

A középkori jogászok méltányosságról, igazságosságról és jogról alkotott felfogása¹

Medieval Jurists' Conceptions of Equity, Justice and Law

The medieval jurists believed that equity was inherent in the nature of things, as an immanent order and harmony which the emperor, or the judge or jurist, had to transform by his will, by the act of justice, into a legal norm, a prescription. Thus, by will, justice becomes a prescribed rule. Just as equity is the source and source of justice, the latter plays the same role with regard to the individual legal norms. Although jurisprudence has been confined to the texts, the numerous references to equity found in them have left sufficient space to adapt the corpus of law, which is regarded as unconditional authority, to new circumstances. As far as the practical legal justification of servitude and private property was concerned, the natural law norms of freedom for all men and the common possession of goods continued to be valid, but only as guidelines rather than as binding legal norms of the natural law.

Keywords: natural law, equity, nature, justice, interpretation, servitude, private property

1. Aequitas a középkori jogászoknál

A jog most elemzés alá vonandó alapvető forrásainak fogalmi megragadása tekintetében a iustinianusi recipiált római jog nem nyújtott megfelelő segítséget a középkori jogászoknak, mivel nem adta meg az *aequitas* konceptuális definícióját,² ami azonban természetesen nem is meglepő, tekintve a római jogi gondolkodás természetét. Az a néhány utalás és kitétel, amely ezt érintette, vagy nagy általánosságban ajánlotta csak az *aequitast*, amikor a jogi forma az ügylet természetét hamisította volna meg, vagy pedig csupán az *aequitas* elsőbbségét szögezte le a *ius strictummal* szemben. A mindenekelőtt exegéta középkori jogász számára az ilyen bizonytalan tartalmú szövegek nem sok segítséggel voltak, miközben a mindennapi élet valósága az *aequitas* alkalmazását tette szükségessé. Ily módon az *aequitasról* való gondolkodáskor vissza kellett nyúlnia „a jog” eredetéhez, annak legalapvetőbb forrásaihoz, mégpedig egyszerű jogfilozófiai meglátások révén. Ekkor azonban már a méltányosságnak nem csupán a iustinianusi normaszövegekben meglevő tartalma, hanem a mögöttes középkori teológiai-filozófiai alap gondolatai is áthatották a jogászok gondolkodásmódját, még ha nem is cizellált módon (amire jogászként nem is volt szükségük), mindazonáltal a szemléletüket meghatározóan.

* ORCID ID: 0000-0002-4418-1478.

1 A tanulmány rövidített változata a „Párhuzamok jogi kultúránk zsidó-keresztény és római jogi gyökerei között III.” című konferencián 2024. június 3-án hangzott el.

2 A jog, a méltányosság és az igazságosság római jogi értelmezésének alakulásáról lásd: FRIVALDSZKY, A római jogi örökség: a jog mint a „jó és a méltányos művészete” 38–48.

A bolognai iskola vezetője, *Irnerius*, a *iust* mint „*ars boni et aequi*”-t kommentálva a következőképpen definiálja az igazságossághoz viszonyítva az *aequitas*: „*bonum et aequum vocat hic iustitiam, differit autem aequitas a iustitia; aequitas enim in ipsis rebus percipitur, quae, cum descendit ex voluntate, forma accepta fit iusticia*”.³ *Irnerius* gyakorlatilag azt mondja, hogy az igazságosság az *aequitas* megvalósítása.⁴ Arra a kérdésre e tanulmányunkban még vissza fogunk térni, hogy miképpen származik az előbbi az utóbbiból. Most elég legyen csak annyit megállapítani, hogy a dolgok természetében rejlő méltányosság még az *aequitas rudis*, vagyis a méltányosság egyes kapcsolatokban és ügyletekben való megjelenésének módja. Az emberi értelem és akarat ezt feltárja és a jogi norma alakját adja neki, így válik *aequitas constituta*-vá,⁵ ekképpen öltvén jogi normák formájába az igazságosságot. Minderről sűrítve a „*Fragmentum Pragense*” („*Prágai Töredék*”) szövegében így olvashatunk: „*iusticie fons et origo est equitas*”.⁶

Az *aequitas* tartalmi fejlődése jelentős utat tett meg klasszikus római jogi fogalmától, de a iustinianusztól is. Az előbbiben – nagyon leegyszerűsítve – az *aequitas* konkrét esetek kiegyenlített, harmonikus, tipikus igazságossági ideál formához való igazítását jelentette, amely már javarészt benne foglaltatik az ilyen szemléletben kialakított pozitív jogrendben, míg az utóbbiban az *aequitas* – keresztény és görög befolyásra – inkább heteronóm és eszmei jelentőségű, hiszen a pozitív jogrenden kívül áll, és a változatlan és tökéletes természetjogban gyökerezik.⁷

3 Gl. iustitia D. I, I, l. Iuri operam (I). BESTA, L'opera d'Irnerio II. 1.

4 CALASSO, Medio Evo del diritto 477.

5 FRIVALDSZKY, A római jogi örökség: a jog mint a „jó és a méltányos művészete” 44–46.

6 Fr. Prag. II. (Dig. I, 3: L.15, 33.) IV. 2. 3. Lásd: FITTING, Juristische Schriften des früheren Mittelalters 216.

7 A klasszikus római jog *aequitas*a nem foglalta magába azokat a tartalmakat, amelyeket *Arisztotelész* tulajdonított a méltányosságnak, s ezért a *benignitast*, a *caritast*, a *clementiá*t és a *humanitast* a jogon kívüli értékvilágba helyezték. Más felfogás érvényesült a posztklasszikus és különösen a iustinianusi korban, amikor az előbb említett jogon kívüli értéktartalmak belekerültek a hatályos (tárgyi) joganyagba. Lásd: BIONDI, Il diritto romano classico II. 28–43. *Antonio Guarino* károsnak találta az említett értékek és a *pietas* ilyenfajta konkrét érvényesítését, ami a bonyolult jogi kérdések leegyszerűsítő kezelését jelenti olyan – önmagukban nagyon is dicséretes – vallási töltetű kategóriák által, amelyek ha közvetlenül behatolnak a jogba, elkerülhetetlenül romboló hatást fejtenek ki, mivel fellazítják a jogot, hiszen az „*egyedi eset igazságossága*” címén szinte mindent legitimálnak. GUARINO, Equità. Diritto Romano 624. Mások azonban egészen más véleményen vannak, így például lásd: BROGGINI, Aspetti storici e comparativistici 26. Míg tehát a szűkebben és jogásziasabban értelmezett *aequitas* a klasszikus római jogi hagyományban a pozitív jog (*ius*) szerves részét képezte, addig a – keresztényi elvekkel átitatott – iustinianusi szövegekben a *iuris rigor*tal, a *subtilitas*-szal, a *scrupolositas*-szal, az *asperitas*-szal és *civilis ratio*val szemben álló *aequitas* értelme jelentősen megváltozott. Itt már az emberi igazságosság elvként megfogalmazott ideálját tartalmazta, amely így jogi s nem jogi elemeket is magába olvasztott. Lásd: CALASSO, Medio Evo del diritto 332. Az ideális tartalom arra utal, hogy az *aequitas* a *ius* felett áll és ez utóbbinak az előbbire kell irányulnia. Ilyen értelemben a *ius* és az *aequitas* esetleges szembenállása nem a pozitív jogrendszeren belül történő szembekerülést jelentett, mivel egy norma nem a pozitív jogrendszeren belül értelmezve lehetett *iniqua*, hanem az ideális világhoz képest. Ez az ideális világ a iustinianusi jogban a természetjog fogalmában nyert kifejezést, melynek egyszerre vannak immár görög és keresztény gyökerei, s biztos állítható, hogy a iustinianusi természetjog élő anyaga az *aequitas naturalis*. Most már azonban a természetjog – a klasszikus római jogtól, pontosabban a gaisi elméleti alapállástól eltérően (lásd: ERDÖDY, *Ius naturale, id est Gentium?* 9.) – nem esik egybe a *ius gentium*mal, hanem olyanként mutatkozik meg, mint ami mind a *ius gentium*mot, mind a *ius civile*t meghaladja a jog „*quod semper aequum ac bonum est*” elve alapján. „*Ius pluribus modis dicitur: uno modo, cum id quod semper aequum ac bonum est ius dicitur, ut est ius naturale*.” D. 1, 1, 11. <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest1.shtml> (2025. 03. 25.). Az így felfogott jog változtathatatlan, mivelhogy az isteni gondviselésen nyugszik. „*Sed naturalia quidem*

Ebben a középkori világban a jog éppen ezért elsősorban nem konstruált valóság, nem a törvényhozó akarata, hanem talált, feltárt valóság.⁸ Ebből kifolyólag lehetett és lett az *interpretatio* a jogélet központi kategóriája: „*Interpretatio a fejedelem normaalkotó tevékenysége, valamint a közösség a szokáson keresztül, mint ahogy az a bíró igazságszolgáltatása, de a magister teoretikus alkotása is.*”⁹

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Irnerius (†1140) két követőjének – Martinus Gosia-nak (†1166) és Bulgarusnak (†1167) – ellentétes szemléleti irányait mintegy reprodukálva, míg Paolo Grossi a „tényleges érvényesülés” szerepét hangsúlyozva inkább a jogtudományban (*interpretes*) látja az *aequitas* jogga alakításának legfőbb fórumát, addig Francesco Calasso az „érvényességke-letkeztetés” oldalt kiemelve ugyanezt inkább a fejedelem (imperátor) jogalkotó tevékenységében lokalizálja.¹⁰ Ez az ellentmondás – amelyet a két neves kortárs olasz jogi eszmetörténész, illetve jogtörténész saját álláspontjukként egymással ellentétes módon mintegy maguk is rekonstruál-nak – távoli gyökereiben visszanyúlik a constantinusi konstitúciók közötti ellentmondásra, ami a glosszátorok számára is a kiindulópont volt a méltányosság értelmezéséhez.

iura, quae apud omnes gentes peraeque servantur, divina quadam providentia constituta, semper firma atque immutabilia permanent (...)” Inst. I, II, <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/institutes1.shtml> (2025. 03. 25.). A természetjog nem más tehát, mint az *aequitas*, mint Isten igazságosságának legtisztább és legközvetlenebb „testet öltött” valósága. Lásd: CALASSO, Medio Evo del diritto. Le fonti I. 333. A természetjog, illetve az *aequitas* ilyen összekapcsolására terminológiai bizonyítékaink is vannak, hiszen többször is előfordul a forrásokban az *aequitas naturalis* kifejezés (szinonimái még: *aequum natura*, *aequum iure naturae*), amelyeket úgy kell értenünk, hogy olyan méltányosság, ami benne rejlik a dolgok természetében, s ami nyilvánvaló belső normativitást, előírást tartalmaz. Az *aequitas* a megváltozott eszmei – és lassanként: társadalmi – környezetben új tartalmakkal gazdagodott, olyanokkal mint a *humanitas*, a *benignitas* vagy a *pietas*, amelyek már nagyon messze estek az *aequitas* egyenlőségként vagy hajlékonyságként való felfogásától. Az egyenlőségként való felfogás – amelyet az *aequitas-aequalitas* egyenlet is pregnánsan kifejez – azonban a császári korban valódi előremutató tartalmi elemet is hordozott az igazságtalan privilégiumok által telített társadalmi közegeben. Lásd: BROGGINI, Aspetti storici e comparativistici 27.

