

TATTAY SZILÁRD*

TERMÉSZETES JOGOK AQUINÓI SZENT TAMÁSNÁL? **

Az alábbi tanulmány azt az összetett kérdést járja körül, hogy vajon Aquinói Szent Tamás kiegészítette-e, illetve kiegészíthette volna-e természetjogtanát egy, a természetes jogokra vonatkozó koncepcióval. E kérdésfelvetés első látásra merő anakronizmusnak tűnhet, de valójában nem az. Mint azt ugyanis az utóbbi évtizedek eszmetörténeti kutatásai bizonyítják, amikor Tamás fő elméleti munkáit írta, a 'ius' szubjektív jelentése már eléggé elterjedt volt a középkori jogi nyelvben, s a dominikánus teológus meglehetősen tájékozott volt kora jogtudományának kérdéseiben. Használta-e egyáltalán Tamás a ius szót szubjektív értelemben? Időnként igen. De vajon elegendő-e ez annak bizonyításához, hogy a doctor angelicus rendelkezett a 'természetes jogok' fogalmával?

A középkori nyelvhasználatban a *ius* szó, akárcsak annak különböző modern nyelvi megfelelői, igen sokrétű jelentéssel bírt.¹ A tanulmány első részében ezért a tisztázás kedvéért, s a későbbi okfejtést megalapozandó előbb a *ius* kifejezés különböző használati módjait vizsgálom meg a tamási tanban. Majd e fogalmi elemzést követően a második részben térek rá tanulmányom voltaképpen tárgyára: azt az összetett kérdést járom körül, hogy vajon a *doctor angelicus* rendelkezett-e, illetve rendelkezhetett volna-e a természetes jogokra vonatkozó koncepcióval.

1. A IUS FOGALMA

Szent Tamás jogfilozófiájában a *ius* szó három eltérő jelentésével találkozhatunk. A 'ius' jelölheti (1) a *iustumot*, vagyis az igazságos, helyes cselekvést, (2) utalhat

* PhD, tudományos munkatárs, MTA Társadalomtudományi Kutatóközpont Jogtudományi Intézet, 1097 Budapest, Tóth Kálmán u. 4; egyetemi docens, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Jog- és Államtudományi Kar, 1088 Budapest, Szentkirályi u. 28–30.
E-mail: tattay.szilard@tk.mta.hu.

** A latin nyelvű szöveghelyeket az alábbi kiadások nyomán fogom idézni: AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae* in uő: *Opera omnia* 4–12. kötet (Roma: Typographia Polyglotta 1888–1906); uő.: *Scriptum super libros Sententiarum* (szerk. Pierre MANDONNET – Marie-Fabien Moos) 1–4. kötet (Paris: Lethielleux 1929–1947); GRATIANUS: *Concordia discordantium canonum* in *Corpus iuris canonici* 1. kötet (szerk. Emil FRIEDBERG) (Leipzig: Tauchnitz 1879; reprint, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1959); RUFINUS: *Summa decretorum* in Heinrich SINGER (szerk.): *Die Summa decretorum des Magister Rufinus* (Paderborn: Schöningh 1902; reprint, Aalen: Scientia 1963). A latin szövegeket a saját fordításomban közlöm. Arisztotelész Nikomakhoszi etikáját Szabó Miklós klasszikus fordításában, az alábbi kiadás alapján idézem: ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* [ford. SZABÓ MIKLÓS] (Budapest: Európa 1997).

¹ Lásd erről pl. JOHN KILCULLEN: „Natural Rights” in Henrik LAGERLUND (szerk.): *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500* (Dordrecht: Springer 2011) 868.

metonímia révén az emberi cselekedetek szabályára és mértékére, ti. a *lexre*, és végül (3) alanyi jogot is jelenthet.

(1) Tamás a *iust* – a többi középkori arisztotelianus filozófushoz hasonlóan – elsősorban és meghatározóan a *iustummal*, az igazságosság erényének tárgyával (*obiectum iustitiae*) azonosította. A „*De iure*” és a „*De iustitia*” kérdéseket ebből következően egymás közvetlen közelében tárgyalta a *Secunda secunda*-ben (a *Summa theologiae* második részének második felében).²

Tamás jogról és igazságosságról szóló értekezése alapvetően Arisztotelész *dikaion*-elemzését követi. A *Nikomakhoszi etika* V. könyvében Arisztotelész úgy írja le az igazságosságot, mint az adott helyzetben tanúsítandó igazságos cselekedetet.³ Tamás a *iust* hasonlóképpen az igazságosság által meghatározott körülmények között megkövetelt helyes cselekvésként értelmezi.⁴ Bár mindketten gyakran használják az 'igazságos dolog' kifejezést, az igazságosság tárgyát minden jel szerint sokkal inkább cselekvésként, mintsem dologként fogják fel.⁵ 'Igazságos dologok' (*res iustae*) ugyanis nem léteznek önmagukban, valamely emberi magatartásra történő – legalább implicit – utalás nélkül.⁶ Ezért jelenik meg az *opus* szó Tamás *ius*-definíciójában: „*ius, sive iustum, est aliquod opus adaequatum alteri secundum aliquem aequalitatis modum*” (a jogos, vagyis az igazságos az egyenlőség valamilyen mértéke szerint egy másik személyhez szabott *opus*).⁷ Az *opus* szó itt az *operari* ige jelentésének (dolgozik, foglalkozik) megfelelően leginkább 'cselekvésként' fordítható.⁸

E meghatározásban másfelől kifejeződik az igazságosság azon sajátossága, hogy – ellentétben a többi erénnyel – nem magára a cselekvés alanyára, hanem másra (*ad alterum*) irányul, valamint az is, hogy az igazságosság középhatára és tárgya nem a cselekvőre vonatkoztatva, hanem objektíve, az emberi viszonyokban megvalósítandó egyenlőség követelménye alapján határozható meg.⁹ Az igazságos és helyes cselekvésre Tamás az elvégzett szolgálatért járó bér kifizetését hozza fel példaként.¹⁰

² Lásd AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Summa theologiae* II-II q. 57–58.

³ ARISZTOTELÉSZ: *Nikomakhoszi etika* 1129a.

⁴ Lásd *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 1.

⁵ ANNABEL BRETT: *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press 1997) 90–91.

⁶ GEORGES KALINOWSKI: „Le fondement objectif du droit d'après la »Somme théologique« de saint Thomas d'Aquin” *Archives de philosophie du droit* 1973. 64, 1. lj. Michel Villey ellenben amellett kardoskodik, hogy az Arisztotelész által használt *to dikaios* főnév – szemben a *dikaioosz* melléknévvel – mindig egy tárgyra vagy dologra, nem pedig valamilyen cselekvőre vagy cselekvésre utal. Másrészt azt hangsúlyozza, hogy az igazságosság tárgyát a görög filozófus szerint a javak és a terhek 'igazságos megosztása' (*juste partage*) képezi. Lásd MICHEL VILLEY: *Le droit et les droits de l'homme* (Paris: Presses Universitaires de France 1983) 47–48. Közélebről megnézve kiderül, hogy Villey állításai formális ellentmondásban állnak egymással, hiszen a javak és terhek igazságos megosztása értelemszerűen azt feltételezi, hogy valaki igazságosan elosztotta azokat.

