



Frivaldszky János¹

**Az isteni természetjog tartalmának alakulása
a hatalom, a szolgaság és a magántulajon középkorban
történő igazolása érdekében –
Észrevételek Piero Bellini elemzései nyomán**

E tanulmányban annak kérdésébe tekintünk bele, hogy az érett középkorban a természetjogi érvelés miként megy át tartalmi módosulásokon a *gyakorlati* politikai-társadalmi realitással és az abban megfogalmazódó igényekkel találkozáskor. E korrekció – mint látni fogjuk – a természetjog teoretikus elemeinek átalakulását is eredményezi, minthogy a társadalmi-politikai gyakorlatra vonatkozó érvelésbeli módosulások magát a természetjogot is érintik, nemcsak elméleti szerkezetében, de bizonyos tekintetben normatív tartalmaiban is. Az előbbi magával vonja ez utóbbit is. De lássuk, miként is!

A kor egyik neves kánonjogász eszmetörténész kutatója S egyben belső – morálfilozófiai – szempontot érvényesítő kritikusa, Piero Bellini rámutat arra, hogy a *ius divinum* egyes interpretátorai, illetve megjelenítői hatására az említett normatív joganyag – amelynek eredeti keresztény (katolikus) funkciója az volt, hogy a fennálló társadalmi rendet deontológiai mércével mérje és dinamikus közelítse a keresztényi ideál felé – hatására egy merőben ellentétes funkciót kezdett felvenni: a létező fennálló politikai rend legitimálását és megbolygatásától való védelmét. Ennek következtében dinamikus normatív erőből a *társadalmi és politikai tények fennálló rendjét* védő-szankcionáló normatív renddé változik át megváltozott, immáron jelentős mértékben politikai funkciója szerint. A *tartalmi méltányossági*, azaz a teljesebb igazságossági mozzanattal szemben nemcsak helyet kap, hanem meg is erősödik a formális elem, azaz a fejedelem, a földi hatalmasok politikai hatalmának fentről, az investitúra révén való juttatása a szakralitás jegyében, hogy azután a saját akaratuk és belátásuk szerint kormányozzák a keresztény népet.² E kritikai álláspontból tekintve a delegáció

¹ Egyetemi tanár, tanszékvezető, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar Jogbölcseleti Tanszék. Kapcsolat: frivaldszky.janos@jak.ppke.hu.

² Piero Bellini: *Repubblica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*. Firenze, Le Monnier Università, 1993. 96.

és a legitimáció ezen eleme vagy elve vált olykor elsődlegessé az igazságosság tartalmi követelményeivel, mozzanataival szemben. Mindehhez két tényezőt kell világossá tennünk. Az egyik a keresztények politikai társadalmának jellege, amihez a fejedelem meghatározott kormányzati funkciója társul, a másik az, hogy már egy *berendezkedett*, és ugyanakkor kulturális és társadalmi meghatározottságaiban *adott* társadalom politikai rendszerét vizsgáljuk, ahol a természeti törvény funkciójában „szükségképpen” részben átértékelődik, és legitimációs funkciót is felvesz (a normatív mellett), minthogy egy konkrét megvalósult politikai rend megalapozására és igazolására is irányul.

(I.) Az első tényező tekintetében utalnunk kell arra, hogy a nyugati keresztény társadalomban egyfajta *politia catholicá*ról beszélhetünk, amely a megvalósultság történeti mintájaként az *ecclesia* és a *civitas* „*reductio ad unum*” révén előálló egységet mutatja fel, ahol mindkettő *egy ugyanazon közösségi valóság* egymást kiegészítő, egyazon terjedelmű mozzanatai. Ez az *unus populus Dei unumque regnum*, amely egyszerre vallási és politikai közösség, de inkább előbb vallási, semmint politikai. Az emberek lelki üdvének (*bonum animae*) mint a legfőbb célnak rendelődtek alá közvetett módon a különböző rendű és rangú szervek és intézmények. Mindez a földi hatalmak, az *administratio temporalium* egyfajta intézményes, és még ha közvetetten hatóan is, de bizonyos tekintetben *eszközszerű alárendelődését* jelentette a legfőbb jónak: az emberek lelki üdvének. A törvény lényegi funkciója abban állott, amely irányban a kormányzati cselekvés is hatott (legyen az egyházi vagy e világi civil), hogy a legteljesebb legyen a racionális teremtmények Istennek való alárendelődése. Olyannyira, hogy az egész politikai-vallási berendezkedés egészében és tendenciájában egyfajta *politia subcoelestis*sé vált, a jövőbeli és majdan kiteljesült menyeeinek földi előképeként, annak megelőlegezéseként (*communitas coelestis*).³ Jacques Maritain neves francia természetjogi gondolkodó ismert tézise szerint a középkori társadalmat a „Szent Birodalom” *konkrét történelmi ideálja* vezérelte, civilizációt fenntartó és orientáló történelmi mítoszként. A „Szent Birodalom” konkrét történelmi ideálja nem teokratikus utópia és nem is történelmi tény, hanem a „világiság szakrális keresztény koncepciója”, amelynek öt jellemzőjét nevesíti:

(1) A legnagyobb mértékű szerves egységre törekedtek, amely egység mégsem zárta ki a *partikularizmust* és a sokféleséget, amelyek nélkül nem lehetett volna *organikus az egység*.⁴ Az állam ezen egysége⁵ spirituális (lelki) alapokon nyugszik,

³ Bellini (1993): i. m. 13.

⁴ Jacques Maritain: *Az igazi humanizmus*. Ford. Turgonyi Zoltán. Budapest, Szent István Társulat, 1996. 146.

⁵ Jacques Maritain rámutat arra, hogy a nemzeti egység politikai *mechanikus* unifikáló ereje már nélkülözötte a spirituálisabb és a vallási eredetű egységesítő erőt, amely a keresztény középkori társadalom sajátja volt. Ez az a kor, amikor a gyakorlati valóságban a politikum fölébe kerül a spirituálisnak. Maritain (1996): i. m. 146–147.

S szoros összefüggésben van az egyének és a társadalom legfőbb üdvével, a lelki üdvösséggel.