- 8 A középkori jogásznak jogásként kellett az emberi kapcsolatokban fellelhető *aequitast praeceptum*okká (szabályokká) formálnia. Ahogy az aranymosónak kell a homokból kitermelnie a nemesfémeket, úgy kell a jogásznak az emberi kapcsolatok sokaságából az implicite bennük levő méltányossági elveket kiemelnie és jogi normává formálnia. Ez a folyamat maga az igazságosság, s egyes jogtörténészek szerint ez a jogalkotó feladata volt. Bizonyos forrásokban azt olvassuk, hogy az igazságosság a méltányosság aktualizálása. Az *aequitast* olyan közvetítőnek képzelhetjük el, amely a dolgok természetének világát köti össze a jogi formák világával, vagyis a dolgok természetének és az emberi jogi konstrukciók világának egységét adja. Az *aequitas* már benne van a dolgokban, s egyben ezek természetében rejlő immanens jog is, csak arra vár, hogy azokból kibontsák, s interpretálják. Ezt hirdették a glosszátorok, de a kommentátorok is. A dolgok természete az objektív valóságot jelentette, amelyek magukon hordozzák a teremtet Isten lenyomatát. Isten, mint a legfőbb törvényhozó, a természetjogot ültette az emberek szívébe, melyet a természet áraszt magából. A középkorban Isten volt minden emberi és társadalmi valóság vonatkoztatási pontja, és a természetet is végső soron Istenhez kapcsolták, így érthető, ha a leginkább morális tartalmú jogi intézményt, a méltányosságot a „Prágai töredék” ismeretlen glosszátora Istennel azonosítja: „*nichil enim aliud est equitas quam Deus*”. Fr. Prag. II. (Dig. I, 3: L. 15, 33.) IV. 2. 6. Lásd: FITTING, Juristische Schriften des früheren Mittelalters 216. A filozófiai és a teológiai alapok elemzésére később még lesz módunk visszatérni.
- 9 GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 163. Korábban pedig így fogalmaz: „(...) ebben a középkori világban, ahol Isten a jog igazi és egyetlen teremtetője, az egyetlen igaz jogalkotó a Kinyilatkoztatás és a természet révén, vagyis az isteni pozitív jog és a természetjog által, ebben a világban, ahol a jogot valami ontikus, tartós, a mindennapiság, annak viharai és az abban lévő akarati dimenzió túl levő dolognak érezték, tehát ebben a középkori világban mindent lényegileg az *interpretatio* szemszögéből néztek.”
- 10 CALASSO, Medio Evo del diritto. Le fonti I. 181.

Constantinus 314-ben keletkezett *Placuit* kezdetű konstitúciója¹¹ azt nyilvánította ki, hogy az *aequitas ratio*ja minden esetben meg kell hogy előzze a szigorú jogot, míg a két évvel később keletkezett *Inter aequitatem* kezdetű konstitúciójában¹² kihirdette, hogy a császáron kívül senki sem értelmezheti a méltányosság és jog közötti határvonalat. Mindkét törvényi előírást más jogi szövegek is alátámasztották, így ez utóbbival van összhangban *Iustinianus* azon jól ismert császári rendelkezése, hogy csak a szuverén értelmezheti a törvényeket.

Mint említettük, a középkorban az egész jogrend nem volt más tehát, mint *interpretatio*. Azonban, mivel a fejedelem a gyakorlatban meglehetősen távol tartotta magát a jogalkotástól, a szokás pedig már nem biztosította a jogrend megfelelő mértékű fejlesztését,¹³ az egyre komplexebbé váló társadalomban így mégis a *scientia iuris* lesz az interpretáció kitüntetett terepe, mivel az *par excellence interpretatio*. Ha a jogi elbírálás, minősítés bizonytalanságot mutatna, mert új gazdasági életviszonyra kell normát találni, a császárhoz kell fordulni, ha ő a bíróság helyszínén van, egyébként a *de similibus ad similia* elve nyújt segítséget és eligazítást. Ha viszont egy törvény

-
- 11 „*Placuit in omnibus rebus praecipuum esse iustitiae aequitatisque quam stricti iuris rationem*”. CJ.3.1.8: Imperatores Constantinus, licin. <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/codex3.shtml> (2025. 03. 25.). Mindezt *Paulus* nyomán jelenti ki, aki szerint: „*in omnibus quidem, maxime tamen in iure aequitas spectanda est*”. D. 50, 17, 90.
- 12 „*Inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere*”. C. 1, 14, 1. *Aquinói Szent Tamás* is hivatkozik e szöveghelyre, amikor a méltányosságot (*epieikeia*) tárgyalja, mégpedig a tárgyalásának az elején, az ellenvetések számbavételekor: „*Praeterea, ad epieikeiam videtur pertinere ut attendat ad intentionem legislatoris, ut philosophus dicit, in V Ethic. Sed interpretari intentionem legislatoris ad solum principem pertinet, unde imperator dicit, in codice, de legibus et Constitut. Princip., inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere. Ergo actus epieikeiae est illicitus. Non ergo epieikeia est virtus.*” *AQUINÓI, Summa Theologiae II–II. q. 120. a. 1. obj. 3.,* <https://aquinas.cc/la/en/-ST.II-II.Q120.A1.Obj2> (2025. 03. 25.).
- 13 *Calasso* az *aequitas* szerepét a *ius commune* kérdéskörén belül tárgyalja és fejti ki. Elemzését a polgári jog és a kánonjog együttes tárgyalásával kezdi, majd az isteni és emberi jog (*lex humana*) behatódó tanulmányozásával folytatja. Ezután megkeresi az egész jogrend etikai/jogi alapelveit, illetve feltárja a szokás jogforrási szerepét. Csak ezután tér rá az *aequitas* részletesebb tárgyalására, ami után az elemzés végén – az elemzések eredményeit felhasználva – visszatér a *ius commune* vizsgálatára, különös tekintettel a polgári jogra. Érdemes nekünk is végigkövetni ezen az úton, hiszen *Grossinál* szélesebb kontextusba ágyazva közelít az általunk most vizsgálandó kérdéshez. A *ius commune*, a kánonjog és a polgári jog, mint emberi jogok az isteni jog alá rendelődnék. A *lex humana* tipikusan a római jog, amelyet azonban az Egyház igyekezett – mint eredetileg nem keresztény, tehát pogány társadalomban született római jogot – a keresztény társadalom igényeire alakítani. A nem a szűk értelemben vett hitbéli kérdéseket érintő kánonjogi szabályok is ezt az igyekezetet fejezik ki. A *ius humanum* isteni jognak való alárendelése – a jogtörténész megállapítása szerint – történetileg a keresztény ideál behatolását eredményezte a pogány antikvitásból örökölt jogrendbe. Miután *Calasso* „vertikális irányban” rögzítette a *ius humanumot*, rátér társadalmi alapjainak kijelölésére. Ezt – mint *Grossi* is, bár nála kevésbé erőteljesen – a szokásban, a *mosban* határozza meg. Nagyon jelentősek azok a fejtegetései, amelyek a törvény és a szokás magasabb szinten történő meghaladását és egységesítést taglalják a *ratio* és *lex* és a *ratio* és *veritas* az egész középkoron átívelő elvei alapján. Arról van tehát szó, hogy mind a törvény, mind a szokás alárendelődik egy magasabb jogrendnek, de oly módon, hogy ez az előbbieket közös nevezőre is hozza. Meg kell hagyni, hogy *Grossinál* ez a dimenzió, mármint a *veritasra* való utalás – nézőpontjából fakadóan – meglehetősen elsikkad, minthogy vizsgálódását túlságosan a földközeli/társadalmi dimenzióra szűkíti le, így az *aequitast* is – az etikai „vertikális” dimenzió rovására – mintegy „társadalmiasítja”. *Calasso* is lándzsát tör az írott és íratlan jog szokásból való eredeztetése mellett (*CALASSO, Medio Evo del diritto. Le fonti I. 474.*), azonban ennek elméleti konzekvenciáit nem viszi következetesen végig, ahogy azt *Grossi* teszi, mivel *Calasso* – egyfajta enyhe törvénypozitivitás jegyében – a legalitás és a fejedelmi jogalkotás elkötelezett híve.

értelmezése mutat bizonytalanságot, akkor arról kell megbizonyosodni, hogy azt szokásszerűen hogyan értelmezték, s ha ez nem vezet eredményre, akkor kell a császárhoz fordulni, ha helyben található. Az *in loco* találhatóság természetesen szinte teljességgel valószínűtlen, a hivatkozás azonban mégis jelentős, hiszen a glosszátorok a formális igazolás miatt szükségesnek tartották a császári kompetencia primátusának rögzítését, különös tekintettel, hogy az attribútumai között szerepelt a *philosophissimus* is.¹⁴ Ily módon a császár a tartalmi érvényesség forrása formálisan (azaz névlegesen), ám ő voltaképpen nem vesz részt a jogfejlesztésben. A bíróra és a jogászra hárul tehát a feladat, hogy a *de similibus ad similia* elve alapján jogot fejlesszen az értelmezés révén. Ezen elv alkalmazása alapjaként a *causa*, illetőleg – mint az interpretáció tárgya – a *ratio legis*, azaz a materiális fogalomként (is) értett *aequitas* áll, s ez alapján történik az analógiás eljárás: „*ubi eadem aequitas, ibi idem ius*”.¹⁵

Paolo Grossi megállapítja, hogy „*a lex az aequitas interpretatioja, a fejedelem az aequitas interpretálója, az interpretatio az 'iniqua' aequitasra való visszavezetése, a iurisdictio pedig az aequitas kinyilvánítása és megőrzése*”.¹⁶ Ám akkor mi is tulajdonképpen ez a mindenütt jelenlévő és mindent átható *aequitas*; mi a funkciója és a helyiértéke a középkori jogrendben?

E kérdés megválaszolásához – többek között – vizsgálnunk kell a törvényértelmezés mibenlétét is, amelyhez szorosan kötődik a méltányosság funkciója.

A középkori jogászok általában nagy hangsúlyt fektettek az imént említett azon szöveghelyre, miszerint a császáron kívül senki sem értelmezheti a méltányosság és jog közötti határvonalat, még annak árán is, hogy a bírót így maximálisan az írott joghoz (*ius scriptum*) kötötték az íratlan méltányosság (*aequitas non scripta*) érvényesülése rovására.¹⁷ Azt is hozzá kell tenni azonban, hogy *Constantinus* azon törekvése, hogy a társadalmi méltányossági igények egyedüli érvényesítője legyen, valószínűleg hamar meghaladásra került. A iustinianusi koncepció szerint nem csak a császár érvényesíti, hanem a bírónak is érvényre kell juttatnia a *ius aequumot* a *ius strictummal* szemben, amihez azonban értelmező pontosításokat kellene fűznünk. Az értelmezés és a méltányosság tehát alapvetően a szuverénhez kötött volt, s így a jog feletti diszpozíció is a szuverén kezében összpontosult, amelyet a iustinianusi kodifikáció tetőzött be azzal, hogy a törvényértelmezés a császár kizárólagos kompetenciája maradt. A kérdés úgy fogalmazódott meg évszázadokkal később, hogy mit jelent voltaképpen a jogi szövegekhez, a recipiált római kódexhez való ragaszkodás, amely a méltányosság elsőbbségét hirdeti a szigorú joggal szemben, egy olyan politikai és jogi környezetben, ahol a császár (vagy a fejedelem) nem töltötte be ugyanazon szerepet a törvény vonatkozásában, mint amilyent a római császár (*Iustinianus*) magának fenntartott. Márpedig a jog és a méltányosság közötti különbség értelmezése továbbra is az ő kompetenciája volt, miközben a jogtudomány szerepének növekedése elkerülhetetlenné vált.¹⁸

