minden emberi egyed külön formájáról beszélünk, akkor az egyéneket „külön fajtá” tesszük. A problémára különféle megoldási kísérletek születtek. *Duns Scotus* úgy gondolja, hogy minden emberi forma individuális jeggyel van megjelölve, amely megkülönbözteti minden más embertől: az ember egyedisége a lélek individualitásából következik. E nézet alapján azonban az emberi faj egységét nehéz alátámasztani. *Aquinói Szent Tamás* szerint egy faj a formabeli különbségek miatt tér el minden más fajtól, az anyagbeli különbség miatt tér el egyik individuum minden más individuumtól. Az anyag alsóbbrendű, mint a forma, ezért az anyagbeli különbség a formabeli különbségért van: ebből következik, hogy az individuumok a fajért vannak. Ha a faj képes egyetlen individuumban megvalósulni – ez jellemzi a tiszta intelligenciákat – akkor nincs szükség arra, hogy numerikusan különböző individuumokban aprózódjon fel (ezért minden angyal egy külön fajt alkot). Ha a faji forma nem tud önmagában szubzisztálni a maga teljességében – erről van szó az ember esetében – akkor numerikusan különböző, és az anyag által egyediesített individuumok sorának keletkezése és pusztulása révén marad fenn és lesz örökké tartó. Az emberi mivolt tehát minden emberben megvan, egy ember azonban különbözik minden más embertől, nem lehetne őt többféle osztani elpusztítása nélkül, ezért nevezzük individuumnak (oszthatatlannak).¹⁹

A keresztény erkölcstan azt kívánja az embertől, hogy önmaga és mások istenképűségéből adódó méltóságát tartsa tiszteltben. A bibliai Aranyszabály szerint a másik emberben magamat kell látnom, amit magamnak nem kívánok, azt a másik emberrel sem tehetem meg. A Tízparancsolatot *Isten* adja az embernek, hogy a saját képmására teremtett lény e szabályoknak megfelelően éljen. *Jézus* a szeretet törvényét hirdeti. A szeretet a legfontosabb keresztény erény, amelyet kiegészít a másik két teológiai erény, a hit és a remény. Ez a hármasság *Szent Pál* „szeretethimnuszának” híres befejező szakaszára vezethető vissza: „Addig megmarad a hit, a remény és a szeretet, ez a három, de közülük legnagyobb a szeretet”.²⁰ Az *agapé* értelmében vett (felebaráti) szeretetből az következik, hogy szeretettel kell fordulnunk a nehezen szerethetőkhöz, az elhagyottakhoz, a kitaszítottak felé is. A teológiai erények mellett a legtöbb keresztény szerző, így például *Szent Tamás* elismeri a platóni kardinális erények, az igazságosság, a bátorság, a bölcsesség és a mértékletesség fontosságát is.

17 Vö. BOLBERITZ, *Isten, ember, vallás* 193.

18 ST. THOMAS AQUINAS: *The Summa Theologica* I. <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/FP/FP076.html#FPQ76OUTP1>, illetve BOLBERITZ – GÁL, *Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája* 114-128.

