

SIMON JÓZSEF

*A természetjog eszméje
Enyedi György prédikációiban**

Bevezetés

Annak ellenére, hogy szinte lehetetlen összefoglalni a természetjogi gondolkodás elméletére és történetére vonatkozó álláspontokat, mégis tehetünk néhány olyan állítást, amit a szakirodalom túlnyomó többsége elfogad.¹ Történeti szempontból kétségkívül Hugo Grotius (1583–1645) 1625-ben Párizsban publikált, *A háború és béke jogáról*² című műve jelenti a döntő fordulópontot a modern természetjogi gondolkodás történetében. E szempont hangsúlyozása egyben ama tézis elfogadását is jelenti, hogy az e területen jelentkező 16. századi fejlemények is inkább a természetjogi gondolkodás modern hagyományához sorolhatóak – mintegy előzményekként –, semmint a középkori tomista paradigmához. Az ember társias mivoltának 16. századi értelmezései, melyek ezen antropológiai sajátosságot a pozitív jogrendszereken túl kívánták megalapozni, két fő típust mutatnak Grotius publikációja előtt. Az egyik típus a kései skolasztika voluntarizmusa, mely Isten intellektuálisan megragadhatatlan pusztá akaratóban mutatta fel a társiaság kötelezettségének társadalmon kívüli

* A tanulmány elkészítését az 137963 számú OTKA-projekt ('A magyar filozófia története a korai újkorban (1570-1710)') támogatta.

¹ A könyvtárnyi szakirodalomból mindenekelőtt lásd: Knud HAAKONSSSEN, *Natural law and moral philosophy. From Grotius to the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 37–53; valamint Craig L. CARR–Michael J. SEIDLER, „Pufendorf, Sociality and the Modern State”, in Haakonssen (ed.), *Grotius, Pufendorf and Modern Natural Law* (Dartmouth: Ashgate, 1999), 133–157; Fiametta PALLADINI, *Samuel Pufendorf. Disciple of Hobbes* (Leiden–Boston: Brill, 2020); Timothy J. HOCHSTRASSER, *Natural Law Theories in the Early Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

² Hugo GROTIUS, *De iure belli ac pacis* (Paris: Buon, 1625); modern magyar fordítása: Uő., *A háború és béke jogáról*, ford. Haraszti György, Brósz Róbert és Diósi György (Budapest: Pallas Stúdió–Attraktor Kiadó, 1999).

elméletét.³ A másik típus a protestáns természetjogi gondolkodás, mely úgy vélte, hogy bár az *individuális-belső* emberi moralitás kizárólag a hitre és a ki nyilatkoztatásra alapozható (értsd: nem lehetséges ezektől független morálfilozófia), a *közösségben* megvalósuló *külső* cselekedetekre vonatkozóan mégis meg lehet állapítani bizonyos általános alapelveket, mégpedig kizárólag az emberi értelem használatával.⁴ E két típus – melyeket Francisco Suárez (1548–1617) és Philipp Melanchthon (1497–1560) neveivel fémjelezhetünk – alkotja a modern természetjogi gondolkodás Grotius előtti korszakának paradigmaticus vonatkoztatási pontjait, melyek mentén jelen tanulmány kísérletet tesz arra, hogy elhelyezze Enyedi György (1555–1597) néhány prédikációjának szövegrészletét.

Mindenekelőtt előre kell bocsátanunk egy módszertani megjegyzést. A természetjogi gondolkodás fogalmán egy filozófiai *elméletet* értünk, még ha ezen elmélet a lehető legkülönbözőbb módozatok szerint is artikulálódik a releváns szövegekben. Jelen tanulmány vizsgálatait azonban olyan szövegeken végzi, melyek műfaja éppenhogy nem elméletek diszkurzív levezetését szolgálja. Ha van műfaj, mely *kontextuális* – értsd: nem diszkurzív-teoretikus – elemzés után kiált, az a prédikáció. Másként fogalmazva: még ha fel is lehet mutatni elméleti-filozófiai jellegű gondolatmeneteket Enyedi prédikációiban, akkor sem feledkezhetünk meg arról, hogy ezen művek – akár a lejegyzésük által rendelkezésünkre álló formában is – elsődleges célja nem valamely teoretikus tézis igazságának felmutatása volt. Csakis úgy tehetünk tehát kísérletet Enyedi természetjogi gondolkodásának felvázolására, hogy e módszertani nehézséget mindvégig szem előtt tartjuk.