⁷ *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 2 co.

⁸ KALINOWSKI (6. lj.) 64, 1. lj.

⁹ BRETT (5. lj.) 90.

¹⁰ *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 1 co.: „iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinem hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonst-

(2) Másodsor, Szent Tamás a *ius* szót nemegyszer a '*lex*' értelmében és helyettesítésére használja, ez utóbbin *rationis ordinatió*t, ésszerű magatartákszabályt értve. A *lex* általános fogalmáról adott, a *Prima secundae* (a *Summa theologiae* második részének első fele) törvényről szóló értekezésében,¹¹ a „*De essentia legis*” kérdésben található általános meghatározása négy elemet tartalmaz: a *lex* (1) az ész rendelkezése (2) a közjó érdekében, (3) melyet az fogalmaz meg, aki a közösség gondját viseli, és (4) amelyet kihirdetnek.¹²

A *ius* (jog) és a *lex* (törvény) fogalmi viszonyának problémája a tomista jogfilozófiával foglalkozó szakirodalom legvitatottabb kérdései közé tartozik. Az alábbiakban a Michel Villey és John Finnis között az *Archives de philosophie du droit* hasábjain kibontakozó vita ismertetésére szorítkozom. Villey úgy véli, semmi esetre sem tekinthető véletlennek, hogy Szent Tamás a *iust* és a *lexet* és a *Summa theologiae* két teljesen különböző helyén tárgyalja: ez arra utal, hogy Tamás felfogásában – éppúgy, mint Arisztotelésznél vagy a klasszikus római jogban – a *ius* és a *lex* között „lényegi ellentét” (*opposition capitale*) feszül.¹³ Villey szerint Tamás, mint a tiszta klasszikus természetjogi hagyomány utolsó jeles képviselője, elkerülte a *ius* törvényként vagy előíró szabályként való értelmezését. Azt állítja, hogy akárhányszor Tamás *iust* írt *lex* helyett, csak azért tett így, mert tisztelte a tekintélyeket, nevezetesen Gratianust és Sevillai Szent Izidort, akiket idézett.¹⁴

Finnis joggal kritizálja e „*jus* és *lex* közötti túlzó különbségtételt”.¹⁵ A jog fogalmáról adott elemzésében Tamás egy helyütt kétségkívül explicite különbséget tesz *ius* és *lex* között, azt állítva, hogy „a törvény nem ugyanaz, mint a jog”. Ehhez azonban még ugyanabban a mondatban hozzát teszi, hogy a törvény nem más, mint

rat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur *iustari*. Aequalitas autem ad alterum est. [...] Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.”

¹¹ Lásd *Summa theologiae* I-II q. 90–108.

¹² *Summa theologiae* I-II q. 90 a. 4 co.: „Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.” A fenti definíció tökéletes példája az esszencialista meghatározási módnak. Tamás előbb e kérdésben a törvényt mint olyat, a törvényt egyetemes eszméjét mint nemfogalmat definiálja, vagyis annak természetét és lényegét, majd az ezt követő (91. és 93–108.) *quaestiók*-ban annak különböző fajait írja le: az örök törvényt, a természeti törvényt, az isteni törvényt, és így tovább.

¹³ Michel VILLEY: „Sur les essais d'application de la logique déontique au droit” *Archives de philosophie du droit* 1972. 408; uő.: „Louis Lachance O. P. – Le droit et les droits de l'homme” [recenzió] *Archives de philosophie du droit* 1961. 250.

¹⁴ Michel VILLEY: „Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi” *Archives de philosophie du droit* 1972. 427–429. Lásd még VILLEY-től: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit* (Paris: Montchrestien 1975) és uő.: „Abrégé du droit naturel classique” *Archives de philosophie du droit* 1961. 27–72. Ehhez hasonló, ugyanakkor Villey-nél jóval mérsékeltbb álláspontot foglal el Elmer T. GELINAS: „*Ius* and *Lex* in Thomas Aquinas” *American Journal of Jurisprudence* 1970/1. 154–170.

¹⁵ John FINNIS: *Natural Law and Natural Rights* (Oxford: Clarendon Press 1980) 228. Finnis kategorikusan kijelenti, hogy „Szent Tamásnál nincs »lényegi ellentét ... *jog* és *törvény* között«. Lásd John FINNIS: „Un ouvrage récent sur Bentham” *Archives de philosophie du droit* 1972. 424.

„*aliqualis ratio iuris*”.¹⁶ A következő szakaszban pedig mintha a *ius divinum*ot a *lex divinával* azonosítaná: a *ius divinum* kihirdetéséről beszél, aminek csak akkor lehet értelme, ha az isteni törvényről van szó.¹⁷ Végül a *Summa theologiae* többi részében, mindenekelőtt a törvényről szóló értekezésben – illetve más művében is – a *ius* és *lex* szavakat (nemcsak a *ius divinum*ot és a *lex divinát*, hanem a *ius naturalét* és a *lex naturalist*, a *ius positivum*ot és a *lex positivát* stb. is) igen gyakran felváltva, egymás szinonimáiként használja, egyaránt ’törvény’ értve rajtuk.¹⁸ Finnis viszont azt a legalább ennyire vitatható véleményt fogalmazza meg, hogy Tamás számára a törvény a jogfilozófia valódi tárgya és a jog forrása.¹⁹

A vélhetően legadekvátabb, legplauzibilisebb javaslatot e *crux interpretum* helyes értelmezésére Georges Kalinowski teszi. Nézete szerint Szent Tamás elméletében a *ius* és a *lex* fogalma között „szerves kapcsolat” (*lien organique*) figyelhető meg. Jogról és igazságosságról, illetve törvényről szóló értekezése ezért – mint egy diptichon két táblája – nem választható el egymástól.²⁰ A *ius*nak a *lex*re való metonimikus kiterjesztését az teszi lehetővé és igazolja, hangsúlyozza Kalinowski, hogy a *ius* és a *lex* fogalma kölcsönös ok-okozati viszonyban áll egymással: egyfelől a *ius naturale* (természetjog) képezi a *lex naturalis* (természeti törvény) alap-

¹⁶ *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 1 ad 2: „lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris”.

¹⁷ *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 2 ad 3: „ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur”.