19 Vö. GILSON, *A középkori filozófia szelleme* 189-196.

20 I. Korintus 13.

4. Dante az embervoltunkból adódó és a virtuson alapuló nemességről

Dante sokszor hivatkozik *Ciceróra*, aki először használta a *dignitas* fogalmat minden ember egyetemes méltósága értelemben. *Dante* a *Vendégség* (*Convivio*, 1304-06) című írásában a *De Officiis* alapján utal arra, hogy mindenkinek minden ember segítségére kell sietnie, pusztán azért, mert ember.²¹ Rámutat arra, hogy az emberi nemnek olyannak kell lennie, amilyen az ősszülo, *Ádám* volt: „*Tehát ha Ádám nemes volt, valamennyien azok vagyunk*”.²² *Dante* úgy látja, hogy a nemesség minden ember osztályrésze, de valójában ez csak egy lehetőséget jelent, mert az igazi nemesség virtuson és tudáson alapul.²³ A virtust *Dante* az arisztotelészi erényfelfogás alapján határozza meg. *Arisztotelésznél* az erény a középpel egyenlő, az így cselekvő ember elkerüli a lelki rosszaság két megvalósulási formáját, a túlzást és a hiányt.²⁴ Ugyanígy a középre való törekvés jellemzi a virtust, amely lehet erő, mértékletesség, bőkezűség, szelídség, nyájasság, igazságosságra való törekvés.²⁵ Az erények vezethetnek el a boldogsághoz: „*Ha az erény a nemesség gyümölcse, a boldogság pedig az erénnyel nyert édes szerzemény, nyilvánvaló, hogy a nemesség a boldogság csírája*”.²⁶ *Dante* a nemességhez szükséges különböző erényeket az egyes életkorokhoz kapcsolja, más erények kapnak szerepet a serdülőkorban (a huszonötödik életévig), a férfikorban (a huszonötödiktől negyvenötödik életévig), az öregkorban (a negyvenötödiktől a hetvenedik életévig) és az aggkorban (hetven év felett). *Dante* úgy látja, hogy „*amiként a nemes természet az ifjúkorban engedelmes, szelíd és szemérmes és a test felékesítőjének bizonyul, akként a férfikorban mértéktartó, erős, szeretetteljes, udvarias és szavatartó: ez az öt dolog látszik szükségesnek, sőt valóban elengedhetetlennek tökéletességünk érdekében, amennyiben adunk magunkra valamit*”.²⁷ Az öregkorhoz kapcsolódó erények a bölcsesség, az igazságosság, a bőkezűség és a nyájasság. Az aggkor vagy vénség az *Istenhez* való visszatérésre készülés időszaka.²⁸

A nemességhez tudás is szükséges, a költő *Arisztotelészre* utalva megállapítja, hogy minden ember vágyódik a tudásra. Az emberhez legméltóbb tulajdonság a filozofálás. Firenzében és az olasz városokban található zűrzavart az igazságosság és az értelem hiánya okozza. *Dante* hangsúlyozza a passzív intellektus aktivizálásának fontosságát, az erények dinamikus felfogását: nála a gondolkodó értelem és a cselekvés szétválaszthatatlan.²⁹ Köztudott, hogy a görögök az erényt a közösségre, a poliszra vonatkoztatva értelmezik, hiszen *Arisztotelésznél* is összekapcsolódik az egyéni és a közösségi boldogság. *Dante* is így fogja fel, a költőnél a *civilitas* fogalom azon túl, hogy jelentheti a családot, a várost, az állam közösségében való részvételt, utal az emberi nem egyetemes *civilitas*-ára is, ami az emberi képességek és erények aktivizálásával a kultúra felvirágoztatását jelenti.³⁰

21 DANTE, *Vendégség* 249.

22 DANTE, *Vendégség* 249.

23 KARDOS, *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* 46.

24 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika* 52-53. (1107 a)

25 ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika* 49.

26 DANTE, *Vendégség* 318.

27 DANTE, *Vendégség* 333.

28 DANTE, *Vendégség* 327-343. Vö. SZABÓ, *Dante életbölcselete* 36-53.

29 KARDOS, *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* 53.

30 KARDOS, *Dante humanizmusa a középkor és renaissance között* 53-54.

5. Pico della Mirandola az emberi méltóságról: az istenivé válás lehetősége

Az itáliai *quattrocentó*ban több olyan értekezés jelent meg az emberi természetről, amelyben a keresztény szemlélet mellett megtalálhatjuk többek között a cicerói antropológia hatását is. 1452-ben keletkezett *Giannozzo Manetti De Dignitate et Excellentia Hominis* című műve, amelyben a szerző *Arisztotelészre*, *Ciceróra* és a *Bibliára* egyaránt hivatkozva elmélkedik az ember felsőbbrendűségéről.³¹

Amíg az ókori és a középkori keresztény szerzők szerint az emberi méltóság egy olyan, az ember teremtésbeli helyét összefoglaló tény, amely azt a feladatot adja az embernek, hogy szeresse teremtőjét (akitől méltóságát kapta) és embertársait (akik hasonló méltósággal rendelkeznek), addig a reneszánsz időszakában ettől eltérő felfogással is találkozhatunk.