Másfelől: szinte sokkolóan hat az a tény, hogy Enyedi nagy *teoretikus* főművének, az *Explicationes*nek (Kolozsvár 1598) – valamint egyéb kéziratosszerű teoretikus műveinek – elemzését el lehetett végezni a politikai filozófia kérdéseinek érintése nélkül.⁵ Nyilvánvaló, hogy az egzegetikai főmű esetében adott egy felekezeti jellegű kultúrpolitikai kontextus, melyet a szerző mindvégig figyelembe vesz, azonban az *Explicationes*nek mégis sincs politikai filozófiája. Ez valószínűleg világos volt Bene Sándor számára is, aki ennek ellenére programszerűen meghirdetett magyar

³ TATTAY Szilárd, „Suárez mint a modern racionalista természetjogtanok előfutára?” *Különbség* 20 (2020) / 1, 57–84; Haakonssen, *Natural law*, 37–53.

⁴ Merio SCATTOLA, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht: Zur Geschichte des „ius naturalae” im 16. Jahrhundert* (Tübingen: Niemeyer, 1999); Mads Langballe JENSEN, *Humanist in Reformation Politics. Philipp Melanchthon on Political Philosophy and Natural Law* (Leiden: Brill, 2019).

⁵ Vö. SIMON József, *Explicationes explicationum: Filozófia, irodalom és egzegetika Enyedi György életművében* (Budapest: Typotex Kiadó, 2016).

eszmétörténeti vázlatában úgy fogalmaz, hogy „[Enyedi György] prédikációi révén [...] a XVI. század egyik legeredetibb és legtermékenyebb magyar politikaelméleti gondolkodójaként kanonizálódhat”.⁶ Jelen tanulmány célja Bene e sejtésének igazolása.

67. beszéd⁷

A 2. Kolozsvári Kódexben a 3. triacas első prédikációja⁸ a 5Móz 16,18 szöveg-helyre épül: *Bírákat és tisztsejviselőket válassz minden városidban* etc. Enyedi a beszéd diszpozíciója után rögtön a politikai autoritás legitimitásának újszövetségi alaptextusát hivatkozva Pál apostol Rómaiakhoz írt levele 13,1 helyét idézve: „*Minden lelkek az feljebbvaló hatalmasságoknak alá legyenek vettetve. Mert nincs hatalmasság, hanem csak Istentől, és az kik vadnak, őtölle rendeltettek.*” A politikai alá- és fölrendeltség eredete Isten, minden politikai kényszerítő hatalom Istentől származik. Enyedi mindenesetre kissé közelebből is szemügyre kívánja venni a problémát; fel teszi a politikai autoritásra vonatkozó örök filozófiai kérdést: „Miért legyen az emberek között szükséges az tisztviselő, magisztrátus?”⁹ A válasz filozófiai jelleget ölt: a tapasztalat azt mutatja, hogy mind az élettelen, mind az élő természet dolgait is valamiféle kötél tartja össze. A gondolat azt feltételezi, hogy a dolgok saját létezésükben széttartóak: annak analógiájára, ahogy „az madarat, ha valahová be nem rekeszted, együtt nem lesznek sokáig”,¹⁰ úgy az élettelen dolgok is az individualitás felé tendálnak. Azonban mégiscsak van valamiféle kötél, ami az élő és élettelen természet dolgait „öszvekapcsolja, mint az kőlabban, nem maradhatnak meg az kövek egymáson, ha vassal vagy mésszel öszve nem ragasztd őket”.¹¹ Enyedi itt nem tér ki arra a fél évszázad múlva lázasan kutatót kérdésre, hogy e kötél mesterséges, az ember-alkotta jellegű volna, avagy metafizikai szükségszerűséggel a dolgok természetébe van-e kódolva.

⁶ BENE Sándor, „Eszmétörténet és irodalomtörténet: A magyar politikai hagyomány kutatása.” *BUKSZ* 19 (2007) / 1, 50–64, ott 64.

⁷ Enyedi prédikációit Lovas Borbála modern kiadása alapján idézem: *Enyedi György prédikációi*, I. és III. kötet, kiad. Lovas Borbála (Budapest: MTA–ELTE HECE–Magyar Unitárius Egyház, 2016–2018). A bibliai idézetek esetében is végig megtartottam a prédikációk átírása során Lovas Borbála által megállapított szövegalakot.

⁸ *Enyedi György prédikációi*, I, 35–42.

⁹ Uo., 35.

¹⁰ Uo., 36.

¹¹ Uo., 35.