(2) Az egység a keresztény civilizáció *egészét* volt hivatva felölelni ugyanazon egységet megvalósítva a császár fennhatósága alatt politikai síkon, amiként az a lelki síkon van jelen az egyházban a pápa (pontifikálása) alatt. Ily módon ezen egység a *maximális világi egységet* célozta meg törekvéseiben, amelynek teleologikumát és belső lényegét akképpen foglalja össze Jacques Maritain, hogy a politikai egység csupán kifejeződése volt a magasabb szinten elhelyezkedő *spirituális egységnek*: a középkori kereszténység társadalma

„a legmesszebbmenő igényekkel fellépő és legmonarchikusabb egység [volt]; kialakításának és konzisztenciájának súlypontja a személy életének legmagasabb szféráihoz kapcsolódott: a világi szint feletti spirituális rendhez, amelynek a világi rend és a földi közjő alárendelődik; forrása a szívekben volt, S a nemzeti vagy birodalmi politikai struktúrák egysége csupán kifejezte ezt az elsődleges egységet.”⁶

Létre akarták hozni a keresztény Európát mint Isten Országának „erőteljes és hatásos szimbólumát”, ahol hangsúlyozni kívánjuk a „szimbólum” kifejezést, minthogy nem tökéletesen igazságos rendet kívántak létrehozni, mivel az nem lehet a földi jogalkotó sem feladata, sem célkitűzése, tekintve az adott történeti-társadalmi viszonyokat, hanem csakis egy *secundum aliquam iustitiam* rend⁷ intézményesítését vállalhatták fel. E komplex és hierarchikus rendben azonban a világi szférának a vallásnak szolgálatában állott az elsődleges szerepe. Itt most rátérhetnénk a második vizsgálati pontra (II.), miszerint, hogy miként alakul át az isteni forrású természetitörvényt szerkezetében egy ilyen berendezkedett politikai társadalomban, amelynek – mint minden politikailag is létező, megvalósult civilizációs társadalomnak – legitimációigénye nyilvánvaló. Most ehelyett mégis tovább vizsgáljuk e kereszténynek nevezhető társadalomnak a belső szerkezetét, majd ezután térünk rá a természetjog rendszerének és egyes elemeinek értékelésére, annak változásait érintő konzekvenciákat levonván. E társadalomra az volt a jellemző, hogy bár élesen elkülönült egymástól az, ami a császáré, és az, ami az Istené, az előbbi mindazonáltal mégis nagymértékben szolgált az utóbbit. Skolasztikus kategóriával élve, a világi dolgoknak, és így a politika sajátos céljának is csak „eszköz-ok” szerepe és rangja volt az örök élet annak szakrális értékeinek szolgálatában, amelynek középpontjában – mint már említettük – az emberi személy lelki üdvé állt. A „világi kar” kifejezés vagy a királyoknak gyakorta adományozott „külső püspök” cím elegendő bizonyíték erre. Maritain azonban nyomatékossítja, hogy mindez korántsem jelenti valamiféle teokratikus koncepció

⁶ Maritain (1996): i. m.

⁷ Aquinói Szent Tamás: *In III Politic., lect. 7, n. 399.*

megvalósítását, minthogy nagyon világosan látták a világi hatalom sajátos céljait, S tiszttában voltak a civil társadalom sajátos területével is, mindazonáltal „általánosan elismert és elfogadott, hétköznapi és a korra jellemző ténynek számított, hogy a politikum a spirituálist szolgálta, habár e szerepe önmagában véve csupán járulékos volt, S ilyennek is ítélték”.⁸

(3) A harmadik jellemzője a kereszténység középkori történeti ideáljának az állam definíciószerűen szolgálati funkciójából fakadóan a világinak és a politikainak eszközszerű alárendelése és így felhasználása az emberek lelki javának szolgálatában. Ez azt jelenti, hogy az állami intézményrendszert, ideértve szélső esetben a „külső eszközök” között a kényszerítőket is, a lelki javak szolgálatába állítják. A véleménybefolyásolás és magatartás-irányítás nem öncélú eszköz a hatalom kezében, hanem a társadalomra jellemző lelki alapú egységnek szükségképpen velejárója, S mint a „társadalmi test lelki egységének védelme” jelenik meg, noha a használt eszközök konkrét milyensége az abszolút és relatív mérce szerint is egyaránt sok esetben nehezen védhető. Már most fontos előrebocsátanunk, hogy a természetjogi érvelés legitimációs ereje természetesen nem az eszközöket érintette, és nem is az állami-politikai eszközök spirituális célok szolgálatába állítását magát, hanem a korabeli társadalmi (politikai) berendezkedés néhány lényeges *intézményét*, amelynek természetesen voltak teológiai indokai is. (Ezen intézményeken túli mozzanatok vagy evidensek voltak a kor emberek számára, vagy talán esetleges eszköznek tekintettek, amelyek természetüknél fogva nem igazolandóak.)

(4) A negyedik jellemző, hogy a társadalmi funkciók és hatalmi viszonyok hierarchiájának alapján elismerték a vezetők és a vezetettek közötti szinte már *lényegi egyenlőtlenséget*, amit azonban nagymértékben enyhített a hatalmi viszonyok szerves rugalmassága és *családias közvetlensége* a tekintély (középkori értelemben vett) családi koncepciója alapján.⁹ E területen szintén megmutatkozik a természetjogi igazolás elodázhatatlansága elsősorban a legszembetűnőbb különbségek, így a szolgaság kérdése vonatkozásában.

Bibó István – aki a politikai emancipáció elkötelezett híve – mondja, hogy a keresztény társadalomszervezés a privilégiumok és a szabadalomlevelek sokaságával hozott létre egyfajta társadalomszervezetet, ahol a kialakított társadalmi szerepideálok a kölcsönösség viszonylatait valósították meg, ami az emberi méltóság és önbecsülés érvényesülését mozdította elő: „mindegyiket valamiféle kölcsönösségi viszonyba próbálta hozni a másikkal; mindegyiknek a viszonyát úgy próbálta megszervezni, hogy mindegyik adjon is valamit, és kapjon is valamit, S hogy a legalacsonyabb rendűek számára is az emberi önbecsülésnek valamilyen

⁸ Maritain (1996): i. m. 149.

⁹ Uo. 150–151.

formája létezzék” – állítja Bibó István.¹⁰ A lényegi társadalmi egyenlőtlenség mellett a relációkban a személyesség, egyfajta családiasság megléte eredményezte azt, hogy e társadalmi viszonyokban a méltóság és az önbecsülés megmaradt, azaz nem beszélhetünk azokat sértő hatalmi elnyomásról.

(5) A középkor társadalma anélkül, hogy teokratikus utópiákat kergetett volna, hatalmas és nagyszabású terv megvalósításába kezdett: *Isten Országának szimbolikus képét* és hasonmását kívánta e világon felépíteni, egyfajta *Respublica sub Deo*t a megkeresztelt emberek és a megkeresztelt politika által, az állami és jogi struktúrák lelki-vallási célok szolgálatába állítása révén.¹¹

(II.) Mindezek előrebocsátása után tekintsük át, hogy a fenti politikai-társadalmi helyzet miképpen járult hozzá a természetjogi gondolkodás lassú megváltozásához, illetve hangsúlyeltolódásaihoz a kor évszázadai során.