Pico della Mirandola legfontosabb műve témánk vonatkozásában *Az ember méltóságáról* (*Oratio de hominis dignitate*, 1485) címet viseli, amely akkor íródott, amikor a fiatal gondolkodó meghívta a világ nagy tudósait, hogy vegyenek részt az általa kidolgozott 900 filozófiai tétel megvitatásán. A mű első néhány bekezdése szól ténylegesen az ember dicsőítéséről, az emberi méltóság értelmezéséről.³²

Mirandola az ember istenképűségét az emberi önteremtésben látja megnyilvánulni, új értelmet adva a teremtés fogalmának: a legfőbb teremtő *Isten*, általa létezik az ember, az istenivé válás azonban csak egy lehetőség, az embertől függ, hogyan él ezzel a lehetőséggel, mivé teszi, teremti magát. Ezt a méltóság-értelmezést a „*saját teremtés*” lehetőségében, illetve abban lehet megragadni, hogy a szabad akarat által az ember *Istenhez* hasonlóvá válhat. Tehát nem minden ember hasonlatos *Istenhez*, az istenivé válás a szabad akaratból adódó egyik lehetőség. A szabad akarat jelentőségét már a korábbi keresztény szerzők is hangsúlyozták, de nem ilyen értelemben: az emberi méltóság egyenlő, akkor is, ha az egyik ember többet, a másik kevesebbet valósít meg emberi feladataiból. *Mirandolánál* az „*önteremtés*” lehetősége adott minden ember számára, ezért egyenlők az emberek, de nem biztos, hogy mindenki istenivé válik. A *Mirandola*-féle értelmezés szűkítést jelent tehát a hagyományos keresztény méltóság-fogalomhoz képest, ugyanakkor az emberi újjászületés lehetősége az *Istenhez* való hasonlatosságra mégis az ember kiemelkedő szerepének egy új korszakot jelölő megragadása. Ahogy *Egon Friedell* írja: abban a pillanatban, ahogy ez a gondolat megjelenik a láthatáron, megszületik a reneszánsz.³³

Shakespeare-nél jelen van a *Mirandola*-féle önteremtés gondolata is: az ember önmagának ad identitást, ezáltal megteremti a saját énjét (*III. Richárd, Richard III*, 1591). *Richárd* gonosz embernek választja magát: „*Ugy döntöttem gazember leszek*”.³⁴ *Richárd* király akar lenni, ennek érdekében a legerkölcstelenebb tettet is képes végrehajtani. Állatívá válik a hatalom elérése érdekében, lemond istenképűsége megvalósításáról. Erre utal az is, hogy a drámában (a csúf és sánta) *Richárd* alakját több ízben állatnevekkel minősítik, mint például disznó, pók, varangy, kutya, vadkan.³⁵ *Richárd* különböző szerepeket játszik, hogy megtévessze a körülötte lévő embereket. Az sem bántja, ha lelepleződik, hiszen saját magán kívül senkit sem ismer el, így senkinek a véleményét nem veszi figyelembe. Ugyanakkor a sorozatos szerepjátások következtében végül már saját énjével kapcsolatban csak egy biztos pontja