Az emberi társadalom – *társaság és gyülekezet* – megléte is tapasztalati tény. Az „egymás mellett való megmaradás”¹² itt is valamiféle kötelet feltételez. „De mi-csoda az kötél?” – kérdi Enyedi, majd visszautasítja azt, hogy e kötél valamiféle empirikusan hozzáférhető anyagi dolog volna, mint pl. a várost bekerítő kőfal. E kötélek nem más, mint a törvény. „Ez az kötél, mely az embereket egy társaságban tartja.”¹³ Ez pontosan megfelel Cicero törvény-definíciójának (*De re publica* 1,49): *lex sit civilis societatis vinculum*.¹⁴ A törvény által kilátásba helyezett büntetés miatt tartózkodik az ember attól, hogy elfoglalja szomszédja szántóföldjét vagy szőlőjét. A törvény azonban nem fizikai entitás, Enyedi egy rendkívül nehezen kezelhető utalással Démoszthenészre hivatkozva állítja, hogy „*Az törvény, úgymond, lélek*”.¹⁵ Ahogy az ember megszűnik létezni, ha elveszük a lelkét, úgy a társadalom is felbomlik lelke, azaz a törvények nélkül.

Mi jellemzi a törvény létmódját? „Láttad-e valaha, hogy az törvény az piacon sétált volna?”¹⁶ A törvény lélek-szerű, láthatatlan volta ellenére mégis képes ellátni cicerói *vinculum*-funkcióját, de ehhez nem elegendő az, hogy a bölcs ember elméjében létezzen:¹⁷ „ha az törvént csak ömagában tekintend meg, al-

¹² Uo., 36.

¹³ Uo. – Nagyon fontos, hogy nem a római jogi hagyományt tükrözi Enyedi szóhasználata, mely előbbi így definiálja a társadalmi kötelezettséget: *Omnis obligationes sunt juris vinculum*, majd civil, szűk értelemben vett civil és természetjogi kötelezettség (*vinculum*) alosztályra bontja azt. (*Institutiones* (I. 3,13 Pr)). Ezzel szemben a cicerói filozófia a törvényt tartja kötéleknek, mely persze rendelkezik (főként Enyedinél) a rendtartás-kiszolgáltatás normatív mozzanatával. A megkülönböztetésre lásd Scattola, *Das Naturrecht, passim*.

¹⁴ Cicero, *De re publica*, rec. K. Ziegler (Lipsiae: Teubner, MCMLV), 30; magyarul: Cicero, *Az állam*, ford. Hamza Gábor (Budapest: Akadémiai Kiadó, 93): [...] *a törvényt a polgári közösség köteleke* [...].

¹⁵ Enyedi György *prédikációi*, I, 36.

¹⁶ Uo.

¹⁷ Enyedi itt kétségekívül Arisztotelész *Politika* című művének egy problémájára utal implicit módon, vö. *Politika* 3,16, 1287a1–1287b35 (magyarul Uő: *Politika*, ford. Simon Endre (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 1969), 191–194). Arisztotelész dilemmája az önkényesen uralkodó monarcha és a törvényeken alapuló kormányzás kettősségére vonatkozik, ahol is a politikai kényszer legitímációjának kulcsa az lesz, hogy az antik gondolkodó az önkényes hatalomgyakorlás fölé pozicionálja az értelmes törvényt. A „*gerjedelem nélküli tiszta ész*”-ként definiált törvény egyetemes erkölcsi törvény, szemben az írott törvényekkel: az írott törvényt figyelmen kívül hagyó monarcha csak erre hivatkozva róhat politikai kényszert alattvalóira. Jóllehet Enyedi átveszi az írott törvény elégtelenségének gondolatát, megközelítése már a modernitás normativitás-problémáját tükrözi. Bár, mint látni fogjuk, Enyedi is a bölcs elméjében fennálló morális ésszerűsége vezet vissza a társadalmi kötelezettség normativitását, mégis ennek ki kell egészülnie a rendtartást biztosító választás *külső* tényezőjével is. A fenti Démoszthenész-utalásban a törvénnyel azonosított lélek tézisének hátterében is talán az Arisztotelész által a *Politika* 3. könyvében megfogalmazottak állhatnak.

kalmatlan és elégtelen arra, hogy az embereket igazgassa”.¹⁸ A láthatatlan morális rend normatívitását nem biztosíthatja egyedül annak értelmes felfogása, „az erőten papíros és gondolkodás, hanem vastaggá és erősökké kell tenni”.¹⁹ Ahogy Cicero fogalmaz: „Lex est mutus magistratus, et magistratus est lex loquens”.²⁰ A törvény normatívitását a tisztségviselők választás által elnyert politikai autoritása biztosítja.