14 KANTOROWICZ, The King's two Bodies 455. (lásd a 13. jegyzetet is).

15 GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 166–169.

16 GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 175.

17 BROGGINI, Aspetti storici e comparativistici 26.

18 *Martinus* és *Bulgarus*, valamint követőiknek álláspontját a fentiek vonatkozásában a következőképpen összegzi Hessel E. Yntema: „*Bulgarus és követői szigorúbb álláspontja az volt, hogy azokban a rendelkezésekben, amelyek általában nyilvánítják ki a méltányosság elsőbbségét a szigorú joggal szemben, az aequitas az aequitas constituta vagy aequitas scripta értelmében értendő, s úgy tűnik, hogy ez a nézet vált általánosan elfogadottá. A másik oldalon Martinus, akit talán a liberális bizánci értelmezés-elméletek befolyásoltak, s mindazok, akik osztották álláspontját, úgy vélték, hogy a méltányosság és a jog közötti különbség értelmezésének a császár számára történő fenntartása csak azokra az esetekre vonatkozik, amelyekben teljes ellentét mutatkozik a méltányosság és a jog között, szemben az olyan esetekkel, amikor*

Végül is *Bulgarus* konzervatívabb értelmezése terjedt el szélesebb körben, mindazonáltal nem szabad ebből arra következtetnünk, hogy ez az interpretáció merev, pozitivistá technikáját eredményezte volna. Olyannyira, hogy *Grossi* azt is felveti, hogy egyáltalán szabad-e „legalitás”-nak nevezni *Bulgarus* értelmezés-, illetve jogfelfogását, és ő inkább a „legitimitás” szóhasználatot javasolta.¹⁹

Míg a *ius* kötelező tárgyi normaként fogható fel, melyet a világi jogalkotó fogalmaz meg, addig az *aequitas*, mivel a dolgok természetében található, nem az, sőt előfordulhat az is, hogy a jogi norma parancsa az *aequitas*-szal ellentétbe kerül. Ez utóbbi probléma kapcsán *Calasso* azt veti fel, hogy míg a *praeceptum*, mint pozitív jogi norma kikényszerítésre talál, addig az *aequitast*, mint a dolgokban rejlő normatív erőt könnyen megsérthetik. A kérdés úgy merül fel – ahogy azt *Cino da Pistoia* is megfogalmazta –, hogy mi a teendő, ha az írott jogi norma (*ius*) és az *aequitas* szembekerül egymással? Az előbbi a *ius* mint *rigor iuris*, az utóbbi lehetséges tartalmai pedig a görög és keresztényi értelmükben a *benignitas*, a *humanitas*, a *misericordia*, a *clementia* stb. Lehetséges-e a *ius* rovására az *aequitast* alkalmazni? *Calasso* itt a középkori jogászok azon gyakorlatára utal, hogy amennyiben a kettő szembekerült egymással, annyiban ezek feszültsége csak a jogalkotó fejedelem (császár) által, mint legfelső jogforrás által volt feloldható, hiszen a fejedelem minden egyéni érdek felett áll és így ő a *vox iustitiae*. *Calasso*, aki a legalitás korszakának nevezi ezen időszakot, úgy véli, hogy a jogászok leginkább attól az „önkényességtől féltek, ami akkor következhet be, ha az írott norma alapjai összedőlnek és elkezdődik egy igazságosság-ideál keresése, amit mindenki a maga módján értelmez”.²⁰

Összességében elmondható, hogy bár a jogtudomány a szövegekre korlátozódott, az azokban fellelhető számos hivatkozás a méltányosságra elegendő teret hagyott arra, hogy az új körülményekre igazítsák a feltétlen autoritásnak tekintett törvényi joganyagot.

Az *aequitas* alkalmazásának azonban volt egy további problémája is, amelyről még nem szoltunk. Ha az *aequitast* tágabb értelmében vesszük, akkor azt láthatjuk, hogy a társadalmi lelkiismeret megváltozása (és ebből fakadóan újabb etikai kritériumok támasztása), vagy egy jog számára releváns tény vagy emberi viszony újraértékelése e megváltozott közérzés miatt a *ius scriptum*-ban akadályt

a törvény által lefedett szituációkra a méltányosság szerint a törvényt nem kellene alkalmazni, vagy a törvény szűkebb körű annál, mint amit a méltányosság megkívánna. Az előbbi esetben az értelmezés fenn van tartva a császár számára, mivel az összeütközést csak a jog erejével bíró általános és szükségszerű értelmezés tudja feloldani. Az esetek utóbbi körében az értelmezés szükségszerű, de nem általános, ezért a bíró értelmezheti a jogot a méltányossággal összhangban. Véleményeltérés mutatkozik azonban a tekintetben, hogy Martinus valóban úgy gondolta-e, hogy a Placuit konstitúció egyaránt felhatalmazta a bírót az aequitas rudis, azaz a jogként még nem tételezett méltányosság, valamint az aequitas constituta alkalmazására is a szigorú joggal szemben.” YNTEMA, Méltányosság a kontinentális és az angolszász jogban 110. Egy kicsit cizelláltabban az értelmezés tipológiájáról elmondható, hogy az értelmezés alanyai, fajtái és módjai tekintetében a korban általánosan elfogadottan a következő formációk jelenhettek meg. 1. A fejedelem értelmezése általános és szükségszerű (*generalis et necessaria*), ami tehát általánossága folytán minden alattvalót írott módon normatívitásával szükségszerűen kötelez, 2. a szokás, ami bár általánosan és szükségszerűen értelmez, de nem írott módon, 3. a bíró, akinek értelmezése *necessaria*, de nem általános, míg végül 4. a jogtudós *interpretatio*ja csak *probabilis*, azaz csak valószínűség szintű tartalommal rendelkezik. Ez utóbbi, vagyis a valószínűség szerint igazságos és jogos dialektikus logikai módon történő (kontroverziás) megközelítése az egész klasszikus jogi gondolkodásra jellemző, így a középkorira és azon belül a skolasztikusra is. Lásd: FRIVALDSZKY, A glosszátorok és a kommentátorok jogászai érvelése 62–96. Hozzá kell tennünk, hogy *Grossi* meglátása szerint a fejedelem és a szokás értelmezése minőségileg ekvivalens egymással, minthogy teljességgel külsődleges körülmény az írott mivolt az előbbi esetében. Lásd: GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 166.

19 GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 181.

20 CALASSO, Medio Evo del diritto. Le fonti I. 481.

látott. Ilyen esetben a iustinianusi rendelkezés, a *ratio aequitatis* elsőbbsége érvényesült a *ratio stricti iuris*-szal szemben. Előfordult azonban az is, hogy e megváltozott közérzéslet semmiféle módon nem talált a pozitív írott jogban megoldást az esetre. A *vox iustitiae*, vagyis a császár nem élt jogalkotó hatalmával. Ez a joghézag tipikus esete, vagyis az írott pozitív jog hiánya. Nem az *aequitas rudis* (mint nem írott jog) és a *ius scriptum* szembenállásáról van szó, amelyet – Calasso és más jogtörténészek korabeli források nyomán tett megállapítása szerint – csak a jogalkotó oldhat fel, hanem az írott pozitív jog hiányáról, amelyet a társadalmi lelkiismeret kíván betölteni.²¹ Fogódzóul csak olyan elvek szerepeltek, mint az „*ubi aequitas evidens poscit, subveniendum est*”²² (ez a *Digestában regula iuris* rangban szerepelt), amely a konkrét esetre vonatkozóan nem sok segítséget jelentett, hiszen a megítélési kritériumokat nem adta meg. Ez utóbbiak kidolgozása – mármint az *aequitas* alkalmazási kritériumainak kimunkálása, mind a jogi, mind az emberi dimenziót illetően hallatlan nagy fogalomérzékenységről tanúbizonyságot téve²³ – a kánonjog által történt meg. A glossátorok, összességében elmondható, az *aequitas*ra mint a szöveg (*ius*) *interpretatio*jának eszközére tekintettek, de oly módon is, mint ami a *iust* meghaladja. Ez utóbbi funkciót, azaz a nem írott méltányosságot, azonban jó érzékkel a fejedelem, a jogalkotó kompetenciájára korlátozták, míg a jogász-igazságszolgáltatási értelmezési módszer alkalmazói a *ius strictum scriptum* és a *ius aequum scriptum* antinómiával operáltak.²⁴

21 Az *aequitas* mint hiteles lelki erő olyankor került előtérbe, amikor a civiljog egy konkrét törvényét kellett értelmezni, alkalmazni. Giovanni Caso így ír a görög gyökereitől már eloldott *aequitas* jelentőségéről: „(...) ahhoz, hogy megértsük mit is jelentett az *aequitas* a középkori jog fejlődésében, vissza kell térnünk azokba a drámai időkbe, amikor a barbárok inváziója alatt darabokra hullott a római jogrend és a mindenféle jogi rend hiányában a barbár berendezkedés kezdetleges formái működtek, amelyek nem érdemelhették meg a »törvény« nevet. Itt nyilvánult meg a maga mélységében egy olyan lelki hatalomnak moderátori tevékenysége, amely azt állította, hogy az Istentől kapott törvényeket közvetíti, ismétli meg, és ezért azt hirdette, hogy az ő hivatala az emberi cselekvés minden más normáját ezekhez mérni: ez a Római Egyház volt”. CASO, L'Europa e il diritto 23. A keresztény értékrend tehát behatolt a pogány társadalomba. Ez azonban egy sokkal összetettebb folyamat volt, amelyben – teológiai-tudati síkon történő ártértekelés révén – meg kellett hogy változzon a pogányokkal (barbárokkal) szembeni hagyományos averzió. Lásd hozzá: BELLINI, Saeculum christianum 3–55. Az *aequitas* is az átfogó keresztény értékrend társadalomalakító erejének kontextusában értelmezendő. Mivel a kereszténység a világmindenség rendjére és az azt fenntartó *ratio*ra vonatkozóan szilárd elképzeléssel bírt, így az *aequitas* is a – teológiai értelemben vett – „igaz”-hoz közvetlenül kötődött, legalábbis néhány nagy jelentőségű dokumentum tanúsága szerint. Az *aequitas* tehát nem csupán az írott törvények szigorának enyhítését jelentette, hanem a jogot az „igaz”-ra vonatkoztatta, s ilyen értelemben olvashatunk a forrásokban egyszerre *ius aequitatis*ről és néha *aequitatis censurát*ról is. A középkori joggal foglalkozó jogtörténészek azonban mind egyetértének abban, hogy a keresztény *aequitas* pozitív és konstruktív erő volt. Olyan elv volt, amely nemcsak a jogszolgáltatás teljes vertikumát hatotta át, hanem bizonyos tekintetben az országhatalmának módját is kijelölte, aminek bizonyosságára utalunk arra, hogy a beszédes „*regiminis aequitatem*” kifejezéssel találkozhatunk a „*Capitularia Regum Francorum*” anyagában. Általában véve azt mondhatjuk, hogy „az *aequitas* nem az volt, mint a modern jogtudományban, egyszerű korrigálása a törvény szigorának, hanem hiteles lelki erő, amely a kinyilatkoztatott igazságból táplálkozott és amely a jogot a voluntas Dei-vel egybeeső igazságosság ideáljára felé orientálta”. Lásd: CASO, L'Europa e il diritto 24. Az *aequitas iustitiae*val, *veritas*-szal és *ratio*val való összekapcsolásaira – az egyházi dokumentumokon túl – a világi törvényhozás dokumentumaiban is gyakorta találunk példát. A *iudicium aequitatis* például olyan eljárás volt, amely a király előtt zajlott a *Palatium*ban, végleges (jogerős) döntést hozott, s ami nemcsak a pozitív jogon (*leges*), hanem az igazságosság (*iustitia*) – ami viszont végső soron az isteni előírásokat jelentette – elvein is alapult. Az *aequitas* ily módon a *lex saeculi* és a *iustitia Dei* harmonizációját jelentette.

