

A filozófia magyar mártírja

Ervin Gábor emlékezete – Ervin Gábor bölcséleti munkái.

Fejezet a magyar neotomizmus történetéből. Szerkesztette Frenyó Zoltán.
Budapest, L'Harmattan, 2012. 380 oldal

Ervin Gábor bölcséleti műveire talán leginkább azon körülmény miatt figyelhet fel az olvasó, hogy szerzőjük 1944 telén életét áldozta elveicéért és embertársaiéért. A korabeli beszámolók feltételezése szerint és a legvalószínűbb következtetések alapján ugyanis megkorbácsoltatása után ekkor lótték agyon a Duna-parton, mivel zsidóknak nyújtott menedéket. Tehát már csak önfeláldozása miatt is megérdemelten fordulhat rá a figyelem, amit egy közelmúltban megjelent – sajnos kevésbé recipiált – kötet igyekezett is elérni az *Ervin Gábor emlékezete* című konferencia anyagának közlésével, valamint egy válogatással a pap-filozófus fontosabb munkáiból.

A konferenciaelőadások szövegei sokszor közölnek összefoglalókat a második egységben szereplő írásokról, tehát gyakran ismétlik meg ugyanazt, ám itt is kapunk érdekes adalékokat Ervinről – tekintsük át először ezeket. Fischer Jánostól megtudjuk, hogy Ervin már korán a szerzetesi hivatásra készült, de több rendtől is elutasították zsidó származása miatt (21, vö. 115). Gianone András történész tudósítása szerint szellemi köre már akkor kormánykritikus volt, amikor az egyházak még különböző előnyökhöz jutottak az állam iránti lojalitásukért cserébe (49) – amely lojalitás a későbbi történelmi katasztrófát csak elősegíthette. Tabajdi Gábor beszámol a Magyar Szent Kereszt

Egyesület és ezen belül Ervin embermentő tevékenységéről, és arról is, hogy bár katolikus papként ez nem volt kötelessége, tünnetőleg mégis sárga csillagot tűzött ruhájára a zsidótörvények idején. De akadnak a kötetben olyanok is, akik hittani és lelki gyakorlatos munkáiból kínálnak meghitt hangvételi szemelvényeket, Kis Attila pedig Ervin és az általa rajongott Széchenyi elvei közti hasonlóságokra hívja fel a figyelmet. A legjobb összefoglalást az Ervin Gábor filozófiája iránt csak futólag érdeklődőknek Turgonyi Zoltán nyújtja. Ezek a szövegek többnyire (helyénvaló módon) inkább a pártos, mint a polémia hangján szólnak a kötet főszereplőjéről, a kritikusabb szövegek általában elmaradnak – ez alól még a kötet szerkesztőjének, Frenyó Zoltánnak a szövege képez fontos kivételt, amely a Magyar Filozófiai Társaság világháború alatti vitáuléseibe is betekintést enged. Ervin maga azonban óva intene egy teljesen kritikátlan közelítéstől, hiszen mint Prohászka Ottokár kapcsán írta: baj volna, ha „az a mélységes tisztelet, amely [...] történelmi és személyi nagyságát megilleti, bölcséleti nézeteinek vizsgálatában elfogulttá tenne minket” (93). Illő tehát az ő műveit is ettől tartózkodva vizsgálni. Térjünk is át lassan ezekre az írásokra.

Annál is inkább, mivel a konferencia anyagait tartalmazó első egység szövegei

Ervin Gábor sziporkázó stílusához képest valósággal szürkének tűnhetnek. Korántsem kell félnünk attól, amivel a korszak bizonyos más szerzőinél találkozunk: nyelvezete távolról sem körülményes vagy avítas. Ervin kifejezetten jó tollú szerző, aforisztikus stílusa lendületes, olykor egészen magával ragadó. Tanácsos persze időnként ebben a lendületben leállni vitázni is, amire kifejezetten lehetőséget nyújt világos megfogalmazásaival, érvekre támaszkodó építkezésével. A mai filozófiai diskurzusból mintha hiányozna is ez a hang, amely egyszerre figyel a nyelvi megformáltságra és az egyértelmű kifejezőmódra.