A társadalomról és a világról alkotott alapvető elképzelésnek felel meg az, hogy a politikai hatalomnak a császároknak és az e világi királyoknak, kormányzóknak való isteni juttatásának alapjai felfogásukban az isteni természeti jogon alapultak.¹² Az *autoritás* azonban nemcsak a kormányzó, a fejedelem vagy a király esetében nyer isteni megalapozást, hanem a középkor társadalmára oly jellemző hierarchikus személyközi relációkban is mintegy autokratikus formában szentesítetik. Nemcsak a közügyek területét érintő relációkban, hanem bármiféle *főlérendelt és alávetett struktúrát* mutató magánviszonyokban is szentesítve lettek a tekintély- vagy hatalmi alapú emberi viszonyok, minthogy szervezeti, illetve intézményi stabilizációjuk révén lehetett biztosított a fennmaradásuk. Ily módon szólhatunk az apa és fia, férj és feleség, úr és szolga, de a hitelező és az adós közötti tekintélyalapú (de nem elnyomó jellegű) hierarchikus relációkról, ahol mindezek többé vagy kevésbé szilárd, illetve egységes teoretikus megalapozást is kaptak. Ezt a „dolog természete” rendként maga írja elő, a *naturalis ordo* vagy a *debitum iustitiae*, amelyet a Teremtő bölcsessége és akarata írt bele a dolgokba,¹³ S írja elő azok betartását.¹⁴ A természetjogi érvelés mindazonáltal csak részben játszik szerepet e fennálló uralmi és hatalmi rend igazolásának érv- és tanrendszerében. Különösen az apa/fiú és az úr/szolga relációk azok, amelyek közvetlenebb hasonlóságot mutatnak a fejedelem/alávetett konstellációval,¹⁵ S amely utóbbi

¹⁰ Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In Bibó István: *Válogatott tanulmányok*. III. kötet. Budapest, Magvető, 1986. 31.

¹¹ Maritain (1996): i. m. 152.

¹² Bellini (1993): i. m. 101.

¹³ Vö. Herbert Schambeck: *Der Begriff der „Natur der Sache“*. Wien, Springer, 1964. 24.

¹⁴ Bellini (1993): i. m. 143.

¹⁵ Ennek *par excellence* megnyilvánulásai a kora újkori patriarchális politikai gondolkodásban figyelhetők meg. Lásd pl. Gordon J. Schochet: *Patriarchalism in political thought. The authoritarian family and political speculation and attitudes especially in seventeenth-century England*.

hatalmi reláció így szentesítették az előbbieket mintájára – mutat rá a korabeli szerzők ez irányú vonatkozó forráshelyeire is hivatkozó Piero Bellini munkájában.¹⁶

Az isteni megalapozottságú természetjogi érvelés szerepe többirányúan is megjelenik a fennálló hierarchikus rend igazolásában. Ehelyütt a *szolgaság* állapotának érzékeny kérdését kell röviden érintenünk. Nagy Szent Gergely pápa (pontifikálása: 590–604) az ágostoni tanítás hatása alatt állva – amely a természeti törvény szerinti *omnium una libertas* lerontó *conditio servitutis* intézményének isteni megalapozását adta – az *egyenlőség természeti törvényének isteni enyhítésének* tézisének körvonalazza, még ha az „érdem” és az „érdemtelenység” fogalmaival is okolja meg ezen egyenlőtlenséget; mintha a feljebbvalók és az alávetettek között nemcsak jogi és politikai, hanem *erkölcsi hierarchia* is lenne.

A kánonjogi irodalomban is számos forráshely található arra vonatkozóan, hogy a bűn, illetve véték (*culpa*) lenne a *causa subiunctionis* (az alávetettség oka).¹⁷ Aquinói Szent Tamás Arisztotelész gondolatait is magáévá téve (öt kommentálva) állítja, hogy némelyek természet szerint az uralkodásra, mások pedig, szintén a természet szerint, a szolgaságra vannak rendeltetve. Az *uralkodás* és az *alattvalóság* nemcsak azon dolgok rendjébe tartozik, amelyet a kényszer vagy az erőszak szült és tart fenn, hanem minthogy e relációk „természetesek”, így e társadalmi és politikai hierarchikus viszonyok „egyenest azok közül valók, amelyek az embernek javára válnak”.¹⁸ Ami viszont valakinek a javára válik, vagyis tökéletesülésére szolgál, az „méltó és igazságos”. Ez a „bizonyos különbség” az embereknel születésüknél fogva van meg, S ami „valakiben tüstént születésekor megvan, nyilván a természetében gyökerezik”,¹⁹ de Arisztotelésztől eltérően ez nem jelent lényegi természetbeli különbséget. Az egyenlőtlenség nem az emberi lényükre (lényegükre) magára, azaz méltóságukra vonatkozik, és még csak nem is erkölcsi, vagyis az erkölcsi tökéletesülésükre való – elvontan és potenciálisan tekintett – hajlandóságban észlelhető különbözőségeikre, hanem csupán az *uralkodásra*, illetve az *alattvalóságra való alkalmasságra*, azaz pusztán társadalmi/politikai „szerepekre”, amelyek így azonban mégis „természetesnek” neveztetnek. Azonban sokféle uralkodási forma van (a férfi uralma a nő felett, az úré a szolga felett és a királyé az országa felett), mert „ami természettől benne van a dolgokban, különféleségét is a dolgok, a természet különbözőségéből meríti”.²⁰

Oxford, Blackwell, 1975. Magyarul lásd pl. Tussay Ákos: A patriarcha családja? A család lényege Sir Robert Filmer patriarchális eszmerendszerében. *Iustum Aequum Salutare*, 11. (2015), 1. 167–178.

¹⁶ Bellini (1993): i. m. 143.

¹⁷ A fentieket Piero Bellini bő forráshely-megjelöléssel látja el terjedelmes lábjegyzetében: Bellini (1993): i. m. 141–142. 7. jegyzet.

¹⁸ Aquinói Szent Tamás: *Pol.* I. lect. 3. In Schütz Antal (szerk.): *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*. Budapest, Szent István Társulat, 1943. 392.

¹⁹ Uo.

²⁰ Schütz (1943): i. m. 394.

A hierarchikus aszimmetrikus politikai relációk nemcsak a politikai szerepet magát, hanem a szerepspecifikus erény gyakorlásának mibenlétét is meghatározzák. A parancsoló, kormányzó rétegtől kívántatik meg csupán a *prudentia politica*, amely a politikai közösség közös javát keresi, akiknek kormányzókként tehát maguknak is erényeseknek kell lenniük.²¹ Az alávetettektől jobbra csak az engedelmeskedés követeltetik meg, amely szintén nem nélkülöz egyfajta (politikai) erényt.²²

Felmerült a kor azon nehézsége, S a tág értelemben vett hatalom gyakorlói által érzett azon elodázhatatlan szükséglet, hogy bizonyos, a *ius semper bonum et aequum* örökkön és mindenütt, azaz térben és időben változatlan