22 Dig. 4.1.7pr. Marcellus 3 Dig.

23 CALASSO, Medio Evo del diritto. Le fonti I. 482.

24 BROGGINI, Aspetti storici e comparativistici 29.

Az egész középkori társadalom nagy ideálja az egységbe való szerveződés volt. *Istent* tekintették e harmonikus rend végső vonatkoztatási pontjának, s ezen egységes és hierarchikus rend jogi konzekvenciáit vonta le és fogalmazta meg plasztikusan az *aequitas* fogalma.²⁵ Tág értelemben az egész fizikai léten túli világ (metafizika), a társadalom (társadalom-ontológia), valamint a fizikai világ (természet) az igazságosságban is leképeződik, s ez utóbbinak kulcskategóriája a méltányosság. Sőt, mindennek a veleje az *aequitas*, minthogy *Isten* átítatja vele és általa szervezi az egész kozmikus és társadalmi-történeti valóságot. *Paolo Grossi* ekképpen összegzi az *aequitas* lényegi természeti valóját, azaz a természeti rendben való elhelyezkedését és többszintű megjelenési formáját, s mindebből fakadóan annak a középkori jogi gondolkodásban betöltött alapvető funkcióját: „*Ebben a szemléletben (...) minden jótékonyan száll alá, átítatva magával a világegyetemet és a történelmi létet; minden az aequitas. Aequitas Isten (amit a legélelsoőbb jogászok a teológusok által hirdetett natura naturans dimenziójában ragadnak meg), aequitas a természet (a teológusok natura naturataja), aequitas az igazságosság és aequitas a jog, amikor valóban az, vagyis amikor rend.*”²⁶

A mögöttes eszmei kiindulópont főként *Johannes Scotus Eriugena* (810–877) neoplatonikus teológiája és filozófiája volt, amelyet a glosszátorok jól ismertek, s ezért az a természet-, a méltányosság-, az igazságosság-, s – mindennek következtében – a jogértelmezésükre is kihatott. Ezek elemzésére később fogunk kitérni.

Az *aequitas*, ami a kor- és a későközépkor közötti kontinuitás kifejeződése, elsősorban a tény-esetek lényegi harmóniája, ami egyenlő jogi eljárást kíván hasonló (lényegileg egyenlő) esetekben (az egyenlőség tartalmi és nem pedig modern formális individualisztikus és absztrakt értelmében). Azonban a „*Prágai Töredék*” szerint sokkal többről van szó: *Isten* maga a méltányosság. Ezt úgy kell érteni, hogy a természet magával *Istennel* azonosul azon klasszikus megfeleltetés szerint, amely az egész középkort meghatározta, s amit a jogászok gyakorta ismételték: *natura id est Deus*. Ezen teremtettség eset-tényeinek harmóniáját koncentrálja magába az *aequitas* teológiai-jogi fogalma.

A méltányosság tehát benne van a dolgok természetében, mint immanens elrendezettség és harmónia, amit a császárnak, illetőleg a bírónak vagy a jogtudósnak akarata révén, az igazságosság aktusa által jogi normává, előírásná kell alakítania. Így, az akarat révén válik a méltányosság előírt joggá (írott vagy íratlan szokás által áthagyományozódott formájában) – olvashatjuk a „*Prágai Töredék*” szövegében.²⁷ Az emberi akarat tehát a tények lényegbeli (az emberi viszonyok tartalmi, faktikus, társadalmilag-történetileg beágyazott és közösségi szemléleti értelemben vett) azonoságát, a dolgok természetében rejlő harmóniát hozza felszínre, azaz alakítja jogi normává, vagyis nem teremti önkényesen a jogi normát, mert csakis így minősül valóban igazságosnak aktusa.

Az *aequitas* a két világ, a tények (a dolgok természete) és a normák világa között terem egységet, amiként ezt magyarázzák a korábban már említett *aequitas rudis* és az *aequitas constituta* fogalmak is. *Isten* tehát, a legfőbb törvényhozó az (emberi) világot teremtvé törvényt adott neki, a természeti törvényt, aminek a kvintesszenciája a méltányosság. Ezért is hívják a glosszátorok a természetjogot (*ius naturale*) *ius aequissimumnak*.²⁸ Az *Irnerius* által tett fogalmi distinkció szerint megkülönböztetendő egyrészt az *aequitas constituta* – ez utóbbi egyébként valószínűleg

25 GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 176.

26 GROSSI, L'Ordine giuridico medievale 176. Az előbb előadottakkal *Calasso* is egyetért, bár kettőjük között az egész középkori jogrend megközelítési szemléletét tekintve szinte már paradigmatisuk eltérés van.

27 „*quetalis uoluntas redacta in preceptionem, siue scripta siue consuetudinaria, ius dicitur*”. Fr. Prag. II. (Dig. I, 3: L. 15, 33.) IV. 2. 7–9. Lásd: FITTING, Juristische Schriften des früheren Mittelalters 216.

28 CORTESE, La norma giuridica. I. 48.

Cicero ius civile definíciója²⁹ nyomán került meghatározásra –, másrészt az *aequitas rudis*, vagyis a méltányosság természet(jog)i valóságában, a dolgok természetében oldott, még szabályokba nem öntött formájában, amely fogalmak együttesen a méltányosság és a jogiség két oldalát mutatják: az érvényesség és a ténylegesség momentumait.

A kettő feszültségében konstituálódott valójában a jog. A két oldal, feszültségi pont megjelenési formájaként értékelhető mintegy *Martinus* és *Bulgarus*, valamint követőik egymással ellentétes álláspontja. Míg az előbbi, s annak tanítványai inkább az effektivitásra helyezték a hangsúlyt, addig az utóbbi, s annak követői az érvényességre. Az előbbieket tehát az *interpretes* körébe utalták a mindenféle méltányosság előírásokba való átfordítását, s ezáltal nagyon széles lehetőséget adtak arra, hogy a tágon értelmezett *aequitast* érvényesítsék a formális jog szigorával (*rigor iuris*) szemben, addig az utóbbiak szerint a fejedelemre hárul a feladat, hogy az *aequitas rudist* jogi normává alakítsa, s a jogászok és a bírák kezébe csak az *aequitas constitutata* helyezték, amit a strikt formális joggal szemben kellett előnyben részesíteniük.

Azonban hozzá kell tenni, hogy egy ilyen állásfoglalás – még ha győzedelmeskedett is a *Bulgarus*-féle felfogás – nem jelentheti a legalizmus vagy bármiféle szuverenitásmélet triumfálását. Mint már említettük, sokkal inkább a legalitás sajátos középkori felfogásáról van szó, amely tartalmi mozzanatai révén inkább legitimitásként aposztrofálható, minthogy a jog forrásainak széles spektrumán nyugszik, amit a jogtudomány már feldolgozott. Vagyis szó nincs a jog írott *lexre* való redukciójáról a szuverén kezében, vagy a jog kizárólagosan fejedelmi kézben való koncentrálásáról.

2. A méltányosság mint a fejedelem alattvalókhöz való viszonyának vezérelve

A kor kiemelkedő műveltségű személyiségének tekintett *John of Salisbury* (1115/1120 körül – 1180) „*Policraticus*” című művében a természeti törvény konkrét tartalmi előírásai hasonlóképpen fogalmazódnak meg, mint bármely középkori természetjogásznál, annak minden jellemzője tekintetében annak ellenére is, hogy a ‘természetjog’ vagy a ‘természeti törvény’ terminusokat nem használja. E tanulmányunk szempontjából számunkra különösen értékes, hogy ezt minimális, formális és egyetemes alakjában, az ún. arany szabály formájában definiálja, amire viszont az igazságosság, a méltányosság és a szeretet szintén egyetemes igazságként (szükségességgként) és törvényként jelentkező követelményei épülnek, konkretizálva a fejedelmi kormányzás politikailag és morálisan egyaránt szükséges módusait. Felfogása a természeti törvény klasszikus középkori megfogalmazását követi, tehát mint minden népre érvényes örök törvény-parancsot, ami a kegyelem (azaz a méltányosság, a „*kegyesség*”) jegyében mindenkit köt.³⁰

Majd vehemensen állítja, hogy ez a törvény köti a királyokat, vagyis az emberi viszonyulás kölcsönösségének univerzális szabálya a királyokra is vonatkozik: „*Hadd jöjjenek a hatalmasok fehérre mosdatói, suttogják, vagy ha ez kevés, kürtöljék ki nyilvánosan, hogy a fejedelem nincs alávetve a törvénynek, és ami neki tetszik, az a törvény erejével bír, nemcsak a méltányosság elvén alapuló*

29 „*Ius civile est aequitas constituta eis qui eiusdem civitatis sunt ad res suas obtinendas; eius autem aequitatis utilis cognitio est; utilis ergo est iuris civilis scientia.*” CICERO, *Topica* II, 9.

30 „*Vannak ugyanis olyan parancsolatok, amelyek szükségszerűsége örökkévaló, minden népnél törvény erejével bírnak, és amelyeket semmiképp sem lehet büntetlenül megszegni. A törvény előtt, a törvény alatt, a kegyelem jegyében mindenkit egy törvény köt: amit nem akarsz, hogy veled tegyenek, azt ne tedd mással; és amit akarsz, hogy veled tegyenek, azt tedd mással.*” SALISBURY, *Policraticus* 78.

jogalkotásban, hanem mindenben. A királyt, akit a törvény kötelekeitől feloldoznak, ha akarják és merészelik, kivonhatják a törvény alól; én azonban nem csupán az ő ellenállásuk, de a világ rosszszallása ellenében is állítom, hogy ez a törvény köti a királyokat.” Később még hozzáteszi: „nem a törvénykezést vitatom el a hatalmasoktól, csak úgy vélem, hogy az örökös parancs és tiltás alá eső dolgok nem függhetnek tetszésüktől.”³¹ Ezután előadja, hogy csupán a „változtatható törvények” esetében van módjuk a szabad jogalkotásra, de ott is csak úgy, hogy a „tisztesség és haszon kiegyenlítésével a törvény szellemét épségben megőrzik”.³²

Voltaképpen tehát, amikor a fejedelem képében a *Policraticus*-ban az *imago aequitatis* elénk vetül, a fejedelem politikai-jogi tevékenységében a korábban már említett *iurisdictio* mint a jog explikatív feltárása, mint így értett jog-mondás, nyilvánvalóvá tevés kerül meghatározásra.³³ Az előbbieket vonatkozásában válik érdekessé, hogy a törvényhozás, de sokkal inkább a kormányzás etikai-politikai korlátaira mutat rá, amelyek megfogalmazása szerint törvényi korlátok is egyben, amennyiben a szentírási törvény írja elő azok megtartását.³⁴ A fejedelem tehát bár bizonyos értelemben mentes az ember alkotta törvény kötelekeitől, de az isteni törvény, s ami ugyanaz, az isteni méltányosság szolgálja. A méltányosság a „dolgok összhangja – írja –, ami mindent észszerűen összemér, hasonló ügyekben hasonló jogokat kíván, pártatlan mindenkivel szemben, kinek-kinek azt adva, ami megilleti”.³⁵ A törvény, amin keresztül a fejedelem érintkezik az alattvalókkal, a méltányosság és az igazságosság akarát teszi közhírré, s nem pedig a fejedelem önnön akarát. A méltányosság tehát a jogiség igazi forrása, de az országhelyettesítés alapelve is egyben, ahol ez utóbbi etikai elvek által is jobban átitatott annak öszövétségi értelme szerint.