Ezen felül nem lehet szó nélkül elmenni amellett, hogy tájékozottsága is figyelemre méltó. Korának magyar szellemi életéhez ezer szállal kapcsolódik, így többek közt olyan „mestereihez”, mint Schütz, Kecskés, Ivánka, Szondi vagy Pauler – de egy helyen még Kolnait is idézi. A kortársnak mondható filozófiában (Kropotkintól Hartmannon át Russellig) széles olvasottsággal rendelkezik, s természetesen a tomista tradíció áll hozzá legközelebb: Horváth, Przywara és Newman – Garrigou-Lagrange-al az élükön, akitől még fordított is. (Kivétel azért akad, akit kevésbé idéz: elsősorban saját kora előtt élt, vallásfilozófiával nemigen foglalkozó szerzők terén lehet hiányérzetünk.) Széles látókörére és egyúttal kultúrfilozófiájára is jellemző, hogy azt vallotta: „a magyarság épp azért lesz kitüntetett, hogy nem zárkózik magába, hanem az átlagosnál nyitottabb az *egyetem*es kultúra irányában”, és erre pontosan a nép kicsinysege predestinálja, hiszen míg a nagy nemzetek ignorálhatnak mindenki más, addig a kicsiknek oda kell figyelniük másokra is (110).

Az alábbiakban Ervin hosszabb művein túlmenően még a válogatásban szereplő kifejezetten etikai tárgyú írásokat mutatom be, hiszen munkásságában – mint ez ki fog derülni – az erkölcs témája a leg-

hangsúlyosabbak közt van, ha nem épp a leghangsúlyosabb. Ez kitűnik 1943-ban megjelent főművében, a *Kultúra és emberiség*ben is. A kályhát itt kifejtett kultúrfilozófiájában test és lélek arisztoteliánus-tomista megkülönböztetése jelenti, és az a gondolat, hogy az embert a test teszi egyeddé, míg a szellem egyetemessít. Így anyagi kötöttségeink következtében szétválunk – egyénekké differenciálódunk, szellemi élményeink által pedig emberiséggé integrálódunk. Ez ambivalens kihívást jelent, hiszen az embernek „úgy kell az egyedit megőriznie, hogy az egyetemet szolgálja vele” (133). Ervin szerint a test minden elkülönülésre okot adó mozzanata alkalmat ad a kultúra egy elemének létrejöttére is, amely a szétválást ellensúlyozza – ezzel persze nem szünteti meg a testi differenciálódást, inkább kiegészíti azt. Ez a dialektika pedig különböző szinteken jelenik meg: az embereket egymás ellen fordítani képes szükségletek (pl. éhség, szexuális vágy) egyre magasabb rendű kifinomodottságot és egyesülést tesznek lehetővé. Például a nemek különbözőségeit jelentenek és konfliktusforrások, mégis: a nemiség az emberiség továbbélésének alapja. Ebből következnek a homoszexualitással kapcsolatos, mértékkel kifejtett kifogásai is, hiszen a heteroszexualitástól való eltérés már nem biztosítéka az emberiség fenntartásának, „megvalósításának” – nem szolgálja a kultúrát (137). E gondolatok legfőbb kritikáját vélhetőleg a „van” és a „kell” közti szakadék emlegetése jelentheti: attól még, hogy az ember ilyen és ilyen természetű, ilyen és ilyen vágyakkal bír, miért is kellene megfelelnie pont ezeknek a faktikusnak tekinthető sajátosságoknak és késztetéseknek? Ervinnek erre speciális, számos helyen megjelenő válasza van, amit az alábbiakban hosszabban is elemzek. Most azonban haladjunk tovább a fő mű gondolataival, még ha –

összegző munka lévén – számos elemet ki is kell hagyni az áttekintés során.