31 Vö. CANCIK, „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology 28.

32 MIRANDOLA, Az ember méltóságáról 212-215.

33 Vö. FRIEDEL, Az újkori kultúra története 215.

34 SHAKESPEARE, III. Richárd 247.

35 Vö. FISCHER-LICHTE, A dráma története 122.

marad, hogy ő gazember. A cél elérése, a királyi hatalom megszerzése végleg felemészti énjét: a „gazember én” ellentétbe kerül a királyi státuszhoz szükséges erkölcsi énnel: a teljesen magára maradt ember összezavarodik, már nem találhatja meg önmagát, királyi énje fél önmaga gazember énjétől, már saját maga sem képes szeretni önmagát. „Magamtól félek? Nincs itt senki más. / Én én vagyok, Richárd Richárd barátja. / Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én.” (...) „Kétségbeesem. Senki sem szeret, / S ha meghalok, majd egy lélek se sajnál. De mért is tennék, mikor én magam / Se tudom megsajnálni magamat?”³⁶ Az én feloldódása, szétesése megelőzi a fizikai megsemmisülést. Shakespeare drámája alapján nyilvánvaló: a saját én (és saját életcél) választása nem veszély nélküli, az egyén bukásához is vezethet. Ebben az esetben az amorális én ugyan eléri célját, de királyi méltósággal már összeegyeztethetetlen az erkölcsi méltóság hiánya, az állatiasság.

6. A koncepciók közötti összefüggések

Érdekes hasonlóságokat találhatunk Cicero, Dante és Pico della Mirandola méltóság-felfogása között. Minden ember egyenlő az istenivé válás lehetőségében (ilyen értelemben mindenki rendelkezik méltósággal, mindenki nemes), de ennek elérésére már nem minden ember képes. A mindenkinek kijáró alapvető tisztelet megkérdőjelezhetetlen. A szűkebb értelemben vett (erkölcsi) méltóság vagy nemesség nem a születési előjogon, a vagyonon alapul, hanem a tudással bíró, gondolkodó és az erényeknek megfelelően élő ember cselekedetein. Tulajdonképpen Dante főműve, az *Isteni Színjáték* (*La Divina Commedia*, 1307-1321) értelmezhető úgy is, hogy benne Dante saját maga, tehát a tudós, erkölcsi elveihez ragaszkodó művész-ember járja az istenivé válás útját: a pokoltól a paradicsomig, egészen az isteni Szeretetben való részesülésig (e szerint a szeretet az, ami igazán istenivé teszi az embert). Pico della Mirandolánál az önteremtés elve hangsúlyos: az istenképűség csak egy, a szabad akaratból adódó – de minden ember számára nyitott – lehetőség. Ugyanakkor az istenivé válás, mint cél eltérő Cicero, illetve Dante és Mirandola felfogásában, hiszen az előbbi sztoikus, az utóbbiak pedig keresztény gondolkodók. Ez Cicerónál a kozmoszt irányító örök törvénynek, a logosznak – amely az emberben mint a helyes értelem jelenik meg, így a helyes értelemnek – , a keresztény szerzőknél pedig az ember természetfölötti céljának megfelelő cselekvést jelenti. Ha keresztényként a jézusi szeretet-parancsot próbáljuk megvalósítani, akkor az erkölcsi szempontból méltósággal nem bíró embertársunkat nem csupán tisztelnünk kell egy minimális értelemben, de szeretettel is kell hozzá viszonyulnunk: megállapíthatjuk ugyan, hogy valaki erények híján van, bűnös életet él, és ezért a szűkebb értelemben vett tiszteletre nem jogosult, de ettől még vele szemben is gyakorolnunk kell a legfőbb keresztény erényt, a felebaráti szeretetet. A modern, „világi” emberi méltóság (és emberi jogi) koncepciók már megelégszenek a minimális tisztelet elvárásával az ember és ember közötti kapcsolatokban, azonban ennek feltétlenül érvényesülnie kell: éppen ezért az emberi méltóság tiszteletének elve, illetve az emberi méltósághoz való jog mibenlétének megragadása, a minimális tisztelet tartalmának tisztázása alapvető fontosságúvá válik.