Enyedi megmarad a cicerói keretek között, és nem tér ki az akarat eszméjének tárgyalására, ahogy azt a kortárs késő-skolasztikus gondolkodók és majd a 17. századi szekuláris szerzők teszik. Ehelyett a magistrátus szükségszerűségét hangsúlyozza – természetesen a politikai autoritás szükségtelenségét hangoztató anabaptista felfogással szemben.

68. beszéd

A 68. beszéd²¹ Biasnak, a hét görög bölcs egyikének tulajdonított ama, már Arisztotelész korára is aforisztikussá vált mondásával kezdődik, miszerint a „magisztrátus (politikai hivatal) mutatja meg az embert”.²² Enyedi felveszi a 67. beszéd fonalát és a törvény ott bemutatott kettős aspektusát a bölcsesség és az eszeség képességeihez köti. Felhívja a jámbor gyülekezet figyelmét arra, hogy bár a két kifejezés mind a Szentírásban, mind a pogány filozófusok szövegeiben gyakorta „egy értelemben és egyért vetetik, de ha valóban megvizsgálod, külömb egyik az másiknál”.²³ Enyedi a bölcsességet az elme éles voltaként határozza meg, „az mely gondolkodásokban és külömb-külobm tudományoknak értésében áll”.²⁴ Az eszeség ezzel szemben „az erkölcsnek egyenes voltában, magaviselésében és az tisztességes cselekedetekben”.²⁵ Mindez pontosan megfelel annak, ahogy Ariszto-

¹⁸ Enyedi György *prédikációi*, I, 37.

¹⁹ Uo.

²⁰ Cicero, *De legibus* 3, 1, ed. G. P. Goold, Loeb Classical Library (Cambridge MA–London: Harvard University Press–Heinemann, MCMLXXVII), 460: [...] *vere dici potest magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum.* magyarul: Cicero, *A törvények*, ford. Simon Attila (Budapest: Gondolat Könyvkiadó, 2008), 69: [...] *és valóban azt mondhatjuk, hogy a tisztségviselő nem más, mint beszélő törvény, a törvény pedig nem más, mint néma tisztségviselő.*

²¹ Uo., 43–48.

²² Uo., 43. vö. Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika* 1130a1–2, ford. Szabó Miklós (Budapest: Európa Kiadó, 1997), 149.

²³ Enyedi György *prédikációi*, I, 43.

²⁴ Uo., 44.

²⁵ Uo.

relész megkülönbözteti a bölcsesség (σοφία) és a gyakorlati okosság (φρόνησις) lelki alkatait a *Nikomakhoszi etika* 6. könyvében.²⁶

A bölcsesség az igazság megismerését biztosítja: igazságon Enyedi mindvégig igazságosságot, azaz *justitiá-t* (δικαιοσύνη-t) ért. Körvonalazódik Enyedi pontos terminológiája: a törvény igazságát megismeri a bölcs, míg az eszes rendtartást szerez a törvény kiszolgáltatásával. A hangsúly azonban itt is a bölcsességen van: azt a követelményt, hogy a politikai hatalom letéteményesének a bölcsességen túl az eszességgel (gyakorlati okossággal) is rendelkeznie kell, maga a bölcs állapítja meg: „Itt is azért az bölcs megkéránja a tisztségviselőtől mind azt, hogy bölcs, mind azt, hogy eszes legyen.”²⁷ Majd újból bővül a terminológia: a bölcs gondolkodásán és beszédén túl az eszes munkájára és cselekedetére van szükség ahhoz, hogy a társadalomban fennálljon a törvény cicerói *vinculum*a. Az arisztotelészi *gyakorlati okosság* képes biztosítani a intellektuális-természetjogi értékrend normativitását – még ha a természetjogi perspektíva egyelőre nem is hangsúlyos az 1593 novemberi beszédekben. A bölcsesség nemcsak megismeri az igazságosság és a hamisság természetjogi értékeit, hanem előírja azok kényszerítését is a pozitív jogi keretek között az eszeség által. Enyedi e normatív jelleget a *rendtartás* fogalmával fejezi ki: ehhez nincs szükség egy olyan Isten eszméjére, mely Isten akarata az emberi elme által beláthatatlan módon biztosítja a természetjogi értékek normativitását.

184. beszéd

1596. novemberében Enyedi ismét a politikai alávetés jelenségkörét vizsgálja az 1Pét 2,13–19 (*Annakokáért legyetek alávetve minden emberi rendelésnek az Istenért*) szöveghelyen alapuló prédikációjában.²⁸ A téma: a politikai engedelmesség – a 17. századi természetjogi terminológia szerint: a kötelezettség. A szekuláris hatalommal szembeni engedelmesség összhangban van a Szentírással. Amíg a politikai alá- és fölrendeltség témáját az 1593-as prédikációk a *felsőbbség* szempontjából vizsgálták, addig az 184-es, 1596 novemberére datált beszéd a politikai *alattvalók* perspektívájából veszi szemügyre ugyanezt.