²¹ Vö. Aquinói Szent Tamás: *Sum. Theol.*, I–II, q. 92, a. 1, ad 3. A „prudencia” erénye a klasszikus természetjogi gondolkodás elszakíthatatlan alkotóeleme, S jelenleg egyfajta reneszánszát éli a természetjogi megújulás legkiemelkedőbb gondolkodóinak tanaiban. A *prudencia* a természeti törvény általános útmutatásait adott esetben konkretizálva vezet el a természetjogilag helyes döntéshez, és mivel a prudens döntési képesség a gyakorlati morális tudás szférájában mozog, így egyszerre valósít meg erényt és tudást. Mivel a természetjogilag helyes választást szolgálja, ezért egyszerre érzékeli jelenlétét és létjogosultságát a politikai, az erkölcsi és a jogi döntéstartalmak kialakításában. Másként van azonban jelen e szférákban, minthogy a prudencia az adott társadalmi valóságok specifikus logikájának rendelődik alá. Ekképpen nyilvánvaló, hogy a politikában a természetjogilag helyes döntést elősegítő jogalkotói, illetve kormányzói *prudentia politica* más szempontokat tart szem előtt, mint az állampolgári politikai, illetve a jogi szférára vonatkozó prudencia. Míg a politikának a közérdeket érintő kérdések a tárgyai, addig a jog területén a közjog és a magánjog határvonalai igazítanak el valamelyest bennünket a természetjog elvei tekintetében, az erkölcs szférájában pedig a köz- és magánérkölc viszonyai és azok belső logikája. A politika területén bonyolultabb helyzettel találjuk magunkat szembe, minthogy a *prudentia politica* kormányzó okosság, aminek következtében az a hatalmat gyakorló erénye lehet csak. Mi tehát az a mozzanat, amely a közjog alá rendelt politikai valóságsszférát a – most nemcsak jogi, hanem (politikai) filozófiai értelemben vett – magánérdek terrénumával összeköti, S miért nem szegülnek szembe a kormányzott állampolgárok a hatalmat gyakorlókkal? A válasz akképpen adható meg, hogy a klasszikus természetjogi gondolat szerint az állam *természetes társadalmi képződmény*, mint ahogy az ennek hatékony működését szolgáló tekintélytiszteltet és hatalom is az. (Lásd pl. Horváth Sándor: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*. Budapest, Szent István Társulat, 1944. 242.) A hierarchikus szerveződés tehát önmagában nem természetellenes, hanem a természetjog szerint való. A *közjót* szolgáló gyakorlati morális tudás természetjogi előírása a neves neotomista Horváth Sándor szerint első parancsként azt írja elő, hogy a „kormányzó tisztelje alattvalóiban az emberi méltóságot”, míg az állampolgár politikai okossága „a tekintélytiszteltetle van berendezve és emellett mindaddig megmarad, amíg a tekintély alanya, a kormányzó hatalom a természetjog keretében mozog” (Uo.). Aquinói Szent Tamásnál a *prudentia politica* a *prudentia simpliciter dictától* különböző fogalmi kategória, minthogy annak egy válfaja. Az utóbbi *ad bonum proprium* rendeltetett, míg a *prudentia oeconomica* pedig *ad bonum commune domus vel familiae*. *Sum. Theol.*, II–II, q. 47, a. 11, c. Lásd ehhez: John Finnis: *Aquinas – Moral, political, and legal theory*. Oxford, Oxford University Press, 1998. 122.

²² E tekintetben lásd Piero Bellini Szent Tamás-i szöveghelyekre vonatkozó elemzését. Bellini (1993): i. m. 146. 18. jegyzet.

természetjog mércéje szerint nem védhető társadalmi intézményeket, amelyek mivel történetileg alakultak ki, S mélyen a társadalomba gyökerezettek voltak, S ekképpen a kor adott kulturális színvonalán valamiképpen meghaladhatatlannak bizonyultak, valamiképpen mégiscsak elméletileg is igazoljanak. Olyan következetes jogi megoldásokat kellett találniuk az egyházi jogtudósuknak, amelyek hatálytalanítják a legszembetűnőbb ellentmondásokat. Ezen fázisban alakították ki jogi konstrukcióikat, magyarázataikat az *omnium una libertas* és a *communis possessio* természetjogi elvek vonatkozásában.²³ A patrisztika által kidolgozott tézis már nem elégíthette ki az elméleti igényeket, vagyis hogy a teremtés pillanatában az eszes élőlények számára rendelt eredeti állapotban kihirdetett természeti rendet későbbi pozitív isteni törvények írták felül, ily módon hatálytalanítva azt, amelynek révén a földi jogalkotó fel van hatalmazva arra, hogy eltérjen az említett eredeti teremtéskori rendtől. A legitimáció itt tehát az isteni pozitív rendelkezésen, legiszláción nyugszik. Ezen érvelésen túlmegegy tehát az új érvelés, amely immáron magának a konfliktusnak a létét is elfedi az eredeti teremtetett emberi állapot és a jelen földi állapot között, illetve a két rend mögött rejlő normák között – mutat rá Piero Bellini. Ehhez azonban bizonyos természetjogi előírások normatív jogi tartalmát érintő változtatásokat kellett eszközölni: ha nem is magán a tartalmon belül, akkor legalább a kötelező erő vonatkozásában. E célnak az felelt meg, ha bizonyos természetjogilag kötelező normákat pusztá buzdításokká, tanácsokká „fokoztak le”, vagyis magán a transzcendens normarenden belül tettek a kötelező erő vonatkozásában kategoriális különbséget, aminek természetesen az érvényesülés tekintetében tartalmi kihatásai is voltak, lettek. Ennek következtében a természetjogi normarendszeren belül már nemcsak parancsokat és tiltásokat neveztek meg, hanem egyszerű *tanító jellegű felhívásokat*, okító tartalmú ösztönzéseket is, amelyek nyilván nem rendelkeznek az előbbiekre jellemző kötelező erővel, de amelyek mindazonáltal a dolgok igazi belső természetét írják le. A dolgok pusztá belső valója (*nuda rerum natura*) informatív és nem pedig kötelező erővel bír normái tekintetében: a csupán felhívó tartalmú állítások azt *jelzik*, hogy „mit lenne jobb tenni”, és nem azt írják elő kötelezően („kögensen”), amit tenni kell, vagy tiltják azt, amit tenni nem szabad. Azt mutatják vagy demonstrálják tehát, hogy mit lenne helyesebb tenni, *amennyiben* a változó történeti körülmények nem kívánnak meg más cselekvési módot – olvashatunk erre vonatkozó passzusokat például a Gratianus-tanítvány Rufinusnál. Ő a parancsokon és a tiltásokon kívül még kifejezetten „erkölcsi útmutatásokról” beszél, amely „megmutatja, mi felel meg mindenki érdekének, mint a »mindenük közös legyen«, vagy a »mindenkinek egyforma szabadsága legyen«

²³ Vö. Bellini (1993): i. m. 164.

és ehhez hasonlók”.²⁴ Összességében tehát megállapítható, hogy a természetjog fontos tartalmainak örök érvényében következett be egyfajta enyhítés a történeti-társadalmi kontextus által meghatározott emberi intézmények létre adott válaszként. Ezen intézménylegitimációs folyamatban a hatalom, illetve a hivatalos közvélemény-formálás fórumai magát a konfliktust enyhítették a természetjogban eszközölt normakategóriák különválasztásával. Ezen társadalmilag létező intézmények esetében, minthogy a társadalmi szokás meghaladhatatlannak tűnt, vagy egyenesen hasznosnak is látszott, ezért ezeknél a történeti és társadalmi meghatározottság került végeredményben értékelésre az eredeti természeti rend, illetve az azt kifejező törvények egynémelyikének visszavételével. Ezen esetekben a ténylegesen fennálló, az eredeti természeti törvénnyel ellentétes intézmények legitimációra szorulnak a hivatalos egyházi jogirodalom részéről (is). Ezen intézményekre vonatkozó természetjogi normák továbbra is érvényesek, de már csak útmutatásként, nem pedig kötelező erejű jogi normákként. Ezenkívül számos emberi pozitív jogalkotási termék egészíti ki és szűkíti be az eredeti természeti rendből fakadó természetjogi normákat egy-két égető társadalmi-erkölcsi probléma kapcsán, így a *szolgaság* és a *magántulajdon* intézményei tekintetében.