¹⁸ Lásd pl. *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 4–5; *Summa theologiae* I-II q. 95 a. 4. A *ius* és a *lex* szó párhuzamos használatáról tanúskodik, talán leginkább figyelemreméltó passzus a 95. kérdés 4. szakaszában található (első ellenvetés és válasz): „Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem *legum humanarum* ponat, sive *iuris humani*. Sub hoc enim *iure* comprehendit *ius gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, quia eo omnes fere gentes utuntur. Sed sicut ipse dicit, *ius naturale* est quod est commune omnium nationum. Ergo *ius gentium* non continetur sub *iure positivo humano*, sed magis sub *iure naturali*. [...] Sunt autem multa de ratione *legis humanae*, secundum quorum quodlibet *lex humana* proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione *legis humanae* quod sit derivata a *lege naturae*, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur *ius positivum* in *ius gentium* et *ius civile*, secundum duos modos quibus aliquid derivatur a *lege naturae*, ut supra dictum est. Nam ad *ius gentium* pertinent ea quae derivantur ex *lege naturae* sicut conclusiones ex principiis: ut iustae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de *lege naturae*, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I *Polit.* Quae vero derivantur a *lege naturae* per modum particularis determinationis, pertinent ad *ius civile*, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat” (kiemelések tölem). Tamás Petrus Lombardus *Szentenciái*hoz írt kommentárjában még a „*lex naturalis vel ius naturale*” (természeti törvény vagy természetjog) fordulattal is találkozhatunk. Lásd AQUINÓI Szent Tamás: *Scriptum super libros Sententiarum* lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 co., ill. lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3.

¹⁹ FINNIS (15. lj.) 424–425. Ehhez hasonló konklúzióra jut Paul-M. VAN OVERBEKE: „Saint Thomas et le droit. Commentaire de II^a-II, q. 57” *Revue thomiste* 1955/3. 534, 537.

²⁰ Georges KALINOWSKI: „Sur l’emploi métonymique du terme »ius« par Thomas d’Aquin et sur la muabilité du droit naturel selon Aristote” *Archives de philosophie du droit* 1973. 335–336. Hasonlóképpen foglal állást Odon LOTTIN: *Le droit naturel chez saint Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs* (Bruges: Beyaert 1931); Michael Bertram CROWE: „St. Thomas and Ulpian’s Natural Law” in Armand A. MAURER (szerk.): *St. Thomas Aquinas, 1274–1974: Commemorative Studies* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1974) 1. kötet, 261–282; William E. MAY: „The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas” *American Journal of Jurisprudence* 1977/1. 168–189.

ját, míg másfelől az – isteni vagy emberi – *lex positiva* (tételes törvény) alapozza meg a *ius positivumot* (tételes jogot).²¹ A kettős jellegű, részben természeti, részben pozitív isteni törvény tökéletesen illusztrálja ezt az összetett oksági összefüggést:

„Isteni jognak azt nevezzük, amit Isten hirdetett ki. Ehhez részben az tartozik, ami természet szerint igazságos, mindamellet igazságos volta rejtve marad az emberek előtt, részben pedig az, amit az isteni rendelés tesz igazságossá. Az isteni jogot ezért, miként az emberi jogot is, e két részre lehet felosztani. Hiszen az isteni törvény azért parancsol meg bizonyos dolgokat, mert azok jók, és azért tilt meg másokat, mert rosszak; míg ismét mások azért jók, mert elő vannak írva, s mások azért rosszak, mert meg vannak tiltva.”²²

(3) Harmadszor, Tamás a *ius* szót – a két fent említett objektív jelentés mellett – időnként szubjektív értelemben is használja.²³ Egyszer például tulajdonjogról (*ius dominii*) beszél,²⁴ másszor pedig a birtoklás jogáról (*ius possidendi*).²⁵ A dominiánus teológus meglehetősen tájékozott volt jogtudományi – különösen kánonjogi és római jogi – kérdésekben, és amikor fő elméleti munkáit írta, a '*ius*' szubjektív jelentése már eléggé elterjedt volt a középkori jogi nyelvben.²⁶ Akár azt is mondhat-

²¹ KALINOWSKI (6. lj.) 70–71: „egy ok-okozati viszonytal van dolgunk: vagy az önmagában (természeténél fogva) igazságos cselekvés az oka az azt előíró törvény kötelező erejét megalapozó bizonyosságnak, vagy pedig a törvény határozza meg okként az adott tett jellegét, s teszi azt igazságos cselekedetté. Ebből a viszonyból fakadóan válhat a »*ius*«, mely tulajdonképpeni értelmében az igazságos cselekvés neve, a törvény (*lex*) metonimikus elnevezésévé.” Érdemes itt megemlíteni, hogy a jogról szóló értekezésében Tamás kifejezetten felhívja a figyelmet a metaforikus és metonimikus nyelvhasználatra; mint kifejti, „megszokott dolog, hogy a szavakat az elsődleges jelentésüktől eltérően, valami másnak a kifejezésére használják”. Lásd *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 1 ad 1. Egy más helyen a *Summában* pedig azt írja: „Az okot és okozatot ugyanis gyakran egymásról nevezik el.” Lásd *Summa theologiae* I q. 79 a. 13 co.

²² *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 2 ad 3: „*ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines late: partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.*”

²³ Ezt először Hyacinthus HERING bizonyította rövid, latin nyelvű cikkében: „De iure subiective sumpto apud S. Thomam” *Angelicum* 1939. 295–297.

²⁴ *Summa theologiae* II-II q. 62 a. 1 ad 2: „*nomen restitutionis, in quantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutum videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eadem et secundum substantiam et secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire.*”

²⁵ *Summa theologiae* II-II q. 66 a. 5 ad 2: „*in parabola Evangelii dicitur, Matth. XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum.*” Az ilyen és ehhez hasonló tamási szöveghelyek valószínűleg legteljesebb listáját lásd JOHN FINNIS: *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford: Oxford University Press 1998) 133, 10. lj. és 134, 12. lj. Lásd még Jean-Marie AUBERT: *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas* (Paris: Vrin 1955) 91, 2. lj.

²⁶ Lásd küll. Brian TIERNEY: „Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250” *History of Political Thought* 1989/4. 615–646; Charles J. REID: „The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry” *Boston College Law Review* 1991/1. 37–92.

nánk, jegyzi meg Jean-Marie Aubert, hogy bizonyos szempontból „[m]eglepő lett volna, ha Szent Tamást, aki nagymértékben használt jogi forrásokat, nem befolyásolta volna az ezen a területen bevett szóhasználat.”²⁷

2. TERMÉSZETES JOGOK?

De vajon elegendő-e ez annak bizonyításához, hogy Tamás rendelkezett a 'természetes jogok' fogalmával? Az eszmetörténészek túlnyomó többsége e kérdésre határozott nemmel felel.²⁸ Annabel Brett kijelentése egyértelműen a többségi vélemény tükrözi: „a *ius* igeneves szerkezetű szubjektív használatának elszórt előfordulása nem befolyásolja a *ius* objektivista elméleti értelmezését [...] és nem feltétlenül von maga után egy szabadságként felfogott alanyi jog-fogalmat.”²⁹

Fontos kivételt képez viszont ez alól a többségi vélemény alól John Finnis *Aquinas* című könyve, amelyben Finnis – korábbi álláspontját felülbírálván – kategorikusan az igenlő válasz mellett kötelezi el magát.³⁰ Számos példáját említi a '*ius*' szubjektív értelemben való használatának Tamás műveiben (*ius contradicendi*, *ius dandi baptisma*, *ius petendi debitum* és így tovább),³¹ ugyanakkor kénytelen elismerni „a *iura* – a *ius* szó többes száma – viszonylag ritka előfordulását a »jogok« értelmében”.³² Ennek azonban nem tulajdonít különösebb jelentőséget, mondván: „Bár Tamás soha nem használ olyan kifejezést, amelyet »emberi jogoknak« fordít-

²⁷ AUBERT (25. lj.) 91. Ugyanezen a véleményen van Brian Tierney is. Lásd Brian TIERNEY: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150–1625* (Atlanta: Scholars Press 1997) 258; „Tamás minden bizonnyal tökéletesen tudta, hogy kora mindennapi diskurzusában a *ius* szó alanyi jogot is jelenthetett, s hogy a korabeli jogtudományban a jogot olykor képességként vagy hatalomként határozták meg.”