Egy másik kiemelendő probléma, amit Ervin megnyugtatóan megválaszol, a kultúrköröké. Hiszen egyes nemzetek, tájak, közösségek épp kialakított kultúrájuk miatt csaphatnak össze – mint ahogy azt ma nem győzik belénk sulykolni. Ám – így a válasz – az emberi lét, mint láttuk, szükségképpen a korlátaira épül: ezért az egyetemességhez is hozzájárul az egyedi, a partikuláris, a provinciális. Gondoljunk csak a magyarságról fentebb írtakra: a számunkra adott kultúrkörben egy ösvényt – de nem kizárólagos utat – kell felismernünk az egyetemeshoz (151). A partikularitás eltagadása olyannak tűnik Ervin írásai alapján, mint a szektáriánus hév: kizárja az úton való továbbhaladás lehetőségét (194).

A kultúra fő letéteményesei Ervinnél az egymást kiegészítő művészet és tudomány. Mindkettő az ember makrokozmoszhoz való hasonulását célozza. Ezek közül a tudomány a világ közös, szellemi meghódításának jelrendszereit, fogalomkészletét dolgozza ki. A tudományok közül szerinte a bölselet az, amelynek „tendenciája”, hogy az egész emberiséget egyesítse – s mivel a zsarnokok mindig az emberek egymás ellen fordításából húznak hasznot, legbiztosabb ismertetőjegyük „az »intellektuelek« gyűlölete” (185). A tudósnak legfőbb erényei közt szerepel a kritikai képesség és a tolerancia (186, 175), s ezek aligha teszik kívánatos személlyé a diktátor szemében.

A művész Ervin tipizálása szerint a tudóshoz képest a világot nem annyira meghódítja, mint megéli, és az élmények átadásával hoz létre valami univerzálisat. (Ezáltal persze bizonyos modern művészeti formákat ki is zár koncepciójából, hiszen számára a mű nem lehet olyan, ami célzatos, esetleg fogalmi irányultságú vagy akadályozza a világhoz kapcsoló szemlélődést.) A művésznek is megvannak a maga

erényei: csak az tartozhat ide, aki „le tudja bontani énje zárt falát, ki tudja magát tárni” (189) – Ervin emellett még a művész őszinteségét emeli ki. Csak természetes, hogy, ha szerinte az „erkölcs nem a kultúra egyik ága, hanem a kultúra megvalósítására irányuló követelés”, tehát „meg is előzi a kultúrát” (193), akkor a művésznek szerinte kiemelt etikai felelőssége van.

Előrevételezve most a jelzett témára vonatkozólag írt munkáit, elsőként indokolt kiemelni a *Gondolatok a művészet etikájához* című szövegből azt a központi gondolatot, miszerint „a művészet [...] eszköz az erkölcs szolgálatában” (301). Ez egy adott műalkotás esetében jelentheti az Ervin által önértéknek tekintett kontempláció elérésének médiumát, de konkrét nevelési célszót is. „A kiállítás nem művészi dolog” – mondja mégis *A művész és a nemzet nevelése* című írásában, amely Márai *Röpirat a nemzetnevelés ügyében* című könyvének vitájára reagál (326). A művész szerinte – és ebből részben talán következtethetünk a bölcsészettel kapcsolatos nézeteire is – nem állhat be politikai részletkérdésekre adott válaszok vagy pártok mögé. Az ő kötelessége az örök igazságok közlése – amit az „Európának szolidárisnak és együttérzőnek kell lennie” példával illusztrál (uo.). Itt megjelenik egy a könyvben vissza-visszatérő motívum is, ami a nemzeti szocialista érzület kritikája. Ez az ideológia a nemzetet végső ideálnak tartja, vagyis nevelhetetlenek, tökéletesnek. Ezzel Ervin a Bibliát állítja szembe, azokat a prófétákat, akik népüket ostromozva ösztönzik a haladásra.