Piero Bellini rámutat arra,²⁵ hogy olyan jogalkotási kiegészítésekről és beszűkítésekről van szó, amelyek az isteni előírások még teljesebb kiteljesüléseként állíttattak be, S amelyeket az eredményeiben jól mérlegelt tapasztalat értelt ki, pedig valójában szigorú értelemben az isteni előírásoktól eltérő intézményekről volt szó. Voltaképpen ezen emberi jogalkotás eredményei, az *additiones* és *detractiones*, a természeti törvény csak eleve behatárolt területen való érvényesülését eredményezték, miközben így a *naturalis aequitas* örök követelményeinek nem megfelelő emberi kapcsolatokat reguláló egyes intézmények kerültek legitimálásra. Sőt – mint mondtuk – olyanokként kerültek bemutatásra, mint amelyek megfelelnek az isteni előírásoknak, bár igazolásuk nem feltétlenül természetjogi, hanem más teológiai-morális normatív érveléssel történik, mindazonáltal a természeti törvényre való hivatkozás is további megerősítésként előkerült.²⁶

²⁴ Rudolf Wiegand (szerk.): *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*. München, Max Hueber, 1967. 241, 243. Alanus de Insuláról (Alanus de Lille) lásd Wiegand (1967): i. m. 389. A természetjog tartalmának e cizelláltabb elemzésében szintén „erkölcsi útmutatásokról” olvashatunk a parancsok és a tilalmak mellett.

²⁵ Bellini (1993): i. m. 165–166.

²⁶ Lásd például a kánonjogász Rufinus értekezését a szolgaság intézményéről. Elemzéséhez: Bellini (1993): i. m. 165. 6. jegyzet.

A sztoikus befolyás alatt álló római jogászok a természetjog-ellenes intézményben megmutatkozó tény a „ténylegesség” felmagasztalásával sokszor magával a ténnyel igazolták haszonelvű jogi gyakorlati megfontolásokból kiindulva, minthogy a személyközi jogi viszonyokban és emberi konvenciókban testet öltő gyakorlati valóságé volt mindvégig az elsőbbség a természeti törvény normáinak elméleti érvényességével szemben, miközben a természetjog absztrakt örök előírásai mindvégig érintetlenek maradtak. Ezzel szemben az új hivatalos egyházi jogirodalomban mintha egy ellentétes folyamat szemtanúi lennénk.

Összességében elmondható, hogy mivel egy mindig érvényes és kötelező természeti törvény alapján akartak a természeti méltányosság fényében legalábbis kétes emberi intézményeket igazolni, odajutottak, hogy a természetjog *ideális értéktartalmát* magát csonkították, amivel az így idealításában is valamelyest kiüresedett a korábban említett intézmények (szolgaság, magántulajdon) elméleti területein, mivel a természetjog elveszítette ezen intézmények, emberi társadalmi állapotok vonatkozásában az idealitásbeli kritikai normatív funkcióját. Egy berendezkedett társadalmi-politikai közegben a társadalmilag-hatalomszerkezetileg fennállót kellett legitimálni, de mivel annak némely eleme nehezen volt igazolható a hivatalos természetjogi gondolat fényében, így magát a természetjogi tant kellett korrigálni egynémely elemében. Mivel az egész társadalmi berendezkedés szilárd spirituális talajon állt, a *legitimálás* csakis ezen eszközökkel volt lehetséges. Ehhez a legitimáló érvelés alapjául álló természeti törvényi rendet kellett tehát korrigálni, bár hangsúlyozzuk, hogy nem is mindig annyira természetjogi, hanem „természetjogiként” megfogalmazott teológiai-morális jellegű volt az érvelés gerince, mindazonáltal mind a szolgaság, mind a magántulajdon intézményeinek területén találunk bőven tisztán természetjogias megokolásokat is.

Rá kell mutatnunk azonban arra is, hogy a civiljogászok közül például Accursius, aki sok tekintetben közelíti egymáshoz a természetjogot és a népek jogát, a szabadságot olyan természetjog adta lehetőségként határozza meg, amely szerint mindenki azt tehet, amit akar, hacsak a népek joga vagy a civiljog meg nem akadályozza. Ebből következően a népek joga és a civiljog ráépül a természetjogra, de egyszersmind adott esetben felül is írják annak normáit, mivel azok a maguk tisztaságában nem mindig tudnak érvényesülni a társadalmi relációkban, így a népek joga hivatott a közbülső, kielégítően jobb, hasznosabb megoldást megtalálni, amelyet a civiljog dolgoz ki részleteiben – fogalmazhatjuk meg a társadalmi és politikai gyakorlat iránt érzékeny általános elméleti keretet.²⁷ A *servitus* intézményének további vizsgálatától

²⁷ Lásd Frank Micolo: *Diritto naturale, diritto delle genti, diritto civile*. Torino, Giappichelli, 1995.

most eltekintve²⁸ a javak birtoklásának kérdésére fordítjuk a figyelmünket, amely tematika az újkorban is a természetjogi gondolkodás egyik visszatérő alapeleme több politikai filozófusnál is. Nos, az említett intézmény tekintetében a teológusok és a kánonjogászok állásfoglalására kell figyelmünket összpontosítanunk, hiszen a természetjogi érvelés az ő gondolataikban hoz újat, mint ahogy rájuk is hárult a feladat, hogy a létező intézménynek²⁹ elméleti alapot adjanak. Míg civiljogászok számára a magántulajdon római jogi örökségének középkori hagyománya a meghatározó,³⁰ addig az egyházi jogászok és teológusok a kereszténység gondolati és lelki bázisán tárgyalják azt. Még Gratianus is úgy tartotta, hogy *iure naturali omnia sunt communia omnibus*, most azonban új tartalmi állásfoglalással találkozunk, de nem az egyházatyák által alkalmazott érveléstechnikával, hanem új módon kifejezve az új tartalmi mondanivalót. Tehát már nem úgy érvelnek, hogy az eredeti közös tulajdonlás természetjogi rendjét követően új, a korábbi rendet hatálytalanító és új rendet instituáló isteni törvényhozással van dolgunk, amely immáron lehetővé teszi és így legitimálja a *magántulajdon* intézményét a közös javak magáncélú kisajátításával, hanem ezen érvelés magán a természetjogon belül viszi végbe a tartalom-, illetve normamódosulást a már említett *demonstratio* kategóriális újításának segítségével. Ezen minőségbeli változtatás szerint a *communis possessio* követelménye csupán *demonstratio iuris naturalis* rangban szerepel, nem pedig „kógens” kötelező erejű jogi normaként. A ténylegesen érvényesülő formájában csak az eredeti ártatlanság állapotára jellemző e helyzet azonban a bűn bekövetkeztével megváltozik, így az ezt előíró normák is veszítenek kötelező erejükből, és válnak pusztá „útmutatássá”, „jelzéssé”, miközben a jelen helyzet orvoslására, de egyszersmind ahhoz igazodva, a *szokás* és az *emberi törvényhozás* teremti megfelelő normákat. Így a javak egyéni elsajátítása

²⁸ Ezen intézményt illetően Piero Bellini elemzéseire utaljuk a tisztelt olvasót. Különösen: Bellini (1993): i. m. 165. 6. jegyzet és 166. 7. jegyzet.