²⁸ Lásd pl. TIERNEY (27. lj.) 23, 258; BRETT (5. lj.) 91–92; Richard TUCK: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press 1979) 19–20; LOTTIN (20. lj.) 97; Michel VILLEY: „La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam” *Archives de philosophie du droit* 1964. 103–104; Louis LACHANCE: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas* (Ottawa – Montréal: Lévrier 1948) 294, 303; AUBERT (25. lj.) 90–91; Dario COMPOSTA: *La „moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suarez* (Torino: Società Editrice Internazionale 1957) 10, 23; Ralph McINERNEY: *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice* (Washington: The Catholic University of America Press 1992) 213–215; Anthony J. LISSKA: „Human Rights Theory Rooted in the Writings of Thomas Aquinas” *Diametros* 2013. 139–142.

²⁹ BRETT (5. lj.) 91, 12. lj.

³⁰ *Natural Law and Natural Rights* című művének jogokról szóló fejezetében Finnis még azt hangsúlyozta, Tamás számára a '*ius*' elsődleges jelentése „maga az igazságos dolog” volt, és hogy a szubjektív értelem meg sem jelent a *ius* szó különféle jelentéseiről adott elemzésében. Lásd FINNIS (15. lj.) 206–207. Mi több, egy, a *Natural Law and Natural Rights* publikálása és az *Aquinas* megjelenése között tartott konferencia-előadásában Finnis fenntartotta eredeti Tamás-értelmezését, újfent nyomatékosítva, hogy „Szent Tamás soha nem használja a »természetes jog« kifejezést, és a »jogok« (*jura*) szót sosem használja abban az értelemben, amit az a modern nyelvhasználatban állandó jelleggel és hasznosan felvesz.” Lásd John FINNIS: „Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving »Ought« from »Is« according to Aquinas” in Leo J. ELDERS – Klaus HEDWIG (szerk.): *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas* (Vaticano: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica 1987) 43.

³¹ FINNIS (25. lj.) 133, 10. lj. és 134, 12. lj.

³² FINNIS (25. lj.) 134.

hatnánk, nyilvánvalóan rendelkezik a fogalommal.”³³ De „Tamást nem az erkölcsi helyesség, az igazságos jelleg, a kötelezett érdeklő elsősorban”, sokkal inkább, mint a jogosultak jogai?” – veti ellen maga Finnis. Meglepő válasza így szól: „Egyáltalán nem. [...] Tamás igazságosságfelfogásában a jogok épp olyan alapvetőek, mint a kötelességek”.³⁴

Fent idézett ambiciózus tételeinek alátámasztása érdekében Finnis Tamás jogról és igazságosságról szóló értekezésének lényegi újraértelmezésére vállalkozik:

„Amikor Tamás azt mondja, hogy a *ius* az igazságosság tárgya, ezen azt érti: amiről az igazságosság szól, és amit az igazságosság gyakorlása biztosít, az valamely más személy vagy személyek *joga* – ami jár nekik, ami megilleti őket, ami jogosan az övék. A *ius* ezen jelentését teszi nyilvánvalóvá a Tamás által elfogadott római jogi definíció: az igazságosság állandó akarat másoknak megadni azt, ami az *övék*. [...] Ami az övék, vagyis a joguk, az abban áll, ami az egyenlőség szerint megilleti őket [...]. Ez a »valami, ami jár (amivel tartoznak) valakinek (debetur)«, *majdnem mindig* az előnyére válik annak a személynek, akinek joga {ius} van hozzá. [...] Ha tehát rendelkezem egy természetes – ma azt mondanánk: emberi – joggal, akkor a természeti törvény {ius naturale} alapján bírok vele; ha törvényi jogom van, akkor a pozitív törvény {ius positivum} erejénél fogva rendelkezem vele [...]. Ily módon a – természeti vagy tételes – törvény képezi a jog(ok) alapját {ratio iuris}”.³⁵

Végül Finnis egy sajátos „logikai” érvet is felhoz: azt állítja, hogy Tamásnak az igazságtalanság különböző formáiról (*iniuriae*) szóló fejtegetései – például a Tízparancsolat második táblájának előírásairól vagy az ártatlanság vélelméről adott elemzése – tulajdonképpen jogsértésekről, vagyis implicite jogokról szólnak.³⁶

Bármennyire impozáns is Finnis érvelése, gondosan mérlegre téve nem tűnik meggyőzőnek. A legelemibb szinten: aligha merő véletlen, hogy Szent Tamás sohasem használja a *ius naturale* (illetve a *iura naturalia*) kifejezést szubjektív értelemben, vagy hogy amikor számba veszi a '*ius*' elsődleges és származtatott jelentéseit – „maga az igazságos dolog”, a törvény, „a művészet, amely által megismerjük, hogy mi igazságos”, a bíróság és a bírói ítélet –, mellőzi felsorolásából a szó szubjektív értelmét.³⁷

³³ FINNIS (25. l.) 136.

³⁴ FINNIS (25. l.) 137, 170.

³⁵ FINNIS (25. l.) 133, 135. Finnis a *Secunda secundae* 57. kérdésének 1. szakaszára és 58. kérdésének 1. szakaszára hivatkozik.

³⁶ FINNIS (25. l.) 136–137.