A Szentírás szerint – amelyre visszatérően hivatkozik a szerző – *Isten* szolgáltat igazságot, és bünteti az igazságtalan, méltánytalan és ’kegyetlen’ (nem kegyes) királyt. A politikai-kormányzati hatalom tehát nem állhat fenn az igazságos isteni ítélet alapján *Isten* törvényeivel szemben,³⁶ amelyek pedig a szentírási szövegekből ismerhetők meg mintegy kinyilatkoztatott „pozitív isteni jogként”: „*És bölcsen inti [a Szentírás] a fejedelmeket a kellő tartással, de szeretettel tártstott alázatra, mivel ezek nélkül a fejedelmi hatalom egyáltalán nem maradhatna fenn.*”³⁷ Ám a (tisztán) politikai logika is azt diktálja – derül ki a *Policraticus*-ból –, hogy az igazságosság, a szeretet és a méltányosság, illetőleg további más erények gyakorlása – a politika egyéb racionális követelményeinek figyelembevétele mellett – nélkülözhetetlenek nemcsak a helyes, hanem egyáltalán a tartós kormányzáshoz is. Miután *John of Salisbury* leszögezi, hogy „minden hatalom az Úr Istentől való”,³⁸ azért aki a hatalommal szembeszáll, az *Isten* rendelkezésével szegül szembe, és miután nem kevesebbet állít annál, hogy a fejedelem közhatalom és az „*isteni fenség egyfajta*

31 SALISBURY, *Policraticus* 79.

32 SALISBURY, *Policraticus* 79.

33 GROSSI, *L'Ordine giuridico medievale* 130.

34 Az ún. arany szabály volt e korban a Szentírás, s különösen az Újszövetség etikájának foglalatja, mégpedig egyetemes, azaz természetjogi értelmében. Vö.: GRATIANUS, *Concordantia discordantium canonum* 1, 1 (PL 187, col. 29): „*Ius naturale est quod in lege et Evangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur alii inferre quod sibi nolit fieri.*”

35 SALISBURY, *Policraticus* 55.

36 „A gögösöknek pedig *Isten* ellenáll, és kegyelmét az alázatosoknak juttatja. Előrelátóan könyörög tehát a király, hogy ne vessen neki gáncot a gögnek lába, mivel elbuknak abban azok, akik méltánytalanságot követnek el, elúztatnak, és talpra se tudnak állni.” SALISBURY, *Policraticus* 79.

37 SALISBURY, *Policraticus* 79.

38 SALISBURY, *Policraticus* 54.

földi képmása”,³⁹ rögvest rámutat e közhatalom korlátaira is, amelyek a helyes és rendeltetésszerű fejedelmi joggyakorlás kritériumaként fogalmazódnak meg, egy olyan felfogás alapján, melyben a keresztényi értelemben igazságos fejedelem „*Istentől kapja a hatalmat*”, „*a törvényeket őrzi, és a jog és az igazság szolgálója*.”⁴⁰

Ez a közhatalmi, mint a köz javára irányuló funkció azt jelenti, hogy a fejedelem mentes a törvényektől, de nem azért, mert megengedhetőek lennének számára a jogtalanságok, hanem mert a politikai hatalomgyakorlás szükségessé teszi az akaratvezérelte autonóm politikai cselekvést. A törvények alóli mentesség azonban csak olyan embert illet, aki fejedelemként „*igazságosság iránti szeretetében tiszteli a méltányosságot*”, aki tehát a „*köz javára munkálkodik*”, és a köz javát mindenben a saját akaratának elébe helyezi.

A közügyekben így voltaképpen nem a saját akaratáról van szó, amely önnön javát jelentené, mivel az említett ügyekben fejedelemként fogalmilag „*csupán azt akarhatja, amire a törvény vagy a méltányosság készteti, vagy a közösség érdeke indítja*”.⁴¹ Ezek azok az áthághatatlan korlátok, amelyek a fejedelmet a zsarnoktól megkülönböztetik, akit nem csak meg lehet ölni, hanem az igazságos és méltányos (!) dolog is.⁴² A közügyekben a fejedelem akaratát az ítélet erejével bír, és a „*lehető leghelyesebb, hogy az ilyen dolgokban az ő akaratát a törvény erejével bír*”,⁴³ ám ez fogalmilag csakis úgy lehetséges, ha az ő ítélete nem tér el a jogi értelemben vett méltányosság szellemétől,⁴⁴ azaz az igazságosságtól.

A fejedelem tehát, bár mentes az emberi törvény kötelekeitől, mégis a törvény és a méltányosság szolgálja; tulajdonképpen az önmagukban igazságos rendeleteiket is alá kell vetniük „*Isten igazságosságának, akinek igazságossága örökkévaló, és törvénye a méltányosság*”.⁴⁵ Mert „*minden törvény szigorú hiábavaló, hanem nem az isteni törvény képmását hordozza; és hasztalan a fejedelem rendelkezése, ha nem egyezik az egyház tanításával*”.⁴⁶ Az előzőekből kitűnt tehát, hogy a fejedelem, aki a „*közjó szolgálattevője*” és az igazságosság szolgálja, a vezető funkcióját – a fogalmi definícióból adódó ismérveken túl – a szeretet és a méltányosság szelleme, az isteni igazságosság törvényének való alávetettség tartja a helyes irányban, ami által a hatalmát így gyakorló személy fejedelemnek és nem zsarnoknak neveztetik.

Nem áll meg viszont szerzőnk a jogi kötelezettségek és meghatározások megfogalmazásánál (a méltányosság egyenlőségként tekintett analógiás használatú fogalmát is hozza), hanem a szeretet és a méltányosság etikaibbnak tűnő követelményeit is támasztja a fejedelemmel szemben. Mindezen előírások azonban szükségszerűen fakadnak a fejedelem *Istenhez* képest elfoglalt helyéből, a fejedelemnek a közjó szolgálatára való rendeltségéből, de a politikai és társadalmi viszonyok természete is szükségessé teszi a szeretet jelenlétét nem csak a helyes működés, de az erős állam végett is.

39 SALISBURY, Policraticus 53.

40 SALISBURY, Policraticus 51.

41 SALISBURY, Policraticus 56.

42 SALISBURY, Policraticus 51.

43 SALISBURY, Policraticus 56.

44 SALISBURY, Policraticus 56. Forráshelyként utal: Dig. I, 4. 1. A méltányosság jogi meghatározására lásd: SALISBURY, Policraticus 55. Néhány sorral lejjebb pedig egyenesen a méltányosság útjáról beszél, amely révén a fejedelem hatalmát arra használja, hogy az alku és az eltévelyedést visszatérítse a méltányossághoz, ezzel is bátorítván a helyes úton járókat. SALISBURY, Policraticus 56.

45 SALISBURY, Policraticus 55.

46 SALISBURY, Policraticus 70. A korra jellemző volt egyfajta tendencia, hogy a *jus canonicumot* azonosítsák a *jus divinummal*. Lásd: BELLINI, *Respublica sub Deo* 117–118.

Az Isten-központú politikai-társadalmi berendezkedés, a *civitas christiana* hierarchizáltságában intézményesedett korszakában az evangéliumi krisztusi kölcsönös szeretet főparancsának és így evangéliumi legfőbb törvényének társadalmi és közösségi relációkat szabályozó funkcionális helyét alapvetően (természet)jogi kategóriák vették át. Úgy, mint az *aequitas juris naturalis*, vagy a joggal határos fogalmak, mint az igazságosság vagy a politikai barátság, illetve az isteni pozitív jog egyéb kötelező normái, amelyek az uralkodóra és alávetettekre egyaránt kötelezőek voltak egymásközi relációikban, bár társadalmi pozíciójukból fakadóan eltérő tartalmat hordoztak. Az erkölcsi és alkalmassági elvárások a fejedelemmel, az uralkodóval szemben azonban továbbra is fennálltak, ahol az utóbbiak az uralkodás normatív szükséges rekvizitumai, az előbbieket pedig csak elvártak voltak egy jó, kegyes, szelíd,⁴⁷ vagyis az alattvalókhoz igazságos és méltányos uralkodótól.

A fejedelem alkotta *lex* tehát nem hozott létre teljesen új valóságot, sőt, – ismételjük – azt alapján véve *interpretation*nak fogták fel, az *aequitas interpretatió*jának: „*Lex humana aequitatis interpret est.*”⁴⁸ A jogtudósok ugyanezen véleményen voltak, vagyis, hogy a fejedelem magasztos és egyben nehéz interpretáló tevékenysége a méltányosság jogi szabályokba való öntése. Vagyis meg kell határozni a méltányosság tartalmait (*statuere aequitatem*), majd jogi formát kell adni nekik, szabályokká, az alattvalóknak címzett előírásokká alakítva azokat.

Pontosan ebben, az *aequitatem statuere* tevékenységben áll *Bartolus de Saxoferrato* (1313–1357) szerint a *iurisdictio* lényege, míg *Cino da Pistoianál* (1270–1336) magának az *imperium*nak lényegévé válik.⁴⁹ Korábban – a iustinianusi *Corpus iurist* jól ismerő – *Aquinói Szent Tamás* is úgy fogalmazott, hogy bár amit a fejedelem rendelt, az törvényi erővel bír,⁵⁰ mégis a *ratiót* középpontba helyező ismert természetjogias álláspontjából elveti a voluntarista megközelítést, és azt állítja, hogy csak akkor minősül törvénynek, ha az észre irányul, az ész kormányozza, vagyis azon akaratnak racionális tartalma kell hogy legyen, mert egyébként nem törvény (*lex*), hanem (gonosz) méltánytalanság (*iniquitas*).⁵¹

Mint látható, a méltányosság a jogalkotás mint *interpretatio* közege és terepe, de egyben korláta is. Egyszersmind a helyes kormányzás – beleértve az igazságszolgáltatást is – módja, végül pedig az alattvalókkal szemben ‘életszabályként’ megkövetelt helyes etikai alapállás is. Ez egyben az állam érdeke és java is az állam természetéből fakadóan. Ebben az értelemben azonban a méltányosság – egyéb tartalmain túl – már a szeretet egyre elmélyültebb keresztény fogalmával mutat szoros rokonságot.

Az *aequitas* rugalmas kategóriája tette lehetővé, hogy a társadalmi lelkiismeret változó tartalma bekerüljön a római jog anyagába, illetve a jogalkotási termékekbe. Sőt *Biondo Biondi* úgy véli, hogy éppen ezen intézmény ilyen jellegének hatására volt képes a római jog a változó körülmények között mindvégig aktuális és érvényes maradni. Ezzel szemben a modern korszak-

47 „Ha ezt szorgalmasan meghányja-veti Felséged, egy részről az igazságosság buzgósága gyullad fel benne, amikor észreveszi, hogy a küldetése nem más, mint Isten helyett igazságot tenni országával; más részről pedig a szelídség és kegyelem lágyágára hangolódik, mikor minden alattvalóját úgy tekinti, mintha saját tagja volna”. AQUINÓI, *De regno* I, 12, 416.

48 ROSATE, Alberici a Rosate dictionarium 318.

49 GROSSI, *L'Ordine giuridico medievale* 143.; CALASSO, *Iurisdictio nel diritto comune classico* 97. és következő oldalak.