Az emberi természet sebei és gyógyulásuk című szöveg a kötetben másodikként szerepel, bár keletkezése tíz évvel megelőzi az előző művet, hiszen doktori disszertációról van szó. Rátérve Ervinnek erre a teológiához közelebb álló művére, ismét csak elmondhatjuk, hogy e gondolat gazdagságát illusztrálandó a tamási hülémorfizmusból indul ki. Sokan küzdenek a tes-

tiség problémájával ma is, amikor egyesek mindennél alávalóbbnak gondolják, mások meg épp hogy csak ezt az oldalát fetisizálják az embernek. Az ilyen attitűdök a szellemi életben (irodalom, tudomány, filozófia) éppúgy megjelennek, mint az emberi viselkedésformákban (szexualitás, munkaszemlélet). A tamási gondolkodás Ervin Gábor-i kifejtése nagyon is ajánlható azoknak, akik nem tudnak rendet tenni magukban a testhez való viszony dolgában. Az egyik végletbe sokszor a másik véglettel szembesülve esünk. Itt viszont ez nem fenyeget: a tomizmusban a test nem lesz sem hátrahagyandó burok, sem az ember egyetlen princípiuma. „A test nem börtöne, csak talaja a léleknek” (196). A tomista filozófia lényegét ebben a témában Chesterton Aquinói-könyve fogalmazza meg legegyszerűbben: „Jellemző gondolata volt Szent Tamásnak – írja az angol esszéista –, hogy az embert teljes emberségében kell tekinteni, hogy az ember nem ember teste nélkül, éppen úgy, mint ahogy nem ember lelke nélkül” (Chesterton 1986. 26).

Vannak azonban a testnek olyan jellemzői, amelyek a lélek mint „tisza szellem” számára akadályoknak tűnhetnek. Egyfelől ilyen a szenvedés és a romlandóság, másfelől az, amit *concupiscentiának*, rendetlen vágyakozásnak – legtermészetesebben pedig (az értelmet megzavaró) testi telhetetlenségnek neveznek. Ervin erőfeszítései ezeket illetően annak bizonyítására irányulnak, hogy ezek nem fatálisak a lélek rendeltetésére nézve – ami Ervin szerint Isten boldogító megismerése. Ahogy a partikularitás, úgy ezek a körülmények is a visszajukra fordíthatók: erény kovácsolható belőlük (206). Sebezhetőségünk felnyithatja a túlvilág iránti vágyunkat, a kísértés maga pedig még nem tesz bűnössé (uo.), hiszen ha ellenállunk neki, épp hogy mértéktartásunkat gyakoroljuk.

A test e jellemzői az eredeti bűn következményei. Az ember bukásával meg-

fosztottatott bizonyos isteni ajándékoktól, ám ettől fogva egy olyan üdvrendbe van meghívása, amely számos frusztrációval töltheti el, hiszen kihívások elé állít. Ezen a ponton kell megemlíteni a mű talán legfőbb hiányosságát (amin a konferenciatalmányok sem segítenek), ami az emberi cél bemutatásának vázlatossága, valamint az ember természeti, illetve természetfeletti célja közti differencia kifejtetlensége. Ha jól értem, itt fokozati különbségről van szó elsősorban: az ember saját természete által elérhető legfőbb célja Isten létezésének belátása, jöllehet itt csak tökéletlen, tapogatózó ismeretről lehet szó, a természetfeletti meghívás viszont egyenesen az örök életre szólítja az embert, amelyben Isten megismerése vég nélküli folytatást nyer. Ám az eredeti bűn folyományaként már alapvető célunkat is alig érhetjük el, ezen túlmenni csak még nehezebbé válik. A természetfeletti hívás pedig maga is akadályá válhat, ha rosszul közelítünk hozzá. Ezt az utóbbi akadályt nevezi Ervin a természetünk sebének: ezt „ugyanaz a kéz ejtette, amely az új ágat akarja beoltani életünk fájába” (227).