„[...] az emberi társaság és gyülekezet is úgy maradhat meg, ha nemcsak az fejedelmek járnak el tiszteken, hanem az község is az

²⁶ Arisztotelész, *Nikomakhoszi etika*, 6,5–7, 1139b24–1141b23, magyarul: Uo., 193–197.

²⁷ Uo., 44.

²⁸ *Enyedi György prédikációi*, III, 227–248.

ő rendit és hivatalját követi, és az előttök járókhöz engedelmességét megmutatja.”²⁹

Három év elteltével Enyedi pontosan ugyanott veszi fel a probléma terminológiai fonalát, ahol 1593-ban abbahagyta. A Péter-levéliben szereplő *alávettetés* fogalma a *rendtartás* mozzanatára tartozik. A cicerói kötelék itt kozmikus vízióba ágyazódik:

„Mely igen szép és szükséges dolog legyen az *rendtartás*, csak innét is megtetszik, hogy ez világi bölcsek azt mondták, hogy ez egész világnak *lelke formája* és valósága az rendelés, az miképpen hogy semmi nem maradhat, mielőtt az ő formája elvész, azonképpen ez világ is addig áll meg, az még az ő rendi meg [82r:] nem bomol.”³⁰ [saját kiemeléseim – S. J.]

Rendelésen itt Enyedi sztoikus ízű gondviselést ért. Az 1593-as beszédeknél jóval erősebb az a gondolat, hogy maga a rendtartás köteléke is hozzátartozik minden egyes élettelen vagy élő dolog létezéséhez: a társadalom mint az elrendezett kozmosz része csakis formáját birtokolva létezhet. Az engedelmesség éppen olyan természetes sajátossága az embernek, mint a kő egyes részeinek ama sajátossága, hogy a konkrét követ alkotják. Ahogy a világ személytelen makrokozmoszát a rendtartás tartja fent, úgy a mikrokozmoszként felfogott „embernek és emberi társaságnak is ebben vagyon a megmaradása”.

„Immár az embert az bölcsek kis világnak híják és mondják lenni, tehát az miképpen az nagy világnak megmaradása az rendtartásban áll, azonképpen az embernek és emberi társaságnak is ebben vagyon megmaradása. Az rend pedig azt kívánja, hogy az mi hova helyeztetett, abban tökéletesen megmaradjon, mert ha helyét elváltotatja, és az mi alatt vagyon, fellyül akar lenni, mindjárt az rend megbomol. Mielőtt az rend megbomol, az dolog is mindjárt elvész. Szükség tehát, hogy ha kiket vagy az Isten, vagy az embereknek bölcs tanácsa vagy hatalmassága alább való helyre ültetett, ne fészkelődj|:en|ek, ne nyughatatlankodjanak, helyekből ki ne mászszanak [...]”³¹

²⁹ Uo., 228.

³⁰ Uo., 229.

³¹ Uo.

Másként fogalmazva: az engedelmesség természetes kötelezettség. Az az elvárás, hogy egy politikai alattvaló valamely pozitív jogi környezetben engedelmeskessen a politikai autoritás képviselőjének, nem a politikai autoritás birtoklójának előírásából következik, hanem természetes, a konkrét politikai berendezkedésen túli kötelezettség. Ez az a természetes kötelezettség, amit Enyedi összeköt azzal a gondolattal, hogy minden szekuláris politikai hatalom Istentől származik. A Péter-levélen túl Pál Római leveléből a 13,1-et idézi Enyedi: „*nincsen méltóság, hanem csak az Istentől*”.³² Ennek ellenpólusát a Péter-levél megfogalmazásában „*emberi rendelkezéseknek engedjétek az Istenért*”.³³ az 'emberi rendelkezések' kifejezés képviseli. Miután az általában vett engedelmesség természetjogi kötelezettségét összekötötte Istennel, az emberi rendelkezések alatt Enyedi nyugodtan értheti a közjót: *az embereknek hasznát és javát*. Vagyis: az emberi pozitív törvényeknek való engedelmisséget motiválhatja az ezen törvények által szem előtt tartott *közjó* célja, azonban ezen túlmenően a politikai autoritásnak való engedelmisség teisztikus alapokon nyugvó természetjogi kötelezettség. Enyedi megfogalmazásában: „Illik tehát az két dologért, de főképpen az Istenért ennek megmaradni és böcsületben tartani.”³⁴