³⁷ Heinrich ROMMEN: „The Genealogy of Natural Rights” *Thought* 1954/3. 414; Brian TIERNEY: „Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches” *The Review of Politics* 2002/3. 391–392; TIERNEY (27. l.) 258. Lásd *Summa theologiae* II-II q. 57 a. 1 arg. 2 és ad 1: „Praeterea, lex, sicut Isidorus dicit, in libro *Etymol.*, *iuris est species*. [...] Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda [...]. Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere *in iure*; et ulterius dicitur etiam *ius* quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.” Mint fen-

Finnis újraértelmezési kísérletének az az Achilles-sarka, hogy ha közelebbről szemügyre vesszük érvelését, kiderül: az analitikus tomista filozófus voltaképpen nem tesz mást, mint hogy az objektív jogot az idézett passzusok mindegyikében alanyi jogra írja át. És mint láttuk, teljesen egyértelmű, hogy Tamás számára az igazságosság tárgya nem a másik személy joga, hanem a jogos vagy helyes cselekvés, és a törvény nem a jogosultság, hanem 'az igazságos dolog' „alapja” vagy „kifejeződése”, és így tovább.³⁸ Sokatmondó tény, hogy a *ius* szó egyszer sem fordul elő szubjektív értelemben a jogról és igazságosságról szóló értekezésben. Pontosabban talán csak egyetlen esetben: a Tamás által átvett ulpianusi igazságosság-definíció a *suum* birtokos névmás révén mintha valóban azt sugallná, hogy a *ius* a cselekvés kedvezményezettjéhez tartozik, hiszen az 'az ő joga': '*ius suum*' (vagy egyszerűen csak '*suum*').³⁹ Tamásnak ebből eredően különös gondot kell fordítania arra – mutat rá Annabel Brett –, hogy Ulpianus meghatározását kibékítse a *Nikomakhoszi etikának* a *dikaiont* az igazságos ember által tanúsítandó helyes cselekvéssel azonosító nézőpontjával. Brett szerint „Tamás a jog két nyelvezetét a »jár« (*debere, debitum*) kifejezésben rejlő lehetőségek kiaknázásával tudja összehangolni. A jogos dolog az igazságos *embertől* jár egy másik *polgárnak*.” Mindazonáltal ez az alkalmi jelentéseltolódás korántsem szolgált döntő érvet Finnis oldalán;⁴⁰ annál is inkább, mert Tamás itt a római jogi terminológiából merít, amely ráadásul nem mentes a kétértelműségtől. Maga Finnis is elismeri (e kérdésben hallgatólagosan Villey-nek adva igazat), hogy az ókori római polgárnak járó *ius* akár egy jogos büntetés is lehetett. Mint írja: „a római jog, sőt nyomokban még Tamás korának nyelvhasználata is elfogadta, hogy a felelősség is lehet *ius*; a bűnelkövető *iusa*, hogy megfelelő büntetésben részesüljön.”⁴¹

Ami végül Finnis kvázi-logikai érvét illeti, úgy vélem, Brian Tierney jó okkal figyelmeztet arra, hogy hibát követünk el, ha

„akárhányszor valamilyen kongeniális etikai állításra bukkanunk valamely vallási vagy politikai rendszerben, abban egy, a természetes vagy emberi jogokról szóló doktrínát fedezünk fel. Az erkölcsi tanításokat változatos módokon lehet kifejteni [...]. De ha meg akarjuk érteni a természetes jogokról szóló gondolkodás történetét, akkor csupán összezavarja a kérdést, ha bármely olyan erkölcsi vagy jogi tanításban, amellyel találkozunk, és amely nem inkonzisztens ugyan az alanyi jogok esz-

tebb láttuk, a *Summa theologiae* ezen szakaszát elemezve eredetileg Finnis is ugyanerre a következtetésre jutott. Vö. 30. lj.

³⁸ TIERNEY (37. lj.) 392–393.

³⁹ BRETT (5. lj.) 92. Mind Brett, mind Finnis felhívja a figyelmet a '*ius suum*' és '*suum*' kifejezések párhuzamos tamási használatára. Lásd uo., ill. FINNIS (25. lj.) 133.

⁴⁰ BRETT (5. lj.) 92. Brett újból aláhúzza: „a *iustum* elsődleges és elméleti szempontból fontos jelentése mindazonáltal az »igazságos cselekvés« marad Tamásnál.”

⁴¹ FINNIS (25. lj.) 133–134. A *Natural Law and Natural Rights*ban Finnis más hasonló példákat is idéz, hangsúlyozva, hogy általában minden premodern jogi szókészletre az volt jellemző, hogy nem tett világos különbséget a 'jog' és a 'kötelesség' fogalma között. Ennek megfelelően „a művelt jogászok a klasszikus római jog egész időszakában alig remekül megvoltak (a »szabadságot« is magában foglaló) »jog« és a »kötelesség« következetes, rendszeres kettéválasztása nélkül.” Lásd FINNIS (15. lj.) 209.

méjével, de megfogalmazásában ténylegesen nem is utal ilyen jogokra, a természetes vagy emberi jogokra vonatkozó követelést látunk.”⁴²

Összegezve: úgy tűnik, hogy Finnis – amint arra Arthur S. McGrade recenziójának találó címe is utal – arról ír, „amit Tamásnak mondania kellett volna” (nem pedig arról, amit ténylegesen mondott), ha a modern olvasó számára könnyebben követhető nyelvezetet használt volna.⁴³ Azon törekvése, hogy a *doctor angelicus* objektív jogról és igazságosságról szóló elemzéséből egy természetes alanyi jogi doktrínát vezessen le, ennél fogva sokkal inkább a tamási elmélet elegáns és invenciós újraértelmezésére, mintsem autentikus olvasatára tett kísérletként jellemezhető. Ez természetesen távolról sem áll precedens nélkül. Jacques Maritain például már a 20. század derekán beillesztette az 'emberi jogok' fogalmát neotomista természetjogi rendszerébe,⁴⁴ és ezek a kísérletek végső soron mind visszavezethetők a tomizmus 16–17. századi megújulásáig.

Finnis érvelése ugyanakkor minden kétségen felül bizonyítja: minthogy a jog szubjektív fogalma összeegyeztethető a tomista eszméssel, Tamás elvben akár ki is egészíthette volna természetjogi elméletét egy természetes alanyi jog tanal.⁴⁵ John Locke jogosultságelméletének egyik kutatója, A. John Simmons egészen odáig megy, hogy kijelenti: Tamás egyenlőségkonceptiója „egy természetes jogokra vonatkozó elmélet kidolgozása után kiált”.⁴⁶ Ez ebben a formában nyilvánvaló túlzás, ám ettől függetlenül igaz, hogy valószínűleg nem okozott volna különösebb gondot Szent Tamásnak (vagy legalábbis ma utólag nekünk), hogy természetjog- és igazságosságtanának egy jelentős részét torzítás nélkül a természetes jogok nyelvére is lefordítsa.⁴⁷ Például megtehetette volna, hogy az emberi lényegből fakadó természetes hajlamokból, illetve az ezeken alapuló természetjogi köteleességek közül az ezen hajlamok szabad kibontakoztatását, valamint a természetes köte-

⁴² TIERNEY (37. lj.) 394.

⁴³ Arthur S. McGrade: „What Aquinas Should Have Said? Finnis's Reconstruction of Social and Political Thomism” *American Journal of Jurisprudence* 1999/1. 126–127: „Nemcsak azt kapjuk tehát, amit Tamásnak akkor kellett volna mondania, ha egy második, javított kiadását tette volna közzé például a *Summa Theologiae* törvényről szóló értekezésének, hanem azt, amit akkor kellett volna mondania, ha egy teljesen új művet, egy rendszeres társadalom- és politikaelméleti értekezést írt volna – és még ennél is többet: azt, amit akkor kellett volna mondania, ha arra vállalkozott volna, hogy ezt *more philosophico* teszi. Sőt, a fordításban és a fogalomhasználatban érvényesülő legújabb trendek elfogadása Finnis részéről [...] arra enged következtetni, hogy Finnis azt mutatja be számunkra, amit szerinte Tamás akkor mondana, ha mindezeket ma vinné véghez.” Finnis bevallottan korrigálja a tamási elméletet, de úgy gondolja, e korrekció alapját Tamás saját filozófiai premisszái képezik. Vö. FINNIS (25. lj.) VII.