²⁹ A római jogi értelemben vett kizárólagos magántulajdon középkorban tiszta formájában nemigen létezett a társadalomszerkezeti és jogi viszonyok sajátosságaiból adódóan. Ennek ellenére a *dominium* kategóriája fontos szerepet játszott a természetjog szubjektív értelmének megalkotásában. Tattay Szilárd: Lehetséges-e a személy jogait a tulajdon fogalmára alapozni? A „dominium”, a „tulajdon” és az „önmagunk feletti tulajdon” fogalmainak történeti elemzése. In Pogácsás Anett (szerk.): *Quaerendo et Creando. Ünnepi kötet Tattay Levente 70. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2014. 623–643; Tattay Szilárd: *Ész, akarat, szabadság. Természetjog és természetes jogok a későiskolasztiкус gondolkodásban*. Budapest, Gondolat, 2015. 38–50.

³⁰ Richard Tuck alapvetően ezt a gondolati irányt dolgozza fel művében, habár az e tekintetben meghatározó középkori teológusok ez irányú gondolatiségét is elemzi. Richard Tuck: *Natural rights theories. Their origin and development*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

nemhogy nem természetitörvény-ellenes, hanem éppen azt valósítja meg, amihez megtalálják a megfelelő pozitív jogi konstrukciót a *res nullius* fogalmában, vagyis a közös javak nem mindenkiéi (*res communes omnium*), hanem éppen ellenkezőleg: senkihez sem tartoznak, tehát a természeti törvény szerint szabadon ki-, illetve elsajátíthatóak. Ebből következik, hogy a természetjog ellen való a másik javát elvenni, amit annak főszabálya, az „arany szabály” is tilt, miszerint ne tegyük azt mással, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyenek – érvel Sinibaldus Fliscus, a későbbi IV. Ince pápa (1254†).³¹ A társadalmi *status quo* fenntartását szolgálja tehát a természeti törvény előírásaira épülő civiljog rendszere, amely ideológiailag a fennálló tulajdonviszonyokat védi a való tényleges viszonyokhoz igazított természetjogi teóriájával. Olybá tűnik tehát, hogy már nem is annyira a javak közös birtoklása, hanem a magántulajdon védelme az adott társadalom (jog)rendjét legitimáló természeti törvény igazi előírása és valódi tartalma.

A teológusok, a nagy természetjogi gondolkodók és nem utolsósorban a kánonjogászok munkásságának érdeme, hogy a *res communes* természetjogi kategóriáját átalakítva – a gyakorlati társadalmi és politikai valóságot észelve és azt tudomásul véve – kidolgozták a magas társadalmi és egyéni morális elvárást megfogalmazó *res communicandae* fogalmát. Ez nem közös, hanem *megosztandó tulajdont* jelent az azt nélkülöző szűkölködővel.³² Minthogy a természetjog nem kógens normái vonatkoznak ezen intézményre, azért még a természeti törvény előírása, hogy ne egoista módon éljenek vele a tulajdonosok, amely állásfoglalással értett egyet Szent Tamás is.³³ Látható, hogy a kölcsönös szeretet evangéliumi főparancsolata is érvényes isteni jogi előírásként a magántulajdon egyébként tehát természetjoggal nem ellentétes magánjogú élvezetére, az azzal való jog gyakorlására minden olyan esetben, amikor a másik nélkülözése *urgens necessitasként*, égető szükségként jelenik meg. Az evangéliumi szeretet parancsa erénygyakorlásként az alamizsnaosztás karitatív cselekményében és szokásában öltött testet a korban. A későbbiekben azonban egyre inkább már a tulajdonlás szabadsága és egyéni alanyi természetes joga kerül előtérbe a politikai gondolkodók írásaiban. Nemcsak azért, mert politikai oldalról közelítenek a magántulajdon kérdéséhez, hanem azért is, mert egyre inkább a birtokosként, tulajdonosként definiált individuum kerül az elemzés középpontjába, nem pedig a társadalom, pontosabban a köz java (a közjó), vagy

³¹ Egyházkormányzási és politikai tevékenységének rövid áttekintéséhez lásd Szántó Konrád: *A katolikus egyház története I.* Budapest, Ecclesia, 1983. 386–387. Politikai és egyházpolitikai eszméihez lásd Alberto Melloni: *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae.* Genova, Marietti, 1990.

³² Bellini (1993): i. m. 166. 7. jegyzet.

³³ Uo.

a szűkölködő java a természetjog és az evangéliumi szeretettörvény morális előírásának megfelelően.

Rá kell mutatnunk arra is, hogy Piero Bellini némileg elhanyagolja a természeti törvény pozitív jogi normák által való közelebbi meghatározásának tamási tézisé, amelynek értelmében az uralkodó az adott történelmi és társadalmi viszonyokhoz alakíthatja a természeti törvény elvont normáit, természetesen annak keretei között. A probléma akkor jelentkezik, amikor a természeti törvénnyel nyilvánvalóan ellentétes kialakult és társadalomba gyökerezett jogi intézményt kell pozitív jogi eszközökkel fenntartani és a természeti törvénnyel legitimálni, ez a helyzet a szolgaság esetében. Minden egyéb esetben a természeti törvény jogalkotói konkretizálásáról van szó, ahogy azt Bellini egy másik művében el is ismeri, vagyis hogy az „emberi jog által véghezvitt eszközszerű kiegészítések”, a *detractiones* és az *additiones* operatív kiegészítést adják a természetjog elvjellegű előírásainak az élet változó körülményei között.³⁴ Aminek olyan értelmezést is lehet adni, hogy a *ius divinum* egyfajta enyhítéséről, korlátozásáról vagy normáinak még „lazább” értéséről van szó – ez Bellini kritikai megállapítása – azzal szembesülvén, hogy annak előírásai maradéktalanul nem érvényesíthetők csupán a pozitív jog alkotásának eszköze által az adott történelmi kulturális közegben – tehetjük mi hozzá. A szolgaság tekintetében valamiképpen a természeti törvény foglatának tekintett evangélium előírásaira építkezni kívánó keresztény társadalom civilizációs-történelmi, de egyben hatalmi-politikai, jogalkotásbéli korlátait pillanthatjuk meg: nem sikerül a *ius gentiumon* alapuló természetjog-ellenes intézmény (azaz a rabszolgaság) felszámolása, és helyette Accursius *Glossa Ordinarij*ában például az „inkább jó” és a „kevésbé rossz”, a köz és az egyén javát egyaránt tekintő haszonelvű érvekkel találkozunk, de az okfejtésben voltaképpen az intézmény melletti érvelés mögött a népek joga által szentesített *háború* (például a iustinianusi *Digestában* is említett posztklasszikus jogtudósnál, Hermogenianusnál találjuk ezen megállapítást, akinek sorait Accursius szintén glosszálja) szokásjogilag szabályozott politikai jelensége áll, amelynek a kor szintjén meghaladhatatlan velejárója a szóban forgó intézmény.³⁵ A háborúban legyőzött *ellenség* rabszolgaságba vetése olyan *ius gentiumon* alapuló intézmény, amelyet a kor szabta politikai realitás szült és tartott fenn, természetjog-ellenes, mert azt sértő mivoltában, de mégis mint kisebb rosszat a halál – reális – alternatívájával szemben.