50 Inst. I, II, 6. Justinianus Császár Institutiói 15.

51 „Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata. Et hoc modo intelligitur quod voluntas principis habet vigorem legis, alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quam lex.” AQUINÓI, *Summa Theologiae* I–II. q. 90, a. 1, ad 3.

ban, amikor az örökkévalóságnak szánt kódexek a veszélyesnek tartott méltányosságot száműzik eszköztárukból, ennek hatásaként éppen azt érték el, hogy e kódexek rövid életűek lettek, s egyik a másikat váltotta.⁵² Itt nem a méltányosság szubjektív, hanem azon objektív értelmére utalnánk, amelynek tartalma az igazságosság adott korban vett értelme, amely csak akkor minősül annak a szó valódi értelmében, ha megfelel a természeti törvénynek, mindazonáltal mégis alkalmazkodni képes a változó történelmi és társadalmi körülményekhez. Érdekes azonban az *aequitas* ilyen természetét lehetővé tevő lényegét alaposabban megvizsgálni, mert ennek ismerete nélkül nem értjük meg, hogy a méltányosság miért és miként volt képes e funkciókat betölteni.

3. A méltányosság az igazságosságnak, az pedig a jognak a forrása: a teológiai és filozófiai alapok nyomában

Nézetünk szerint a leginkább *Andrea Padovani* olasz jogtörténész érdeme,⁵³ hogy a középkori jogi gondolkodás forrásainál a maga kiemelkedő helyén értékelte a természet, a méltányosság és az igazságosság teológiai alapú filozófiai tartalmait. A források megértése tekintetében is úttörő nézetünk szerint a munkássága, hiszen őelőtte az ezen alapvető jogforrásvalóságok teológiai értelmének glosszátorokra ható filozófiai tartalmaira mások ilyen tisztán még nem mutattak rá.⁵⁴ A források jórészt ismertek voltak, azonban azok igazi értelme más kutató számára nemigen tárulhatott fel, hiszen igazi bátorságra volt szükség ahhoz, hogy a teológiai tartalmakat a maguk jelentőségében és voltukban mutassa be egy jogtörténész középkorász.⁵⁵ *Padovani* különös érdeme abban ragadható meg, hogy a leghitelesebb értelmű teológiai tartalmakból indult ki, tehát azokat eredeti értelmük felől közelítette meg, amikor azok középkori jogászokra gyakorolt hatását elemezte, értelmezte. Enélkül nem alkothatunk képet mi sem meg azon alapvető jogforrási tartalmak igazi jelentéséről és horderejéről. A kor hívő keresztény jogászai számára ugyanis a 'természet' és a 'méltányosság' *Isten* természetéből fakadó ismérvek lévén bár teremtettek voltak, mégis valamiképpen magukon hordozzák az isteni lenyomatot. Ezért meg kell vizsgálnunk, hogy milyennek tekintették azon *Istent*, aki e valóságok teremtője, s akitől ezért az ezekből való helyes jog is származik. Ezért szükséges megérteni, hogy miként voltak ezek tartalmak *Istenből* származók, mert az isteni jelleg bennük, tehát a természet, a méltányosság és az igazságosság lényegadó ismérveiben is tetten érhetők, s ekképpen a jog jellemzőire is kihatnak.

A fentiek miatt – a korábban már említett – ír születésű *Johannes Scotus Eriugena* neoplatonikus gondolkodó egy-két központi megállapításával kell megismerkednünk, mivel gondolatai a 12. században széles körben ismertek voltak.⁵⁶

Eriugena teológiájának mintájára, amelyben *Isten* jelenléte a teremtett világban fentről lefelé haladva fokozatosan nyilvánul meg ('teofánia'),⁵⁷ a nyers méltányosságtól egy lefelé ha-

52 BIONDI, Il diritto romano cristiano II. 37–38.

53 *Padovani* úttörő munkáját – a glosszátorok jogi episztemológiájáról később kiváló monográfiát író – *Andrea Errera* recenzálta. Megállapításai helytállóak és az említett ok miatt különösen figyelemre méltóak: ERRERA, Andrea Padovani: Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo 572–575.

54 *Andrea Errera* egyenesen a glosszátorok meglepő teológiai hozzáértéséről írt az imént hivatkozott recenziójában. ERRERA, Andrea Padovani: Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo 572.

55 E tanulmány szerzőjének *Padovani* professzor személyes közlésben mondta, hogy bátorságra volt szüksége a szóban forgó monográfiája megjelentetéséhez.

56 PADOVANI, Perché chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 81.

57 *Eriugena* azért vezette be a teofánia fogalmát, hogy ezáltal fejezze ki a meghatározhatatlan isteni

ladó folyamaton keresztül egy történetileg adott konkrét jogrend normáiig érkeznek el a jogász. Az *'aequitas rudis'* azon kiapadhatatlan elv-forrás, amely szavakkal leírhatatlan valósága révén magával Istennel azonosítható.⁵⁸ A jogtudomány által kimunkált, annak egyre specifikusabb meghatározásait adó minden egyes fogalom, mivel egyre távolabb kerülnek a forrásuktól, annak egyre haloványabb, gyengébb megjelenései lesznek.⁵⁹ A másik oldalról, lentől felfelé haladva, a magasabb rendű természeti létezőkben, s végül is a „*természet legrejtettebb bensőjében*”⁶⁰ találták meg az alacsonyabb rendű dolgok lényegi okait. A méltányosság – *Eriugena* istenképéhez hasonlatosan – a „*természet rejtett mélyében*”⁶¹ (*'occulti naturae sinus'*) rejtező nem meghatározott valami, ám amint ebből a hozzáférhetetlen mélységből pozitív törvények formáját öltve (*'forma accepta'*) felszínre kerül, abban a pillanatban fogalmiasíttósága révén tartalmában szükségképpen megmerevedve összezsugorodik, s fennáll a veszély, hogy az eredeti elvi termékenységet elveszti, sőt, akár, hogy pervertálódik is.⁶²

Azért fontos a dolgok természeti filozófiai lényegét, azaz azok minőségüket rejtő formáját fogalmilag megragadni a neoplatonikus dialektika eszközével, mert ezáltal lehet tudni azt, hogy mi pontosan az a méltóság, ami az egyes dolgokat természetüknél, természeti helyüknél fogva megilleti, s amit az igazságosság akarata által vezérelt kitartó erőnye révén kell megadni.⁶³ A teljes és tökéletes igazságosság *Istené*, az emberi abban csak részesedik.⁶⁴ A kiindulópont a teremtető *Isten* és a teremtetett világ természetének teológiai-filozófiai megismerése, mert ezek képezik a méltányosság és következésképpen az igazságosság forrásait.

Andrea Padovani az *Eriugena* által tárgyalt kétfajta teológiai gondolkodásnak alapvető jelentőséget tulajdonít – helyesen –, amikor a méltányosság természetének meghatározásához fog. A glosszátorok amikor *Eriugena* nyomdokain azonosították az igazságosság forrását, akkor a természet kiismerhetetlen mélyéből fakadó méltányosságot nevezték meg eredőnek, ami a nyers formájában maga a teremtető *Isten*, s akinek a lenyomata – a neoplatonikus leírás szerint – feltárható a teremtetett természetben.⁶⁵ Ennek helyes megértéséhez *Isten* kétféle megismerési módját szüksé-

jelenlétet az univerzumban. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* 214.

58 PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome?* Dio, *Natura e diritto nel secolo XII.* 182.

59 PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome?* Dio, *Natura e diritto nel secolo XII.* 182. A teremtetett természetek hierarchikus rendjében minden alacsonyabb rendű létező a magasabbhoz képest annak valamilyen tekintetben csökkentet mása, amely létezők rendjének definíciós lényegmeghatározásait a dialektika fogalommeghatározásai tették lehetővé. Ennek egymáshoz, azaz a fenti és lentebb levő létezőkhöz képest van egy pozitív szerkezetű, állító meghatározási és egy negatív, tagadó jellegű meghatározási módja, formája. ERIUGENA, *A természetekről.* (periphyseon). I. 62. (lásd a jegyzetet is). A természetben levő, egymáshoz képest hierarchikus módon elhelyezkedő, azaz a legmagasabb szintűtől, a forrástól egészen a legtávolabbi legszerényebb létállapotban levő létezők lényegeinek participációs módon szerveződő és ezért azokat analógiás módon magyarázó gondolkodási mintáját a glosszátorok ismerték és azt vallották. PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome?* Dio, *Natura e diritto nel secolo XII.* 226.

60 „*in secretissimis naturae sinibus.*” ERIUGENA, *Divisione della natura.* I, 444C. 162.

61 „*Természet legrejtettebb bensője.*” ERIUGENA, *A természetekről* (periphyseon). I. 62. Lásd: OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* 84. (3. jegyzet).

62 PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome?* Dio, *Natura e diritto nel secolo XII.* 182.

63 PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome?* Dio, *Natura e diritto nel secolo XII.* 218–219.

64 „*est aut[em] iusticia uoluntas ius suum cuique tribuens. que quidem in deo plena est et perfecta, in nobis uero per participationem iusticia esse dicitur.*” Fr. Prag. II. (Dig. I, 3: L. 15,33.) III. 9. 6–8. FITTING, *Juristische Schriften des früheren Mittelalters* 215.

65 Isteni eredete okán a teofániai univerzum, ahogy azt *Eriugena* leírta, felfedi mesterének összetéveszt-

ges szem előtt tartani, ahogy azt *Eriugena* leírta – tudjuk meg *Padovani* elemzéseiből. *Eriugena* az isteni létet attribútumokkal állítóan leíró ‘katafatikus’ („affirmatív”, „megerősítő”) és ezen isteni lények mint létező entitások fogalmi megragadhatóságát és ezért megérthetőségét tagadó ‘apofatikus’ („negatív”), vagyis mindig csak a felfoghatatlan *Isten* megismerésének teológiai útját, mint két alapvető teológiai megismerési módot azonosít művének elején. Az előbbi abból indul ki, hogy az *Isten*től származó következmény-valóságok alapján magáról *Isten*ről, mint okról is állításokat tehetünk,⁶⁶ úgy mint például, hogy a *Teremtő* az igazság, a jóság, a lényeg, a fény, az igazságosság stb.⁶⁷ A helyes megközelítés az – írja később *Eriugena*⁶⁸ –, hogy előbb állítjuk *Isten*ről – nem tulajdonképpen, hanem metaforikus értelemben – azon főnév- és ige-attribútumokat, amelyekkel a katafatikus teológia él, majd azokat mind tagadjuk az apofatikus teológia módján. Ám nem metaforikus, hanem valódi módon – szögezi le a nagy középkori gondolkodó –, sőt, valóságosabban, mint amiként azon attribútumok *Isten*nek tulajdonítva lettek. *Andrea Padovani* rámutat arra, hogy ez a teológiai megközelítése *Eriugenának* azt hangsúlyozta, hogy *Isten* minden azon ismérvnél több, azokat meghaladó és ezért más, mint amit e neki tulajdonított nevek meghatározni lennének képesek.⁶⁹ Az ember tehát ezen isteni lényeket jelölő fogalmak révén nem képes helyesen felfogni *Istent*, hanem csakis átvitt értelemben képes róla fogalma(ka)t alkotni, oly módon, hogy a teremtményre jellemző ismérveket viszi át ezek *Teremtőjére*. Minden egyes *Isten*nek tulajdonított ismérvnek az a funkciója, hogy ezen isteni lényekre irányítsa a figyelmünket, tudván azonban, hogy *Őt* nem lehet bezárva, befogva, körülírva, meghatározva tartani ezen ember alkotta isteni attribútum-fogalmak által. Az emberi szó tehát csakis dadogás lehet, amikor *Isten*ről szól. Mégis szólni kell róla. Amikor tehát például azt állítjuk *Isten*ről, hogy *Ő* igazságosság, akkor tudni kell, hogy az igazságossága több és más, vagyis azt meghaladó mint amit mi emberek, s így a korabeli glossátorok, ez alatt a véges és a meghatározott tartalmú fogalom alatt értenek. *Isten* olyan misztériumként értelmezhető létben rejtezik, ami emberi fogalmak által felfoghatatlan, sőt, megközelíthetetlen, minthogy azokat meghaladó, túlszárnyaló a létezése.⁷⁰

Hasonlóképpen, az *Ő* lenyomatát hordozó, a szavakkal le nem írható, *Isten* alkotta természet⁷¹ és az abban rejtőző nyers méltányosságot sem lehetséges tartalmának és lényegének redukciója és sérelme nélkül jogi írott formába önteni. Márpedig mégis leírjuk mind *Istent*, mind az általa alkotott természetet lényeg-ismérvekkel, s így azok nem tűnnek leírhatatlannak.⁷² Ilyen

hetetlen kezét. OTTEN, *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena* 218.