Az ész számára ez mindig „egy nagy X [...], valami Ismeretlen” (219) – amire könnyen vagy azzal reagál, hogy bármit magához ölel, ami rejtélyes, vagy azzal, hogy minden misztériumot visszautasít. (A középút megtalálása persze nem lesz könnyű, és alapos végiggondolást, de a szerző szerint hitet is igényel az embertől.) Az ész után az akarat sebe az, hogy készségeink határain mindig túl szeretne lépni, hogy mindig többet akar, és ezért igazságtalan – de szebben írja le ezt szerzőnk: „kegyelmi ösztönzés révén az ember saját lelke mélységeiben kimondhatatlan fölséget talál. Könnyen eshetik abba a kísértésbe, hogy ezt [...] a sajátjának tartsa” (237).

Miután szabadkozott korábbi gondolatainak pontatlanságaiért – „Az úttörés

nehéz volta szolgáljon [...] mentségül” (257) –, Szent Tamás filozófiájától végül is Szent Ferenc misztikájáig jut el, ami a mű betetőzéseként értékelhető. A két gondolkodó egybelátása hasonlóképp már Chestertonnál is megjelent, aki úgy fogalmaz: „ez a két szent megszentelte az érzékeket [és] a természet egyszerű dolgait” (Chesterton 1986. 24), mert „visszahozták Istent a földre” (uo., 18), az emberben önmagában pedig felismerték az „állatstevért” (uo., 20). Ferenc felépült az emberi természet sebeiből, hisz felszabadult, mikor belátta, hogy minden természeti dolog az Istenhez van kapcsolva: „Semmire sincs szüksége, mert mindenben megtalálja az egyedüli, üdvözítő jót, minden sugározza számára a kegyelem világát” (258).

Az emberi természet sebeiről szóló szöveg után megéri *Az erkölcs dialektikája* című íráshoz ugranunk, amely Révay József egy könyvének kritikája. Ezt a négy ragyogó oldalból álló cikket mindenkinek lehet ajánlani, ugyanis miközben tartalmában kiegészíti, példázza a fenti művet, módszerében illusztrálja Ervin azon képességét is, hogy az általa nem osztott pozícióban is megtalálja az igazat és értékeset. A kritizált könyv alaptézise, hogy az „erkölcs eredendően erkölcstelen” (283). Ervin egy másik cikkében már cáfolta Révay elméleti alapvetését (jóllehet ez a tétel kimaradt a könyv végé, Ervin Gábor munkásságát ismertető bibliográfiából; az *Elvi erkölcstelenség* című cikkről van szó: Ervin 1940), mégis úgy érzi: van, amit egy elméleti cáfolat érintetlenül hagy. Nemcsak az a fontos, hogy egy filozófus mit mond, hanem az is, miért mondja – és a Révay által artikulált alaptapasztalatnak megvan a jogos helye Ervin szerint. „Ez az élmény – írja – valami nagy vágy a teljesség, a végtelen után” (284). Világos, hogy ezzel az előzőleg bemutatott dolgozatnál járunk: az embert összezavarja ez a totalitás iránti vágy, a hártalan meghódításának szenvedélye, ami

végletekbe sodor minket: innen „származik erkölcsünk, de [...] bűneink is” (uo.). Többet akarunk annál, mint amink van vagy ami jár nekünk, és egyenesen az látszik már erkölcstelennek, ha elmúlik ez a vágy. Ha beérjük a polgári értékrenddel és javakkal, nem engedelmessé válnak, hanem hangnak, amely eszünket „megzavaró titokzatos vonzásokat” tár elénk (285). Ha a morál útját választjuk is, erről is be fogjuk látni: sohasem elégséges. És ez az élmény a gyökereinél összefonódik a teljes amoralizmussal. A szerző persze arra buzdít: ne adjuk fel. Hiszen még ha kevés is, amit tehetünk, attól még nem pelyva a folytonos nyugtalanságra ítélt erkölcsi heroizmus.