A kánonjogászok, amennyire az lehetséges volt, érvényesítették az isteni jog előírásait, valamint az etikai kívánalmakat, és ezzel, közreműködésükkel,

³⁴ Piero Bellini: *Saeculum Christianum: Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*. Torino, Giappichelli, 1995. 78.

³⁵ A vonatkozó accursiusi passzusokat lásd alább.

humanizálódott – mert az evangéliumi követelményekhez közeledett – az emberi jog, de egynéhány intézmény esetében ez, úgy tűnik, nem volt lehetséges, és így politikailag nem is volt kívánatos. A gondolkodók és jogászok által sokat vitatott magántulajdon vonatkozásában azonban azt is tekintenünk kell, hogy a javak közös birtoklása nem a jelen földi ember természetének velejárója, így nem is ezen emberi természetből fakadó normaként határozható meg a javak közössége, hanem a romlatlan ember közösségi természetéből fakadó előírás-ként. A már hivatkozott Gratianus tehát azt vallja, hogy a javak közös birtoklása természetjogi előírás, parancs, másutt mégis úgy érvel, hogy a magántulajdon is megengedett.³⁶ Egyes glosszátorok, így közöttük Accursius is amellet foglalnak állást, hogy a természeti törvény a tulajdon intézményét szentesítő *ius gentium* részét képezi. A népek joga, illetve a civiljog a természetjogra úgy épülhet rá, hogy adott esetben korlátozzák annak elsődleges, de nem abszolút normáit: vagyis mindenki természetjog szerint rabszolga, hacsak a népek joga (*közérdekből*) vagy a civiljog azt meg nem akadályozza: ha tehát azok szerint nem rabszolga, írja Accursius (lásd lent). A korábban előadottakból látható tehát, hogy a tulajdon a szokáson alapuló intézmény, amely nem ellentétes a természeti törvénnyel. Az isteni jog előírásai is ezen földi emberi természet alapján fennálló társadalmi rend védelmét írják elő, amely így egyben Isten által védelmezetten természeti rend, normái pedig a természetjog előírásai.³⁷

³⁶ Mindennek behatódóbb, pontosabb jogi terminológiákkal és elméleti distinkciókkal (*dominium, possessio*) való elemzéséhez lásd Tuck (2010): i. m. 18.

³⁷ Accursius *Glossa Ordinaria*-jából idézünk néhány passzust a fentiek alátámasztására, de talán még inkább árnyaltabb bemutatására: Hermogenianus *Libro primo iuris epitomarum* D.1.1.5. passzusához fűzött glosszájában (ami szerint „A népek joga bevezette a háborúkat, megkülönböztette a nemzeteket, megalapította a királyságokat, *elkülönítette a tulajdont* stb...”) Accursius ez utóbbi vonatkozásában úgy érvel, hogy „bár az már a természetjog szerint különült el, merthogy az isteni jog szerint valami lehet tulajdonban. Mert megparancsoltatik, hogy ne lopj, hogy felebarátod tulajdonát ne kívánd, továbbá hogy ne tartsd vissza a munkás bérét másnapig, és hogy ne jelenj meg Istened előtt üres kézzel. S ha azt mondjuk, hogy a természetjog szerint minden közös, azt úgy magyarázd, hogy *legyen* közösség. [Kiemelés: F. J.] És azt is válaszolom, hogy midőn ezeket az isteni parancsolatokat Mózes megkapta az Úrtól, létezett a népek joga, S e szerint a jog szerint mondhatták az emberek, hogy valami a sajátjuk. Mert amint a népek közösségben kezdtek együtt élni, létrejött a népek joga.” Majd később azt a kiegészítést teszi, hogy „helyesebb, ha inkább azt állítod, hogy a civiljog különböztet a szerzősmódok között, melyek által megszerezhetjük a tulajdont”, de „maga a tulajdon mindig a népek joga szerint létezik”. Paulus *Libro quarto decimo ad Sabinum* D. 1.1.11. passzusához fűzött glosszájában, miszerint – így Paulus – „a »jog« szónak több jelentése van: elsőként, jognak nevezzük mindazt, ami mindig *méltányos és jó*; ez a természetjog”. Accursius azt írja, hogy „*méltányos és jó*: ha mindaz, ami a természetjoggal összefüggésben történik, mindig jó, miképpen lehet megmagyarázni a rabszolgaságot vagy a közérdekből bevezetett elbirtoklást? Hiszen ezek a természetjoggal ellentétben állnak, úgy tartjuk, hogy nem jó intézmények. Ha jó az, hogy valami [a természetjog szerint] létezik, akkor rossz, ha nem így létezik? Ezt válaszolom: a természetjog szerint jó, ha

A másik érvelési vonal az, amely a természetjogot alkalomadtán azonosítja a népek jogával, amelyet „a természet készítésére vezettek be”, amely így nemcsak részesedik a természetjogból, hanem valamiképpen azonos is azzal. Nos, a népek így bemutatott közös normarendszere nagymértékben leképezi az aktuális hatalmi és erőviszonyokat, amelyek a népek közérdekeként állíttatnak be. A leképezésen túl a *ius gentium* előírásai és szokásjogi normái egyszersmind a fennálló társadalmi viszonyok és intézmények normaként – mert előírászerűen – való fenntartását is szolgálják.

Az uralkodói akarat tartalmának kimunkálása mellett a római és a kánonjogászok arra is törekedtek, hogy további kidolgozását végezzék el azon eszméknek, amelyek a *hatalom korlátait* és normatív kontextusát vonják meg, jelölik ki. Leginkább Brian Tierney nevéhez köthetőek azon kutatási eredmények,³⁸ amelyek kimutatták, hogy a 12–13. századi kánonjogászok voltak azok, akik a *természetjog szubjektív értelmű* jelentését kidolgozták, akik tehát azokat mint individuális jogosultságokat fogalmazták meg függetlenül az objektív természeti törvénytől. Cáfolni igyekezett tehát azon tudományos közmeggyőződést, hogy az említett szubjektív jogok csak később jelentek meg, vagyis William Ockham (1285–1347) vagy Jean Gerson (1363–1429) műveiben. Bár később többen is cáfolni próbálták Brian Tierney tézisé, mégis a politikai gondolkodás