66 A katafatikus teológia a természetből következtetve *Istenre*, isteni lényeket tulajdonít neki (például: „*Ő az igazság*”), amelyet az apofatikus teológia pedig tagad („*Ő nem az igazság*”), szintén azért, mert ezen attribútum a természetből kerül megfogalmazásra és az isteni természetre vonatkoztatásra. Ezen teológia szerint *Isten* emberi értelemmel felfoghatatlan természete a természetből fakadó lényeg-ismérvekkel nem írható le, fogalmak által nem ragadható meg, mert nem az, amit a fogalom fed, illetve azt meghaladó jellegű. ERIUGENA, *A természetekről* (periphyseon) I. 97.

67 ERIUGENA, *Divisione della natura* I. 458A–458B. 205.

68 ERIUGENA, *Divisione della natura* I. 522A–522B. 395.

69 PADOVANI, *Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII.* 155.

70 Padovani, *Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII.* 156.

71 „*Nemde azt mondtuk, hogy a kibeszélhetetlen természet semminő szóval, semmi névvel vagy más, érzékelhető hanggal sem jelölhető meg tulajdonképpen értelemben?*” ERIUGENA, *A természetekről* (periphyseon) I. 95. Az itt szereplő *ineffabilis* melléknév/jelző talán még helyesebb értelmű fordításában: „kifejezhetetlen”, „kimondhatatlan”, „leírhatatlan.” ERIUGENA, *Divisione della natura* I. 460C. 210.

72 „*Hiszen bárhogyan nevezik is meg az isteni természetet tulajdonképpen értelemben – akár a beszéd összetétel nélküli részeivel, akár összetett szavakkal, akár több szóból álló kifejezésekkel görögül vagy latinul – úgy*

értelemben természeti a nyers méltányosság anyaga, s egy alacsonyabb fokon az igazságosság szintén az,⁷³ amelyekből az írott jogot formálják. Amiként tehát *Eriugena Istene* – írja *Padovani*⁷⁴ –, úgy a nyers méltányosság is – formátlan volta miatt – megismerhetetlen, sűrű homály fedi, azaz a természet rejtett mélyében leledzik („*occulti naturae sinus*”). A kettő számára tulajdonított attribútumok objektív egybeesése eredményezi ezt a konklúziót, amit többször megerősítettek a glosszátorok: *Isten* méltányosság és a méltányosság *Isten*.⁷⁵

Általános érvénnyel is elmondható, hogy a ‘*ius strictum*’ éppen a formája miatt kényszerítő és kógens, elvesztívén a méltányosságra lényegileg jellemző rugalmasságot.⁷⁶ Ezzel szemben áll – írja *Padovani* – a keresztény középkor már többször említett aranszabályának („*ne tedd a másíknak azt, amit te sem szeretnél, hogy veled tegyenek*”),⁷⁷ isteni forrása adta hajlékonysága és egyszerűsége.

Amiként a méltányosság az igazságosság eredője és forrása („*iusticie fons est origo est equitas*”), úgy ez utóbbi ugyanezen szerepet tölti be az egyes jogi normák tekintetében.⁷⁸

A glosszátor *Piacentino* (Placentinus 1130 körül, Piacenza – 1182 vagy 1192, Montpellier) foglalja mindezt össze plasztikusan: az elvek a természet rejtett mélyéből szakítják ki a nyers méltányosságot, majd miután fényre hozták azt, kiemelve felépítik s írott előírásokba szerkesztik, amiképpen az egészet megfelelő címekbe szerkesztve az alattvalók számára betartandókká rendelik.⁷⁹ A „*de occultis nature finibus*” kifejezés mutatja azt, hogy *Eriugena* teológiai-filozófiai gondolkodásmódja hatott a középkori jogászokra.⁸⁰

Az igazságosság érénye azt követeli meg, hogy például megadjunk egy kölcsönt, amelyet a *causával* (ebben az esetben a kölcsönvétellel) való megfeleléség, a *convenientia* alapoz meg. Kissé elnagyoltan azt is mondhatnánk, hogy az azonos helyzeteket azonos módon és kiegyensúlyozott egyenlőség szerint kezelve, vagyis a méltányosság képezi az igazságosság számára a szabályt, amely érényt kitartó gyakorlása révén juttatják a felek mindenkinek az őt megilletőt.⁸¹ Az emberi értelem által felfogható méltányosság valósága állapítja meg általános, teoretikus szinten, hogy mit kell megadni, az igazságosság pedig az akarat gyakorlati szintjén adja meg azt, amit az előbbi

fog tűnni, hogy nem kimondhatatlan. Nem kimondhatatlan ugyanis az, amit valamilyen módon ki lehet mondani.” ERIUGENA, A természetekről (periphyseon) I. 96.

73 PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 186.

74 PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 186.

75 PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 186.

76 PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 183.

77 Az aranszabály középkori természetjogi értelméhez lásd: FRIVALDSZKY, Klasszikus természetjog és jogfilozófia 259–269.

78 „*de iustitia (...) quasi de materia et fonte, iura emanant.*” („az igazságosságból, mint anyagból és forrásból származnak a jogok”). Summa Vindobonensis, idézi: PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 181. (7. jegyzet). Egy másik, anonim Summa szerint pedig: „*a (...) iustitia, enim, velut materia et quasi fonte quodam, omnia iura emanant.*” („csakugyan, az igazságosságból, mint anyagból és kvázi mint forrásból, származik minden jog”). PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 182.

79 „*super equitate rudi intendunt eam de occultis nature finibus eruere, erutam erigere, erectam in preceptionem redigere, in preceptionem redactam scriptamque subditis conservandam iniungere et sub competentis titulis collocare.*” Idézi: PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 182.

80 PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 150.

81 „*equitas est rerum conuenientia que in paribus causis paria iura desiderat. (...) si talis equitas in uoluntate hominis est perpetuo, iusticia dicitur.*” Fr. Prag. II. (Dig. I, 3: L. 15, 33.) IV. 2. 4–7. FITTING, Juristische Schriften des früheren Mittelalters 216.

már meghatározott. Közös tehát e kettőben az eredő (ha tetszik a *causa*) azzal, hogy az előbbi határozza meg a megadandó jogos dolgot. A két szellemi tevékenység (értelem és akarat) között következképpen harmonikus megfelelés, azaz szintén *convenientia* áll fenn.⁸²

4. Az igazságtalan rabszolgaság és a természetjogilag kétséges magántulajdon igazolásainak problematikája

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 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 jogtudósoknak, amelyek hatálytalanítják a legszembetűnőbb ellentmondásokat. Ezen fáradozván alakították ki jogi konstrukcióikat, magyarázataikat az *omnium una libertas* és a *communis possessio* természetjogi elvek vonatkozásában.⁸³ 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 teremtkori rendtől. A legitimáció itt tehát az isteni pozitív rendelkezésen, legiszláción nyugszik. Ezen érvelésen túlmegy az új érvelés, amely immáron magának a konfliktusnak a létét is elfedi az eredeti teremtkelt 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 (*kógensen*), 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 *Rufinus*nál. 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« és ehhez hasonlók*”.⁸⁴

82 PADOVANI, Perchè chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII. 129.

83 BELLINI, *Repubblica sub Deo* 164.

84 WIEGAND, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* 241., 243. *Alanus de Insulis*ről (*Alanus de Lille*) lásd: WIEGAND,

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. E 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 szorultak 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,⁸⁵ hogy olyan jogalkotási kiegészítésekről és beszűkítésekről volt szó, amelyek az isteni előírások még teljesebb kiteljesüléseként állítottak be, s amelyeket az eredményeiben jól mérlegelt tapasztalat érlelt 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 történt, mindazonáltal a természeti törvényre való hivatkozás is további megerősítésként előkerült.⁸⁶

A sztoikus befolyás alatt álló római jogászok a természetjog-ellenes intézményben megmutatkozó tényre 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, oda jutottak, 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

Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus 389. A természetjog tartalmának e cizelláltabb elemzésében szintén erkölcsi útmutatásokról olvashatunk a parancsok és a tilalmak mellett.

85 BELLINI, *Respublica sub Deo* 165–166.

86 Lásd például a kánonjogász *Rufinus* értekezését a szolgaság intézményéről. Elemzéséhez lásd: BELLINI, *Respublica sub Deo* 165. (6. jegyzet).

tant kellett korigálni 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 valamelyest módosítani, 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 határozta 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.⁸⁷ A *servitus* intézményének további vizsgálatától most eltekintve⁸⁸ 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 intézménynek⁸⁹ elméleti alapot adjanak. Míg a civiljogászok számára a magántulajdon római jogi örökségének középkori hagyománya a meghatározó,⁹⁰ 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 vesztítenek kötelező erejükből, s válnak pusztá „*útmutatássá*”, „*jelzéssé*”, miközben a jelen helyzet orvoslására, de egyszersmind ahhoz igazodva, a szokás és az emberi törvényhozás teremt megfelelő normákat. Így a javak egyéni elsajátítása nemhogy nem természetitörvény-el-

87 MICOLO, Diritto naturale, diritto delle genti, diritto civile.

88 Ezen intézményt illetően *Piero Bellini* elemzéseihez utaljuk a tisztelt olvasót. Lásd különösen: BELLINI, *Respublica sub Deo* 165. (6. jegyzet) és 166. (7. jegyzet).

89 A római jogi értelemben vett kizárólagos magántulajdon a középkorban tiszta formájában nemigen létezett a társadalomszerkezeti és jogi viszonyok sajátosságaiból adódóan. Ennek ellenére a *dominium* kategóriája fontos szerepet játszott a természetjog szubjektív értelmének megalapozásában. TATTAY, *Lehetséges-e a személy jogait a tulajdon fogalmára alapozni?* 623–643; TATTAY, *Ész, akarat, szabadság* 38–50.

90 *Richard Tuck* alapvetően ezt a gondolati irányt dolgozta fel művében, habár az e tekintetben meghatározó középkori teológusok ez irányú gondolatíságát is elemzi. TUCK, *Natural rights theories. Their origin and development*.

lenes, 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 elszájtíthatóak. Ebből következik, hogy a természetjog ellen való a másik javát elvenni, amit annak főszabálya, az arany szabály is tilt, miszerint ne tegyünk azt mással, amit nem szeretnénk, hogy velünk tegyenek – érvel *Sinibaldus Fliscus*, a későbbi IV. Ince pápa (1254†).⁹¹ 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.⁹² Ámbár 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.⁹³ 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 necessitas*ként, égető szükségként jelenik meg. Az evangéliumi szeretet parancsa erénygyakorlásként az alalmazásos 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 írásában. Nemcsak azért, mert politikai oldalról közelítették a magántulajdon kérdéséhez, hanem azért is, mert egyre inkább a birtokosként, tulajdonosként definiált individuum került az elemzés középpontjába, nem pedig a társadalom, pontosabban a köz java (a közjó), vagy 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 szent tamási tézisé, amelynek értelmében az uralkodó az adott történelmi és társadalmi viszonyokhoz alakíthatja a természeti törvény elvont normáit, természetesen annak keretei között.⁹⁴ 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, s ez a helyzet a szolgaság esetében. Minden egyéb esetben a természeti törvény jogalkotói konkretizálásáról volt szó, ahogy azt *Bellini* egy másik művében el is ismeri, vagyis hogy az „*emberi jog által véghezvitt eszközszerű kiegészítések*”, a *detractio* és az *additiones* operatív kiegészítését

91 Egyházkormányzási és politikai tevékenységének rövid áttekintéséhez lásd: SZÁNTÓ, A katolikus egyház története I. 386–387. Politikai és egyházpolitikai eszméihez lásd: MELLONI, Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae.