Itt az ideje visszatérni ahhoz a témához, amiről megígértem, hogy még lesz róla szó, és amiről az előbb átugrott tanulmány is szólt. Ez pedig a „van” és a „kell” problémája, ugyanis ezt a két dimenziót szerzőnk a Máraire reflektáló szöveg kivételével minden eddigi említett művében összekapcsolja. Ervin sajátosan tomista gondolata, hogy az erkölcs legfőbb felhívása a „légy, ami vagy, valósítsd meg önmagadat!” parancsa (294). Ez a téma az ellenvetésekre is kitérő tárgyalást *Az erkölcsi jó metafizikai gyökere* és *Az érték jelentése* című cikkeiben kap. A gondolat legvonzóbb megfogalmazását egy Newman-idézet szolgáltatja: „Vagy az vagyok, ami vagyok, vagy semmi. Első kötelességem, hogy belenyugodjam természetem törvényébe” (237). Przywara így összegzi ugyanezt: az „érték minden létező számára saját specifikus természetének érvényesítése” (289). Az értékek és tények ilyen áthidalása azonban nem kevesebb, mint három problémát is magában hordoz. Pedig ezt a megoldást még Turgonyi is elismerőleg idézi tanulmányában (103), ám bizonyára nem ért vele egyet. Hiszen *Etikájában* maga is hangsúlyozza, hogy értékek tényekből csak bizonyos feltételekkel vezethetők le – az etika természetét meghatározó alábbi formulája Ervin

tézisét is felfüggeszti: „Ha érték számodra a [saját természeted kibontakoztatása], *akkor* cselekedjél ekképpen: [...]” (Turgonyi 2003. 19). Ervin Gábornál azonban a moralitás szabályai nem csak azokra érvényesek, akik elfogadják e kondicionális előtagját: ő úgy véli, az általa képviselt etika univerzális és kategorikus (281–282).

A felmerülő problémák közül – amelyeket az egyre égetőbb felé haladva mutatok be – az első, hogy ezzel a megoldással az etika és a metafizika, illetve a kettő értékfogalma összezsúszik, márpedig Ervin meg kívánja különböztetni ezeket. Erre Frenyó Zoltán is felhívja a figyelmet, amikor azt írja: „kérdéses a metafizikai jóság fogalma, mert úgy véljük, a *metafizika az igazságot tartalmazza*” (98). Ezt a problémát végül is szerintem Ervin, ha kifejtésében nem is teljesen áttekinthetően, teoretikusan mégis elegánsan kezeli. Abban a hagyományban áll ugyanis, amely Szent Tamástól átveszi azt a gondolatot, hogy „amennyi valaminek a léte, annyi a jósága” (294), és ezt a metafizikai tökéletességgel azonosítja, ami küszöb-fogalom: mindent megillet, ami a létezés tökéletességével bír – azaz transzcendentálé (275, 294). Az erkölcsi jó azonban nem ilyen statikus fogalom: a jó ilyen értelemben annyiban jellemez valamit, amennyiben megvalósítandó lényegét már elérte (vö. 276).

A második problémát erkölcs és vallás, természeti és természetfeletti kötelesség viszonyának rendezetlensége jelenti szerzőnkél. Azt a parancsolatot ugyanis, hogy „légy, ami vagy – légy ember!”, az Abszolútum fentebb jellemzett nyugtalanító hívása azzal tetézi tovább: múld felül önmagad, „légy több, mint ember” (285). De nem egyértelmű, hogy ez nem következik már az előbbi parancsból, ha – mint szerzőnk – elfogadjuk Pascal definícióját: „az ember az a lény, amely állandóan felülmúlja önmagát” (284). Még tovább bonyolódik a helyzet, ha ehhez hozzávesszük azt

az állítást, hogy vallás és etika közös centruma maga a humánus, azaz emberség; és hogy az „erkölcs a vallási élet főparancsa” (159). Ez a két további megállapítás feszültségben áll azzal, hogy „az etika túlmutat önmagán, a valláshoz utal”, vagyis ahhoz, hogy az „ember akkor él igazán emberi életet”, ha önmagán Isten által végeredményben felül kíván emelkedni (281, 285). Összességében úgy tűnik: míg Ervin Gábor némely írásában inkább kontrasztba állította vallást és etikát, illetve az Isten és az ember-volt feladta alapvető kötelességet, addig más írásaiban megszakítatlan folytonosságot látott közöttük.