⁴⁴ Lásd mindenekelőtt Jacques Maritain: *Les droits de l'homme et la loi naturelle* (New York: Maison française 1942) és uő.: *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press 1951) 4. fejezet.

⁴⁵ TIERNEY (37. lj.) 394. Közvetett történeti bizonyítékot szolgáltat erre a második skolasztika jogfilozófijára. Amint azt Tierney ugyanitt megjegyzi: „Elvégre a későbbi spanyol tomisták képesek voltak túlzott erőfeszítés nélkül Tamás természetjogát saját természetes jogokról szóló tanaikkal összekapcsolni”.

⁴⁶ A. John Simmons: *The Lockean Theory of Rights* (Princeton: University Press 1992) 96, 79. lj.

⁴⁷ Michael Zuckert: „Do Natural Rights Derive from Natural Law?” *Harvard Journal of Law and Public Policy* 1997/3. 714.

lességek teljesítését elősegítő és védelmező egyéni jogokat vezet le.⁴⁸ A természetes jogok ebben az esetben a természetes köteleességek derivátumaiként jelentek volna meg elméletében: egyrészt oly módon, hogy egy természetjogi kötelezettség (például az önfenntartás kötelessége) léte maga után vonja egy hasonló természetes jogosultság létezését, másrészt pedig mások természetes kötelességeinek reflexeként.⁴⁹ Vagy a *dominium sui* eszméjét akár egy önálló alanyi jog formájában, a szabadsághoz való természetes jogként is megfogalmazhatta volna – ahogy azt Konrad Summenhart és a második skolasztika tomista teológusai tették évszázadokkal később. A *dominium* szó filozófiai értelemben elsődleges jelentése, ti. az ész uralma az ember többi képessége felett Tamás elméletében magában foglalja az ember önmaga feletti uralmát (*dominium sui*) is, vagyis azt, hogy az ember mint racionális lény a saját tetteinek ura (*dominus suorum actuum*), és szabad akaratlanul rendelkezik. Mint kifejti:

„Ámde az ember a többi, ésszel nem rendelkező teremtménytől abban különbözik, hogy ura saját cselekedeteinek. [...] Az eszes lények tehát önmagukat irányítják célra, mivel urai saját cselekedeteiknek a szabad akarat által, amely az akarat és az ész képessége.”⁵⁰

Ahogy azt Annabel Brett Tamás *dominium*-fogalmát illetően helyesen megállapítja:

„Az ember elsődleges *dominiuma* az, amelyet a saját akarata felett gyakorol: annyira hozzátartozik ez minden egyes individuumhoz, hogy senki, csak maga az adott egyén veheti el magától. Sőt, pontosan ez a *dominium* konstituálja az emberi lényegét [...]. A külső javak feletti *dominium* másodlagos, és előfeltételezi ezen elsődleges *dominiumot*”.⁵¹

Az ember önmaga feletti uralmának alanyi jogként való újrafogalmazása már csak azért sem lett volna lehetetlen Tamás részéről, mert – amint azt a fenti idézet is részben mutatja – a *dominium sui* eszméjét egy, az ember racionális természetén alapuló autonómiakoncepcióval és egy igen határozott szabad akarat tannal dúcolta alá.⁵²

⁴⁸ Anthony J. LISSKA: *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction* (Oxford: Clarendon Press 1996) 233. és 235–236; LISSKA (28. lj.) 145–147.

⁴⁹ ZUCKERT (47. lj.) 714, 716.

⁵⁰ *Summa theologiae* I-II q. 1 a. 1 co.: „Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus.” *Summa theologiae* I-II q. 1 a. 2 co.: „Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.”

⁵¹ BRETT (5. lj.) 13.

⁵² Brian TIERNEY: „Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After” in Virpi MÄKINEN – Petter KORKMAN (szerk.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse* (Dordrecht: Springer 2006) 179–181. Tierney ebben az írásban kiváló tömör áttekintését adja a *dominium sui* skolasztikus eszméje fejlődésének. Lásd még ugyanebben a kötetben Rudolf SCHÜSSLER tanulmányát: „Moral Self-Ownership and *Ius Possessionis* in Scholastics” uo. 149–172.

Ám ez nem több azzal kapcsolatos spekulációnál, hogy Tamás „mit mondhatott volna”. A tény ellenben az, hogy mindezen lehetőségek dacára Tamás – feltehetőleg tudatosan – tartózkodott az egyéni jogok nyelvének (rendszeres) használatától.⁵³ És ennek megmagyarázásához nem kell nagyívű spekulációkhoz folyamodnunk. Amint azt Michael Zuckert helyesen megjegyzi: „a tomista elmélet egyes fontos elemei ellenállnak ennek a lefordításnak”.⁵⁴ Először is, potenciális feszültség érzékelhető a *ius* mint alanyi jog és a helyes cselekként felfogott *ius* között, amennyiben az előbbi szabad döntést, míg az utóbbi egy kötelesség teljesítését feltételezi. Mint Brett írja: „a helyes dolog megtétele nem személyes választás kérdése”.⁵⁵ Nem kell a jog és a törvény közötti szigorú hobbes-i dichotómiát⁵⁶ elfogadnunk ahhoz, hogy elismerjük: amíg a természetes jogok az individuális autonómia, a szabad döntés szféráját képezik, addig a természeti törvény előírásai és tilalmi *per definitionem* korlátozzák az egyén cselekvési szabadságát.⁵⁷ Hangsúlyozni kell viszont, hogy ez a feszültség jelentős mértékben enyhíthető, vagy akár meg is szüntethető a ’megengedő természeti törvény’ eszméjének segítségével. A megengedő természeti törvény koncepciójának lényege az, hogy egyes kérdésekben a természetjog csak iránymutatást, ajánlást ad, azaz anélkül hagy jóvá bizonyos magatartásokat, hogy egyben megparancsolná (vagy éppen megtiltaná) azokat. Ily módon – a természetjogi parancsok és tilalmak által meghatározott kereteken belül – szabad választást enged címzettjei számára.

E sajátos természetjog-felfogást, mely a természetes jogok eszméjéhez hasonlóan szintén a 12. századi kánonjogig vezethető vissza, eredetileg a magántulajdon eredetének problémája ihlette. A *Concordia discordantium canonum* (ismertebb nevén a *Decretum*) elején Gratianus Sevillai Izidor nyomán egy olyan természetjog-definíciót adott, amely egyszerre öleli fel a javak közös birtoklását és a dolgok elsajátítását,⁵⁸ később a közös tulajdont a természetjoghoz, míg a magántulajdont

⁵³ TIERNEY (27. l.) 258: „Tamás elismerte, hogy az erőszakkal jogszerűen szembe lehet szegülni, de nem hivatkozott kifejezetten az önvédelem jogára. Átvette azt a kánonjogi tant, mely szerint a tulajdon közös abban az értelemben, hogy meg kell osztani a nélkülözőkkel, de nem tette fel a kérdést, hogy a szegényeknek vajon természetes joguk van-e a létfenntartási eszközökhöz. A római jogból elfogadta Ulpianus azon tételét, miszerint »a természetjog az, amire a természet minden állatot megtanított«, de nem kérdezett rá, hogy vajon az állatok rendelkeznek-e ennek megfelelő jogokkal.”