mindenki szabad, és a dolog urától nem veszik el a dolgát, valamilyen külső ok alapján. Ahogyan mondani szoktuk, jó dolog nem elveszteni a »sapkánkat« [azaz szabadságunkat: F. J.]. Ámha a fenti példákat a józan ész alapján szemléled: jobb rabszolgaként élni, mint egyáltalán nem élni. A fentiek szerint az ellenség minden foglyának el kellene pusztulnia; de jobb a köznek, ha ezek rabszolgaként tovább élnek, mint ha szabadként meghalnak. Továbbá, ha személyre is veszed a bajokat, amelyek akkor állnának be, ha nem lenne elbirtoklás, mégis azt mondjuk, hogy jobb azokat eltűnni, másképpen ugyanis nem lehetne bizonyítani a tulajdon fennállását és a pereknek sosem lenne vége. Mert jó dolog nem elveszteni a »sapkádat«, de jobb elveszteni önmagad szabadságát is, mint a rablók kezétől meghalni.” Később azt a passzust kommentálva, miszerint a „szabadság természetes lehetőség arra, hogy mindenki azt cselekedhesse, amit akar, hacsak ezt a jogos önhatalom vagy a törvény meg nem gátolja” (Florentinus *Libro nono institutionum*. D. 1.5.4. Pr.), azt írja, hogy „a szabadság képesség, természetjog adta lehetőség, és mindenki teheti, amit akar, ha a népek joga (közérdekből) vagy a civiljog meg nem akadályozza”. Látható tehát, hogy a közérdek az, amely a szabadságot korlátozhatja a népek joga által, de a civiljog is normáival korlátozólág ráépülhet előírásaival és intézményeivel a természetjog adta eredeti szabadságra. Ezért is fogalmaz úgy Accursius, hogy „mindenki szabad, hacsak a népek joga vagy a civiljog szerint nem rabszolga”. Accursius: *Glossa Ordinaria. Digestum Vetus, seu Pandectarum Iuris Civilis*. Tomus Primus. Ex Pandectis Florentinis, quae olim Pisanae dicebantur, quoad eius fieri potuit, repraesentatus: Commentariis Accursii et multorum insuper aliorum tam veterum quam neotericorum Iureconsultorum scholiis atque observationibus illustratus. Lugduni, Apud Hugonem a Porta, 1677. 58., 61., 88. és 116. Ford. Péter Orsolya. In Takács Péter – Bányai Ferenc (szerk.): *Természetjogi szöveggyűjtemény. Alapvetés*. (kéziratban) 25–28.

³⁸ Vö. Brian Tierney: Origins of natural rights language: Texts and contexts, 1150–1250. *History of Political Thought*, 10. (1989), 4. 615–646.

új útjait jelölték ki eredményei, rámutatván arra, hogy a kánonjogászok jelentősen járultak hozzá a politikai gondolkodás fejlődéséhez az említett vonatkozásban is, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy még a glosszátoroknál is általában véve nagyobb hatást gyakoroltak a politikai gondolkodás terén.³⁹ Mindazonáltal hangsúlyozandó, hogy a természeti törvényt alapvetően objektív értelmében használták az egész középkorban,⁴⁰ bár a szubjektív használatú értelem nagymértékben hozzájárult a politikaelmélet további, immáron modern eszmei fejlődéséhez.⁴¹

³⁹ Vö. Joseph Canning: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Ford. Nemerkenyi Előd. Budapest, Osiris, 2002. 170., 173–174.

⁴⁰ Lásd Piero Bellininek a természetjog szubjektív értelmére vonatkozó megjelölt forráshelyeit és az azokhoz fűzött megjegyzéseket. Bellini (1993): i. m. 167. 8. jegyzet.

⁴¹ Vö. Tattay Szilárd: A nominalista „forradalom”. Természetjog és természetes jogok William Ockham jogfilozófiájában. In Frivaldszky János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei a kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest, Szent István Társulat, 2016b. 138–139; Tattay Szilárd: A második skolasztika jogfilozófiai szintézise. Francisco Suárez törvény- és jogfelfogása. In Frivaldszky János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei a kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest, Szent István Társulat, 2016a. 172–183; Szilárd Tattay: Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories? *Cauriensia*, 12. (2017), 191–211.

Felhasznált irodalom

- Bellini, Piero: *Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica*. Firenze, Le Monnier Università, 1993.
- Bellini, Piero: *Saeculum Christianum: Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini*. Torino, Giappichelli, 1995.
- Bibó István: Az európai társadalomfejlődés értelme. In Bibó István: *Válogatott tanulmányok III*. Budapest, Magvető, 1986.
- Canning, Joseph: *A középkori politikai gondolkodás története 300–1450*. Ford. Nemerikényi Előd. Budapest, Osiris, 2002.
- Finnis, John: *Aquinas – Moral, political, and legal theory*. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Horváth Sándor: *Örök eszmék és eszmei magvak Szent Tamásnál*. Budapest, Szent István Társulat, 1944.
- Maritain, Jacques: *Az igazi humanizmus*. Ford. Turgonyi Zoltán. Budapest, Szent István Társulat, 1996.
- Melloni, Alberto: *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*. Genova, Marietti, 1990.
- Micolo, Frank: *Diritto naturale, diritto delle genti, diritto civile*. Torino, Giappichelli, 1995.
- Schambeck, Herbert: *Der Begriff der „Natur der Sache“*. Wien, Springer, 1964. Online: <https://doi.org/10.1007/978-3-7091-3439-9>
- Schochet, Gordon J.: *Patriarchalism in political thought. The authoritarian family and political speculation and attitudes especially in seventeenth-century England*. Oxford, Blackwell, 1975.
- Schütz Antal (szerk.): *Aquinói Szent Tamás szemelvényekben*. Budapest, Szent István Társulat, 1943.
- Szántó Konrád: *A katolikus egyház története I*. Budapest, Ecclesia, 1983.
- Tattay Szilárd: Lehetséges-e a személy jogait a tulajdon fogalmára alapozni? A „dominium”, a „tulajdon” és az „önmagunk feletti tulajdon” fogalmainak történeti elemzése. In Pogácsás Anett (szerk.): *Quaerendo et Creando. Ünnepi kötet Tattay Levente 70. születésnapja alkalmából*. Budapest, Szent István Társulat, 2014. 623–643.
- Tattay Szilárd: *Ész, akarat, szabadság. Természetjog és természetes jogok a későskolasztikus gondolkodásban*. Budapest, Gondolat, 2015.
- Tattay Szilárd: A második skolasztika jogfilozófiai szintézise. Francisco Suárez törvény- és jogfelfogása. In Frivaldszky János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei a kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest, Szent István Társulat, 2016a. 172–183.
- Tattay Szilárd: A nominalista „forradalom”. Természetjog és természetes jogok William Ockham jogfilozófiájában. In Frivaldszky János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei a kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest, Szent István Társulat, 2016b. 130–141.
- Tattay, Szilárd: Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories? *Cauriensia*, 12. (2017), 191–211. Online: <https://ixtheo.de/Record/1576933024>
- Tierney, Brian: Origins of natural rights language: Texts and contexts, 1150–1250. *History of Political Thought*, 10. (1989), 4. 615–646. Online: <https://philarchive.org/rec/TIEOON>
- Tuck, Richard: *Natural rights theories. Their origin and development*. Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Tussay Ákos: A patriarcha családja? A család lényege Sir Robert Filmer patriarchális eszmerendszerében. *Iustum Aequum Salutare*, 11. (2015), 1. 167–178. Online: <https://bit.ly/3vLCmL8>
- Wiegand, Rudolf (szerk.): *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*. München, Max Hueber, 1967.