Az első két probléma még csak Ervin saját téziseiben jelentett potenciális fogalmi összegabalyodást, az utolsó probléma azonban mindenki számára jelentkezik, aki hozzá hasonlóan kívánja összekötni a létezést és az erkölcsiséget. Ahogy láttuk, itt kulcsfontosságú a lényeg kérdése: a megvalósult érték lesz az, ami etikai értéket képvisel. Emiatt vetődik fel az a kérdés, amit szerzőnk is megfogalmaz: „ha minden lényeg megvalósulása érték, akkor érték a tökéletes tolvajlás, [és a] tökéletes hazugság” (277). Kantiánus színezetű válasza szerint ezek a fogalmak olyanok, mint a négyszögletű kör: önellentmondást tartalmaznak. A hazugság a beszéd elvébe ütköző beszéd, a tolvajlás a tulajdon lényegének ellentmondó tulajdonszerzés. Ez a válasz azonban nem old meg mindent: ha ugyanis ez tényleg így lenne, tehát a fenti bűnök már fogalmukban inkonzisztensek lennének, igaz lenne az is, hogy „lehetőséges megvalósulásuk nincs” (uo.), vagyis ugyanúgy, mint a négyszögű kör, elő sem fordulhatnának – ám lopással, hazugsággal azért túl gyakran is találkozunk. Továbbmenve: a kannibalizmus, náciizmus, pszichopatizmus jó példák lehetnek azokra a lényeggel feltételezhetően rendelkező jelenségekre, amelyek megvalósulása egyenesen rossznak tűnik.

Mindemellett fontos különbségnek látszik, amit Ervin emberi fogalmak és az isteni elmében lévő esszenciák közt megtesz (295), ha azonban az etikában csak az utóbbiak megvalósulása számít, akkor ismeretelméleti kérdésként lyukadunk ki: az ember mindig is tökéletlen fogalmival (uo.) hogyan igazodhat el a szóban forgó maximával meghatározott természetes (tehát a kinyilatkoztatástól független) etikán belül? Ez azonban nem lezárt kérdés. S még ha ez a probléma megválaszolatlan maradt is végül Ervin Gábor filozófiájában, azért még ígéretes megragadási kísérlete ez az erkölcsiségnek. Bár a krisztusi korba lépés előtt elhurcolt és kivégzett bölcselő már nem nézhetett szembe a fent jelzett elméleti nehézségekkel, ez a neotomizmuson belüli projekt mindazonáltal méltónak tűnik a továbbgondolásra.

Szerencsésnek gondolnám tehát, ha Ervin Gábor személyét és filozófiáját is minél többen megismernék. E ritkán emlegetett tomista (erkölcs)filozófus sorstragédiája fényében csak még fájóbb, hogy Szent Tamás *Summa theologiae*jának eddigi legteljesebb magyar nyelvű kiadása úgy jelenhetett meg, hogy benne a kiadó Hitler és Szálasi műveit ajánlja olvasásra, az

utóbbiit „Magyarország mártírhalált halt utolsó törvényes államfőjének” titulálva, könyvét pedig a magyar filozófia kiemelkedő alkotásaként tálalva (Aquinói Szent Tamás 2002. 847; 2008. 798; 2014. 735). Sajnos biztosak lehetünk benne, hogy ma többen olvassák komolyan őt, mint a filozófia valódi magyar mártírjának gondolatait.

IRODALOM

- Aquinói Szent Tamás 2002. *A teológia foglalatosa I.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Aquinói Szent Tamás 2008. *A teológia foglalatosa – Második rész 1.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Aquinói Szent Tamás 2014. *A teológia foglalatosa – Második rész 2.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Ervin Gábor 1940. Elvi erkölcselenség. *Katolikus Szemle.* 14/7. 274–277.
- Chesterton, Gilbert K. 1986. *Aquinói Szent Tamás.* Ford. Boldizsár Iván. Budapest, Szent István Társulat.
- Turgonyi Zoltán 2003. *Etika.* Budapest, Kairosz Kiadó.