Enyedi több szempontból veszi górcső alá az engedelmisség ezen elméletét. Először is, az engedelmisség természetjogi távlatát megerősíti az, hogy az Enyedi által máshol igencsak kárhóztatott pogányok e szempontból „sok dolgokban azok az természetnek tulajdonságait követvén közelebb járnak nállunknál az Isten törvényéhez”.³⁵ A pogányok törvényei nemcsak a helytelen cselekedeteket büntették, hanem jutalmazták is a törvénnyel konform tetteket. Enyedi szerint a modernitás szinte csak a büntetésre koncentrált. Ám a kortárs leírásban mégsem ez az érdekes:

„Mind ez világ háládatlan, és nemhogy az jóknak jutalmuk volna, de még bosszúság, megutálás, szidalom jutalmak. Ha kik elő akarnek menni, és azt akarják, hogy böcsületben legyenek, bátor nem az jámborságnak utát kövessék, hanem ha álnaksággal, valami mesteriséggel vagy hízelkedéssel, vagy erőszak-tétellel előrúghatják magokat, azoké az böcsület, az hasznos tiszt és jutalom. Az Isten pedig azt mondja, hogy azért kell elsőben az fejedelemséget megböcsüllenünk, hogy az jóknak jót ad, az gonoszokat megbünteti.”³⁶

³² Uo., 230.

³³ Uo.

³⁴ Uo., 231–232.

³⁵ Uo., 232.

³⁶ Uo.

A természetes és pozitív jogi állapot közötti éles határvonal nagyon modernné teszi Enyedit. A társadalom önszerveződő jutalmazó mechanizmusa teljesen leválik az erények természetes jutalmazásának gondolatáról. A társadalom intersubjektív tere éppoly autonóm, mint amilyen amorális természetjogi szempontból.

„Másfelől: 1Pét 2,15: *Mert ez Istennek akarhatja.*

De az Úristen felől sokkal különb ítéletben kell lennünk. Mert holott Őfelsége minden jóknak és bölcsességnek kútfeje, semmit ő nem akar, az mi jó és bölcsességből nem volna, azért |:az:| ő akarhatja elegendő ok mindeneknek cselekedetire. Ha mit azért értünk, hogy Isten akarhatja, nem kell azt kérdeznünk, mint az emberektől, miért akarja. Hanem elég minékünk, ha ő akarja. Mert mindjárt tudnunk kell, hogy jóból és bölcs tanácsból vagy, azért kell neki engednünk.”³⁷

Az ember természetesen nem képes mérlegelni Isten szándékait a teremtésre, az emberi társadalom vagy a természetes morális értékrend teremtésére vonatkozóan: „ő akarhatja elegendő ok mindeneknek cselekedetire”. Azonban annyit mégis képesek vagyunk belátni, hogy ez az elegendő ok – mintegy a leibnizi elégséges alap mintájára – előfeltételezi Istennek a jóra vonatkozó bölcsességét. Ha ez így van, akkor az engedelmisség természetjogi kötelezettsége azért nyugszik Isten akaratán, mert Isten a morális értékek objektív rendjének megfelelően várja el az egyes embertől, hogy engedelmeskedjen a pozitív emberi törvényeknek. Isten akarata nem irányulhat olyan dolgokra, melyekről ő előzetesen ne látta volna be, hogy azok morálisan jók. Isten akaratának eme intellektualista előfeltételezettsége nyújtja számunkra annak garanciáját, hogy politikai engedelmisségünk összhangban van Isten akaratával. Még Ábrahám engedelmissége is ezen nyugszik akkor, amikor Isten megparancsolja neki fia feláldozását.³⁸

Mindez – mint oly sok kora újkori természetjogi gondolkodó esetében – az ellenállási jog korlátozásával jár együtt. Enyedi a saját felekezetével szemben felhozott politikai érvre reagál: azt költik róluk, hogy „pártütésre, háborúságszerzésre indítják az népet, és hogy az fejedelmeknek engedetlenné teszik a népet”.³⁹ Enyedi érzékeli, hogy az engedelmisség természetjogi követelménye mintha sértené az alattvalók szabadságát. Külön pontban kitérve e problémára két dologra kísérli

³⁷ Uo., 233.

³⁸ Uo., 234.

³⁹ Uo., 235.

meg rávezetni hallgatóságát.⁴⁰ Egyfelől szabadságon Jn 8,32–36 alapján teológiai szabadságot ért, főként belső, lelki szabadságot. Másfelől semmiféle vallási újitó mozgalom nem irányulhat a politikai rend felforgatására és a politikai rendből történő kivonulásra a „szabadság színe alatt”.