⁵⁴ ZUCKERT (47. l.) 715–716.

⁵⁵ BRETT (5. l.) 91.

⁵⁶ Hobbes szerint „a jog azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit vagy sem, ezzel szemben a törvény azt határozza meg és teszi kötelességünké, hogy mit tegyünk, és mit ne tegyünk. A törvény és a jog tehát éppúgy különbözik egymástól, mint a kötelezettség és a szabadság, amelyek pedig egy és ugyanabban a dologban összeférhetetlenek.” Lásd THOMAS HOBBS: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma* [ford. VÁMOSI PÁL] (Budapest: Kossuth 1999) 1. kötet, 171.

⁵⁷ TIERNEY (37. l.) 395, 399.

⁵⁸ GRATIANUS: *Concordia discordantium canonum* d. 1 c.7: „Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, communis omnium possessio et omnium una libertas, acquisitio eorum, quae celo, terra marique capiuntur; item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsió” (kiemelés tőlem). Izidor az *Etymologiae* ötödik könyvében fogalmazta meg ezt a definíciót.

az emberi joghoz és szokáshoz sorolta; ismét később pedig kifejtette, hogy a természetjoggal ellentétes tételes emberi törvények érvénytelenek.⁵⁹ A dekretistáknak komoly fejtörést okozott, hogyan tudják ezeket az egymásnak ellentmondó szakaszokat összehangolni, és főképpen arra magyarázatot adni, miképpen jöhetett létre a magántulajdon a természetjogi normák megsértése nélkül.

E problémára a legáltalánosabban elfogadott megoldást Rufinus javasolta. A bolognai kanonista a természetjogon belül különbséget tett parancsok és tilalmak, illetve az ún. *demonstrationes* (iránymutatások) között, amelyek olyan dolgokra vonatkoznak, „amiket a természet sem meg nem tilt, sem nem ír elő, hanem jónak nyilvánít”, és a javak közös tulajdonát a pozitív emberi törvények által legitim módon felülírható 'iránymutatások' körébe utalta.⁶⁰ Ezt a doktrínát továbbfejlesztve alapozta meg Huguccio, egy másik 12. századi itáliai kánonjogász a megengedő természeti törvény fogalmát. Az általa előadott álláspont szerint mind az ártatlanság állapotában létező közös tulajdon, mind pedig a bűnbeesést követően létrejövő magántulajdon alapja egy megengedő természetjogi norma volt:

„A természetjog alapján valami az enyém és valami a tiéd, de a természetjog engedélye, nem pedig parancsa alapján, mivel az isteni jog sohasem rendelte el, hogy minden dolog közös, vagy némely dolog valakinek a tulajdona legyen, viszont megengedte, hogy minden dolog közös és némely dolog valakinek a tulajdona legyen, és ekképpen a természetjognál fogva valami közös és valami a sajátunk.”⁶¹

A megengedő természetjog koncepciója hamarosan általánosan elterjedt nemcsak a kánonjogászok, hanem a teológusok és filozófusok körében is, és ezzel párhuzamosan a természetes jogokat egyre inkább a természetjog e szférájában helyezték

⁵⁹ *Concordia discordantium canonum* d. 8 ante c. 1: „Nam iure naturae sunt omnia communia omnibus [...]. Iure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum est, illud vero alterius.” *Concordia discordantium canonum* d. 8 post c.1: „Dignitate vero ius naturale simpliciter prevalet consuetudini et constitutioni. Quecunque enim vel moribus recepta sunt, vel scriptis comprehensa, si naturali iuri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda.”

⁶⁰ RUFINUS: *Summa decretorum* d. 1: „*Consistit autem ius naturale in tribus, scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. Mandat namque quod prosit, ut: »diligas Dominum Deum tuum«; prohibet quod ledit, ut: »non occides«; demonstrat quod convenit, ut »omnia in commune habeantur«, ut: »omnium una sit libertas«, et huiusmodi. [...] Detrahit autem ei est non utique in mandatis vel prohibitionibus, que derogationem nullam sentire queunt, sed in demonstrationibus – que scilicet natura non vetat non precipit, sed bona esse ostendit – et maxime in omnium una libertate et communi possessione; nunc enim iure civili hic est servus meus, ille est ager tuus.*”

⁶¹ HUGUCCIO: *Summa decretorum* d. 1 c. 7: „De iure naturali aliquid est meum et aliquid est tuum, set de permissione, non de precepto, quia ius divinum numquam precipit omnia esse communia vel aliqua esse propria, set permittit omnia esse communia et aliqua esse propria et ita de iure naturali aliquid est commune et aliquid est proprium.” Idézi Rudolf WEIGAND: *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (München: Hueber 1967) 353. Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy Huguccio maga nem fogadta el a fenti „közös magyarázatot” (*communis expositio*), hanem amellett érvelt, hogy a természetjog csak abban az értelemben rendeli el, hogy minden közös (*communis*) legyen, hogy a magánjavak szükség idején megosztandók (*communicanda*) másokkal. Lásd Brian TIERNEY: „Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant” *Journal of the History of Ideas* 2001/3. 385, 16. ljj.

el és alapozták meg elméletileg – nemcsak a középkorban, hanem később a koraújkorban is.⁶² Sok más középkori teológussal vagy kánonjogással ellentétben azonban Szent Tamás nem építette be ezt az eszmét jogfilozófiájába.⁶³ Brian Tierney szerint ez az egyik legfőbb oka annak, miért nem dolgozott ki Tamás természetes jogosultság tant.⁶⁴ Kétségtől sok igazság van ebben a meglátásban, mindazonáltal azt gondolom, Tamás minden további nélkül elfogadhatta volna a megengedő természeti törvény koncepcióját. Számos modern gondolkodóval, így különösen Hobbes-szal ellentétben ugyanis Tamás egyáltalán nem tekintette *contradictio in adiecto*-nak a megengedő törvény fogalmát.⁶⁵ A törvényről szóló értekezésben, a „*De effectibus legis*” kérdésben például készséggel elismerte: „Egyes cselekedetek nemüknél fogva közömbösek, és ezeket a törvény megengedi.”⁶⁶ Sőt, ez az eszme hasznos segítséget nyújthatott volna számára az egész diskurzust elindító probléma, ti. a magántulajdon legitimitásának kérdése megválaszolásához. Bár Hugucciohoz hasonlóan Tamás is úgy vélte, hogy a természeti törvény egyfajta „jóindulatú semlegességet” tanúsít az anyagi javak birtoklása módjának vonatkozásában,⁶⁷ és kifejezetten hangsúlyozta, hogy a természetjog nem írja elő a javak közös birtoklását és nem tiltja a magántulajdont,⁶⁸ a megengedő természetjogi normákra való hivatkozás helyett egészen más megoldást választott. A ’természetjog’ kifejezés jelentését metaforikusan kiterjesztette az emberiség ősalálatára. Mint kifejtette: két okból szokás valamit a természetjoghoz sorolni: azért, mert a természet arra hajlik, vagy mert a természet nem vezette be az ellenkezőjét. Az előbbi a természetjog klasszikus tomista jelentése, míg az utóbbi a természetet meglepő módon a racionalitással és a mesterségekkel állítja szembe. Ebben az értelemben lehet például azt mondani – teszi hozzá Tamás –, hogy „az ember számára a meztelenség a természetjog szerint való, hiszen a természet nem adott neki ruhát”. És ugyanígy a közös tulajdon természetjogi jellege is csupán e második, az emberiség korai, primitív időszakára utaló értelemben állítható.⁶⁹