36 SHAKESPEARE, III. Richárd 276.

7. Befejezésként: rövid kitekintés későbbi folyamatokra

A bemutatott elméleteket az emberi méltóság antropológiai-etikai felfogása körébe sorolom. Ezekben a szerzők ugyan felvetik az emberi egyenlőség gondolatát, de a belőle következő etikai vonatkozásokkal nem foglalkoznak részletesen, inkább az ember erkölcsi kiválóságként értett méltóságáról értekeznek. Az emberi méltóság morálfilozófiai felfogásához sorolható elméletekben a hangsúly az emberi méltóságból következő racionális erkölcsi elv levezetésén van, amely mögött természetesen áll egy ember-felfogás, de nincs szó az emberi méltóság mibenlétének részletes antropológiai értelmezéséről (az erkölcsi elv megállapítása kapcsán), ahogy a jó élet etikai követelményeinek rögzítéséről sem beszélhetünk: a racionális morál előírásai mindenkire vonatkoznak, függetlenül attól, hogy ki milyen elképzeléseket vall magáénak a jó életről. Nem véletlen, hogy ez a szemlélet a felvilágosodás korában lesz meghatározó. A modernitásban a jó élet már sokféle módon értelmezhető, így a modern normatív (tehát előíró, nem pusztán leíró) morálfilozófiai és jogfilozófiai elméletek megalkotóinak célja a mindenki számára követendő erkölcsi minimum megragadása lesz. Az egyik leghíresebb ilyen koncepció Immanuel Kant nevéhez fűződik, aki *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, 1785) című művében az emberi méltóság fogalmát az ember morális autonómiájára alapozza, és leírja az emberi méltóság tiszteletének elvét: „Cselekedj úgy, hogy az emberiségre mind saját személyedben, mind bárki máséban mindenkor mint célra, sohasem mint pusztára eszközre legyen szükséged.”³⁷

Felhasznált irodalom és források

- ARISZTOTELÉSZ, Nikomakhoszi etika. Budapest, 1997
- ADAMIK Tamás: Az emberi méltóság fogalma Cicerónál. PoLiSz, 2004 december – 2005 január
- BARCSI Tamás: Az emberi méltóság filozófiája. Budapest 2013
- BIBLIA. Budapest 1996
- BOLBERITZ Pál, Isten, ember, vallás a keresztény filozófiai gondolkodás tükrében. Budapest (é. n.)
- BOLBERITZ Pál – GÁL Ferenc: Aquinói Szent Tamás filozófiája és teológiája. Budapest 1987
- CANCIK, Hubert: „Dignity of Man” and „Persona” in Stoic Anthropology: Some Remarks on Cicero, De Officiis I. 105-107. In: KRETZMER, David – KLEIN, Eckart (szerk.): The Concept of Human Dignity in Human Rights Discourse. Hague 2002
- CICERO, Marcus Tullius: A kötelességekről, Első könyv. In: HAVAS László (válogatta): Cicero válogatott művei. Budapest 1987
- DANTE Alighieri, Vendégség. In: KARDOS Tibor (szerk.): Dante Alighieri összes művei. Budapest 1965
- FISCHER-LICHTE, Erika: A dráma története. Pécs 2001
- FRIEDEL, Egon: Az újkori kultúra története. Budapest 1994
- GILSON, Étienne: A középkori filozófia szelleme. Martonvásár 2000
- KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. In: KANT, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája. Budapest 1991

37 Vö. KANT, Az erkölcsök metafizikájának alapvetése 62.

- KARDOS Tibor: Dante humanizmusa a középkor és renaissance között. In: KARDOS Tibor (szerk.): Dante a középkor és a renaissance között. Budapest 1966
- KOLNAI, Aurel: Dignity. In.: DILLON, Robin S. (szerk.): Dignity, Character and Self-Respect. New York – London 1995
- MIRANDOLA, Giovanni Pico della, Az ember méltóságáról. In: Reneszánsz etikai antológia. Budapest 1984
- SHAKESPEARE, William, III. Richárd. In: William Shakespeare összes művei. Budapest 1994
- ST. THOMAS AQUINAS, The Summa Theologica I. <http://www.ccel.org/a/aquinas/summa/FP/FP076.html#FPQ76OUTP1> (letöltés: 2022. 06. 02.)
- SZENT ÁGOSTON BREVIÁRIUM. Összeállította és fordította: KECSKÉS Pál. Budapest (é. n.)
- SZABÓ Tibor: Dante életbölcselete. Budapest 2008