A 184-es beszéd második része a Péter-levél ama megfogalmazását bontja ki, miszerint „Mindenenket böcsüljetek, az atyafiúságot szeressétek”. Bármiféle teológiai megfontolás nélkül Enyedi rögtön áttér a szekuláris társadalom elemzésére: „Az emberi társaságnak sokféle grádusi vannak.”⁴¹

„Első és legközönségesb az, hogy mindnyájan emberek vagyunk, [85v:] mindnyájan elmével, okossággal bírunk, mindnyájan Isten ábrázatjára teremtetünk. Azért ez az első tisztünk, hogy senkit meg ne utáljunk, kinek-kinek az ő tisztességét megadjuk.”⁴²

Az emberi *societas* első megközelítésben az emberek kozmopolita közössége, melyben minden egyes embert megillet az emberi méltóság – ahogy 100 évvel később fogalmaztak volna a felvilágosodás nagy természetjogi gondolkodói. Nagyon fontos: a sztenderd antropológiai sajátosság az értelmes mivelton kívül az ember isten-képmás jellege – és nem az eredendő bűn. Másodsor: „az atyafiúságot szeressétek”:⁴³ Enyedi ezt már valamivel szűkebb társadalmi környezetnek tartja: a keresztény világ individuumait érti ezen. A harmadik és a negyedik értelemben vett emberi közösséget a Péter-levél ama két megfogalmazása közti különbséggel szemlélteti Enyedi, miszerint „Az Istent féljétek”⁴⁴ és „Az királt tiszteljétek”.⁴⁵ Az istenfélelem esetében Enyedi a világi szövetségek megtartásáról ír: a szöveg itt elsősorban azt fejezi ki, hogy az istenfélelem adott esetben felülírhatja a szerződéses kötelezettségeket. Valószínűleg túloznánk akkor, ha e sorokba azt is beleolvassánk, hogy a törvény által nem szabályozott szerződések megtartásának természetjogi követelményét fogalmazza meg. Talán annyit mondhatunk, hogy a szerződéses feleknek meg kell tartaniuk vállalásaikat, amennyiben az nem ütközik Isten valamely parancsába. A király tisztelete a törvényeknek való politikai engedelmesség, mely a fenti természetjogi érvelés miatt akár a gonosz uralkodóval szemben is kötelező érvényű. Szélsőséges esetekben itt megengedhető az ellenállási jog: az ártatlan megölésére,

⁴⁰ Uo., 237–238.

⁴¹ Uo., 238.

⁴² Uo., 239.

⁴³ Uo., 240.

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Uo., 240.

a város felgyújtására vagy az alattvaló Istene megtagadására vonatkozó parancs megtagadható a szolga részéről.

Az engedelmesség mindenestre paradigmatikusan természetes kötelezettség. Enyedi egy paradox példával érzékelteti hallgatósága számára a tézist. A társadalom valamely tagja önnön ártatlanságának vélelme mellett kifogást emelhet ama büntetés ellen, melyet a politikai autoritás képviselője egy törvény állítólagos – ám el nem követett – megszegése miatt ró ki rá. Az egyén e búsulásának jogosságát Enyedi azzal utasítja vissza, hogy a törvény meg nem szegésére vonatkozó ilyen morális meggyőződés összeegyeztethető a politikai kényszerrel. Az egyén ama bizonyosságának, hogy a törvényt nem sértette meg, önmagában felül kell írnia a végsősoron jogtalan büntetés felett érzett méltatlankodást – az adott büntetés elfogadása mellett is.⁴⁶ A természetes kötelezettség nem egy olyan értékrend, mely alapján felülírhatnánk a pozitív jogi törvényeket, hanem maga az engedelmisség kötelezettsége, még ha az adott pozitív törvény helyességét nem is képes belátni az alattvaló.

Tanulságok

Enyedi fent vizsgált prédikációi minden kétséget kizáróan tanúskodnak arról, hogy a politikai alá-fölrendeltséget jellemző társadalmi kötelezettség olyan koncepcióját vallotta, mely a természetjogi gondolkodás jellemzőit viseli magán. Úgy tűnik, hogy a cicerói elemek fent ismertetett erőteljes megléte a Grotius előtti természetjogi koncepciók protestáns változatához helyezi őt közel. Melanchthon híres, *Epitome moralis philosophiae* (1538) című természetjogi művében ugyanúgy összeköti a törvény cicerói *vinculum*-funkcióját azzal az arisztotelészi gondolattal, hogy az igazságosság teljes mértékben áthatja a törvényt, mint ahogy azt Enyedi teszi: „Nem ok nélkül mondja egy bölcs, hogy sem az estvéli, sem az hajnali csillag nem fénlík úgy, mint az igazság.”⁴⁷ Ennek ellenére a döntő me-

⁴⁶ Uo., 245.