⁶² Részletesen végigköveti a megengedő természeti törvény eszméjének fejlődését, a középkori kánonjogászoktól egészen Kantig, Brian TIERNEY: *Liberty and Law: The Idea of Permissive Law, 1100–1800* (Washington: The Catholic University of America Press 2014).

⁶³ LOTTIN (20. lj.) 89.

⁶⁴ TIERNEY (37. lj.) 406.

⁶⁵ TIERNEY (62. lj.) 71.

⁶⁶ *Summa theologiae* I-II q. 92 a. 2 co.: „Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum, lex habet permittere.”

⁶⁷ LOTTIN (20. lj.) 89. Horváth Sándor szintén kiemeli, hogy Tamásnál „a tiszta természetjog ezen a ponton meglehetősen közömbösséget mutat, s ekképpen mind az egyéni, mind a kollektív tulajdon számára szabad mozgásteret enged.” Lásd HORVÁTH SÁNDOR: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin* (Graz: Moser 1929) 140.

⁶⁸ *Summa theologiae* II-II q. 66 a. 2 ad 1: „communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum [...]. Unde proprietates possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.”

⁶⁹ *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 5 ad 3: „aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinatur: sicut non esse iniuriam alteri faciendam. Alio modo, quia natura non induxit contrarium: sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia

A tamási természetjogi elmélet jogok nyelvére történő lefordításának másik fontos – bár inkább technikai jellegű – nehézsége abból ered, hogy az angyali doktor nagyon is komolyan vette azt az arisztotelészi módszertani elvet, miszerint „be kell érünk avval, hogy csak nagyjában, körvonalaiiban mutassunk rá az igazságra [...]; a tanult embert az jellemzi ugyanis, hogy minden kérdésben csak oly fokú szabotosságot kíván, amekkorát az illető tárgy természete megenged”.⁷⁰ Tamás természetjogtana ennek megfelelően számos ponton szándékosan vázlatos és meghatározatlan; az ő felfogása szerint ugyanis csak a természetjog általános elvei szükségszerűen igazak, míg az azokból levont konklúziók bizonyos fokig eltéréseket mutathatnak, valamint változást és kivételt engednek meg.⁷¹ Ez alapvetően megnehezíti, hogy az arra alapozott természetes jogokat konkluzív módon, közelebbről és részletesen meg lehessen határozni.⁷² Márpedig, mint azt Finnis és Anthony J. Lisska is hangsúlyozza, a „kazuisztika” az emberi jogok bármely listája megállapításának szükséges előfeltétele.⁷³ A tomista természetjogtan azonban radikálisan különbözik a 17–18. századi, *more geometrico* kimunkált, deduktív természetjogi rendszerektől.⁷⁴ Ebből következően nem foglalja – és nem is foglalhatja – magában sem a természetjogi köteleességek, sem a természetes jogok teljes, végleges és zárt rendszerét.⁷⁵

Mindamellett ez sem látszik végső, meghatározó oknak. Mindent összevetve úgy tűnik, hogy a döntő tényező, ami miatt a természetes jogok nem jelentek meg az angyali doktor jogfilozófiájában, magában a tomista gondolati rendszerben mint egészben keresendő, amely – mint köztudomású – a keresztény teológia és az arisztotelészi filozófia harmonikus, ám törekeny szintézise. Minthogy rendkívül összetett és nagy horderejű kérdéstről van szó, amelynek csupán a felszínét tudnám itt érinteni, ezért inkább Frederick Copleston ékesszólóan előadott, megvilágító erejű okfejtésére támaszkodom:

„Az arisztotelélianus filozófus számára az számít igazán, ami egyetemes, a teljes egész, nem pedig az egyén mint olyan [...]. Az egyed a faj javáért van: a faj az, ami az egymást követő egyedek révén fennmarad; [...] az ember egy elem az univerzumban, annak része [...]. A keresztény filozófus szerint ezzel szemben az egyedi emberi személynek természetfeletti rendeltetése van [...]; az egyén személyes kapcsolatban áll Istennel, és bármennyire hangsúlyozzuk is a kereszténység közösségi aspektu-

natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio, et omnium una libertas*, dicitur esse de iure naturali: quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem, ad utilitatem humanae vitae.”

⁷⁰ Lásd *Nikomakhoszi etika* 1094b.

⁷¹ Lásd kül. *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 4 co.: „Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanae: et ideo, etsi in communibus sit aliqua necessitas, quanto magis ad propria descenditur, tanto magis invenitur defectus. [...] In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia”.

⁷² ZUCKERT (47. l.) 717.

⁷³ FINNIS (15. l.) 225–226; LISSKA (48. l.) 239.

⁷⁴ FRIVALDSZKY János: *Természetjog. Eszmetörténet* (Budapest: Szent István Társulat 2001) 135.

⁷⁵ ZUCKERT (47. l.) 717–719.

sát, az igazság az, hogy végső soron minden egyes személy nagyobb értékkel bír, mint az egész anyagi univerzum, amely az ember javára létezik”.⁷⁶

Úgy tűnik számomra, hogy míg egyfelől a kereszténységben rejlő perszonalista elemek eleve kizárták az egyén közösségnek való teljes alárendelését a tomista rendszerben, másfelől Tamás arisztotelianus holizmusa, illetve elméletének következetes racionalizmusa az egyéni jogok tanának sem engedett tág teret. A következő évszázadban viszont az egyént előtérbe állító nominalizmus felemelkedése és az emberi és az isteni akarat szabadságát egyaránt radikalizáló voluntarizmus előretörése alapjaiban változtatta meg a középkori gondolkodás szellemi klímáját – a természetes jogok eszméje szempontjából kedvező módon. E nominalista „forradalom” fő alakja a híres-hírhedt angol ferences rendi filozófus-teológus, William Ockham volt.

⁷⁶ Frederick COPLESTON: *A History of Philosophy* (London: Continuum 2003) 2. kötet: *Medieval Philosophy* 428.