92 BELLINI, *Respublica sub Deo* 166. (7. jegyzet).

93 BELLINI, *Respublica sub Deo* 166–167. (7. jegyzet).

94 FRIVALDSZKY, Örök törvény, természeti törvény és pozitív jog *Aquinói Szent Tamás* gondolati rendszereben – tomista perspektívában 97–129.

adják a természetjog elvjellegű előírásainak az élet változó körülményei között.⁹⁵ 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 szembesülve, 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-történeti, de egyben hatalmi-politikai, jogalkotásbéli korlátait pillanthatjuk meg: nem sikerül a *ius gentium*on alapuló természetjog-ellenes intézmény (azaz a rabszolgaság) felszámolása, és helyette *Accursius Glossa Ordinariájában* 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, *Hermogenianus*nál találjuk ezen megállapítást, akinek sorait *Accursius* szintén glosszálja) szokásjogilag szabályozott politikai jelensége áll, amelynek a kor szintjén meghaladhatatlan velejárója a szóban forgó intézmény.⁹⁶ A háborúban legyőzött ellenség rabszolgaságba vetése olyan *ius gentium*on 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, 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 előírásként. A már hivatkozott *Gratianus* tehát azt vallja, hogy a javak közös birtoklása természetjogi előírás, parancs, másutt mégis úgy érvel, hogy a magántulajdon is megengedett.⁹⁷ Egyes glosszátorok, így közöttük *Accursius* is amellett 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 szabad, 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.⁹⁸ A másik érvelési

95 BELLINI, Saeculum Christianum 78.

96 A vonatkozó accursiusi passzusokat lásd alább.

97 Mindennek behatóbb, pontosabb jogi terminológiákkal és elméleti distinkciókkal (*dominium, possessio*) való elemzéséhez lásd: TUCK, Natural rights theories. Their origin and development 18.

98 *Accursius „Glossa Ordinaria”* című gyűjteményéből 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 tulajdoni 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

vonalt 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 állítatnak 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,⁹⁹ 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 közmegegyeződést, 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 filozófiai gondolkodás új útjait jelölték ki eredményei, rámutatván arra, hogy a kánonjogászok jelentősen járultak hozzá a politikai (illetve a közviszonyokra vonatkozó jogfilozófiai) gondolkodás fejlődéséhez az említett vonatkozásban is, különösen, ha tekintetbe vesszük, hogy még a glossátoroknál is általában véve nagyobb hatást gyakoroltak a politikai gondolkodás terén.¹⁰⁰ Mindazonáltal hangsúlyozandó,

ha azt mondjuk, hogy a természetjog szerint minden közös, azt úgy magyarázd, hogy legyen közösség. 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 szerzőmódok 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 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.]. Amha a fenti példákat a józan ész alapján szemlélöd: 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 szemügyre 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 korlátozólag 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 58., 61., 88. és 116. TAKÁCS – BÁNYAI, Természetjogi szöveggyűjtemény. Alapvetés 25–28.

99 TIERNEY, Origins of natural rights language: Texts and contexts 615–646.

100 CANNING, A középkori politikai gondolkodás története 170., 173–174.

hogy a természeti törvényt alapvetően objektív értelmében használták az egész középkorban,¹⁰¹ bár a szubjektív használatú értelem nagymértékben hozzájárult a politikaelmélet további, immáron modern eszmei fejlődéséhez.¹⁰²

Felhasznált források és irodalom

- 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 (Ford.: PÉTER Orsolya.) In: TAKÁCS Péter – BÁNYAI Ferenc (szerk.): Természetjogi szöveggyűjtemény. Alapvetés. Msc.
- AQUINÓI Szent Tamás: De regno In: SCHÜTZ Antal (szerk.): Aquinói Szent Tamás szemelvényekben. Budapest 1943
- AQUINÓI Szent Tamás: Summa Theologiae. <https://www.corpusthomicum.org/sth2090.html> (2025. 03. 25.)
- BELLINI, Piero: Respublica sub Deo. Il primato del Sacro nella esperienza giuridica della Europa preumanistica. Firenze 1993
- BELLINI, Piero: Saeculum Christianum: Sui modi di presenza della Chiesa nella vicenda politica degli uomini. Torino 1995
- BESTA, Enrico: L'opera d'Innerio. II. Contributo alla storia del diritto italiano. Glosse inedite D'Innerio al Digestum Vetus. Torino 1896, <https://archive.org/details/besta-e.-lopera-d-innerio-vol.-1> (2025. 03. 25.)
- BIONDI, Biondo: Il diritto romano classico. II, Milano 1952–1954
- BROGGINI, Gerardo: Aspetti storici e comparativistici. In L'equità. Lecce 1975
- CALASSO, Francesco: Medio Evo del diritto. Le fonti. I. Milano 1954
- CALASSO, Francesco: Iurisdictio nel diritto comune classico. IX Annali di storia del diritto. 1965
- CANNING, Joseph: A középkori politikai gondolkodás története 300–1450. (Ford.: NEMERKÉNYI Előd). Budapest 2002
- Capitularia Regum Francorum, <https://tinyurl.com/mdh6pbty>; https://archive.org/stream/p2monument02gese/p2monument02gese_djvu.txt (2025. 03. 25.)
- CASO, GIOVANNI: L'EUROPA E IL DIRITTO. NUOVA UMANITÀ 1993/NOV-DEC, <https://www.citta-nuova.it/riviste/novembre-dicembre-1993/> (2025. 03. 25.)
- CORTESE, Ennio: La norma giuridica. I. Spunti teorici nel diritto comune classico. Milano 1962, újabb kiadása: https://www.senato.it/application/xmanager/projects/leg19/file/repository/relazioni/libreria/novita/XVIII/La_Norma_Giuridica_vol_1.pdf (2025. 03. 25.)
- JUSTINIANUS: Omini Nostri Sacratissimi Principis Iustiniani Iuris Enucleati Ex Omni Vetere Iure Collecti Digestorum Seu Pandectarum. Liber Quartus, <https://www.thelatinlibrary.com/justinian/digest4.shtml> (2025. 03. 25.)

101 Lásd *Piero Bellininek* a természetjog szubjektív értelmére vonatkozó megjelölt forráshelyeit és az azokhoz fűzött megjegyzéseket. BELLINI, Respublica sub Deo 167. (8. jegyzet).

102 TATTAY, A nominalista „forradalom”. Természetjog és természetes jogok William Ockham jogfilozófiájában 138–139.; TATTAY, A második skolasztika jogfilozófiai szintézise. Francisco Suárez törvény- és jogfelfogása 172–183.; TATTAY, Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories? 191–211.

- Justinianus Császár Institutiói (ford.: ifj. MÉSZÖLY Gedeon) Budapest [1939] 1997
- ERDŐDY János: *Ius naturale, id est Gentium?* Megjegyzések a klasszikus római jog *ius naturale*-felfogásához. Pázmány Law Working Papers 2018/6. https://plwp.eu/files/PLWP_2018-06_Erdody.pdf (2025. 03. 25.)
- ERIUGENA, Giovanni Scoto: *Divisione della natura*. Milano 2013
- ERIUGENA, Johannes Scottus: *A természetekről. (periphyseon). I.* (ford.: VASSÁNYI Miklós) Budapest 2015
- ERRERA, Andrea: *Andrea Padovani: Perché chiedi il mio nome? Dio, natura e diritto nel secolo. XII.* Archivio Storico Italiano 1998/3. sz.
- FITTING, Hermann (szerk.): *Juristische Schriften des früheren Mittelalters*. Halle 1876
<https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11334513?page=228&q=Fragmentum+paragense> (2025. 03. 25.)
- FRIVALDSZKY János: *A római jogi örökség: a jog mint a „jó és a méltányos művészete”*. In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei. A kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest 2016, 19–51.
- FRIVALDSZKY János: *A glossátorok és a kommentátorok jogászai érvelése*. In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei. A kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest 2016, 62–96.
- FRIVALDSZKY János: *Örök törvény, természeti törvény és pozitív jog Aquinói Szent Tamás gondolati rendszerében – tomista perspektívában*. In: FRIVALDSZKY János (szerk.): *A jogi gondolkodás mérföldkövei. A kezdetektől a XIX. század végéig*. Budapest 2016, 96–128.
- FRIVALDSZKY János: *Klasszikus természetjog és jogfilozófia*. Budapest 2007
- GROSSI, Paolo: *L'Ordine giuridico medievale*. Roma–Bari 1995
- GUARINO, Antonio: *Equità. Diritto Romano Novissimo Digesto Italiano VI*. Torino 1968
- KANTOROWICZ, Ernst H.: *The King's two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, New Jersey 1997
- MELLONI, Alberto: *Innocenzo IV. La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae*. Genova 1990
- MICOLO, Frank: *Diritto naturale, diritto delle genti, diritto civile*. Torino 1995
- OTTEN, Willemien: *The Anthropology of Johannes Scottus Eriugena*. Leiden – New York – Kobenhavn – Köln 1991
- PADOVANI, ANDREA: *Perché chiedi il mio nome? Dio, Natura e diritto nel secolo XII*. Torino 1997
- ROSATE, Alberici a: *Alberici a Rosate dictionarium ad utriusque iuris facilitatem pertingere nitenti maxime necessarium, rugosum quod prius erat& obscurum, octingentis& amplius, quibus scatebat mendis repurgatum splendet*. Lugduni 1548 <https://www.digitale-sammlungen.de/en/view/bsb11200591?page=,1> (2025. 03. 25.)
- SALISBURY, John of: *Policraticus, az udvaroncok hiábavalóságairól és a filozófusok nyomdokairól*. Budapest 1999
- SZÁNTÓ Konrád: *A katolikus egyház története I*. Budapest 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 2014
- TATTAY Szilárd: *Ész, akarat, szabadság. Természetjog és természetes jogok a későskolasztikus gondolkodásban*. Budapest 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 2016, 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 2016, 130–141.
- TATTAY, Szilárd: Francisco Suárez as the forerunner of modern rationalist natural law theories? *Cauriensia* 2017/12. sz., <https://ixtheo.de/Record/1576933024> (2025. 03. 25.)
- TIERNEY, Brian: Origins of natural rights language: Texts and contexts, 1150–1250. *History of Political Thought*, 1989/4. sz. 615–646., <https://philarchive.org/rec/TIEOON> (2025. 03. 25.)
- TUCK, Richard: *Natural rights theories. Their origin and development.* Cambridge 2010
- WIEGAND, Rudolf (szerk.): *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus.* München 1967
- YNTEMA, Hessel E.: Méltányosság a kontinentális és az angolszász jogban. In: VARGA Csaba (szerk.): *Összehasonlító jogi kultúrák.* Budapest 2000