⁴⁷ Uo., I, 38. Vö. Philipp MELANCHTHON, *Epitome moralis philosophiae* (Argentorati: Mylius, 1538), 61–62: [...] incipiendum est a regina uirtutum Iusticia, de qua vere inquit Aristoteles: Neque Hesperum, neque liciferum formosiores esse Iustitia. Haec enim gubernat caeteras uirtutes & praecipuum uinculum est societatis ciuilis. – Arisztotelész megfelelő helye: *Nikomakhoszi Etika* 1129b29, ford. SZABÓ Miklós (Budapest: Európa Kiadó, 1997), 148: Éppen ezért sokan a legmagasabb rendű erénynek tartják az igazságosságot, olyannak, hogy sem az esti, sem a hajnali csillag nem lehet oly csodálatos [...]. – Megjegyezhetjük, hogy mind Melanchthon, mind Enyedi elfogadni látszik az arisztotelészi Plátón-kritika restriktívját: az igazságosság mégoly átfogó erénye

lanchthoni elméleti elem hiányzik Enyedinéél. Melanchthonnál a természetjogi koncepció a *külső* cselekedetek mindenkire érvényes alapelveit tárja fel az emberi természetes észhasználat segítségével: a természetes emberi értelem az ösbűn miatt képtelen individuális etikai tanítást adni. Egy rövid idézet erejéig lássunk egy példát a Praeceptor Germaniae által vallott elképzelés kortárs magyar nyelvű megfogalmazására! Bornemisza Péter így fogalmaz a fejedelem hivatalával kapcsolatban: „Azert ha nem ohattjais nepet *belső* titkon halgato bünöktül, kiket hadgyon az Isten itelő szeki eleibe, De *külsőkeppen* az io erkölczre io gondot viseljen.”⁴⁸ [saját kiemeléseim – S. J.]

Úgy tűnik, hogy Enyedi másként vélekedett a „belső titkon halgato bünök”-ről. Mindenekelőtt nem húzza meg a belső-individuális evangéliumi etika és a külső társadalmi cselekedetekre vonatkozó filozófiai természetjog közötti határvonalat. Az e határvonal hátterében meghúzódó ösbűn hangsúlyozása helyett az emberi léthelyzet kilátástalansága egy kozmológiai vízióba ágyazódik. Idézzük a 174. beszédet:

„De hogy mi ezeket jobban megérthessük, ím így gondolkodjunk és elmélkedjünk: *Fő és legnagyobb oka, az miért ez jelen való világban és életben az ember bódog nem lehet, ez itt alatt és köztünk való dolgoknak változása, álhatatlansága, és mondjam azt, tökéletlensége.* Mert itt semmi nincs megmaradandó, hanem mind elmúlendő, hol világosság, hol sötétség, hol hév, hol hideg, hol élet, hol halál, hol egészség, hol betegség, hol tiszta, hol felleget idő |;vagyon|. Mivel-hogy pedig az emberek ezek között forognak, ők is szüntelen változásban vadnak, nemcsak testekben, hanem elméjükben is. Mert nemcsak testek hűl, hevül, fárad és nyugszik, hanem elméjükben is hol vigadnak, örülnek, hol pedig szomorkodnak, bánkódnak. Az bódogságnak pedig állhatatosnak és mindenkor azon [a. m. azonos] színűnek kell lenni. Mert az mi megváltozik, avagy jobban, avagy gonoszban leszen.”

Amikor Enyedi arról beszél, hogy „Fő és legnagyobb oka, az miért ez jelen való világban és életben az ember bódog nem lehet”, akkor a melanchthoni-bornemisza folytatás úgy hangozna, hogy „[...] *az eredendő bűn*”. Enyedinéél azonban

tökéletes ugyan, de nem a platóni értelemben, „nem általánosságban véve, hanem a másokkal való viszonylatban”. Vö. *Nikomakboszi Etika*, uo.

⁴⁸ BORNEMISZA Péter, *Predikatioc, egész esztendő által minden vasnapra rendeltetett euangeliomból* (Detrekő–Rarbok, 1584), Dclxxx [681].

ehelyett az ember tökéletlenségéről olvasunk, mely a teremtett világ kozmikus víziójába illeszkedik. Az ember egy kozmikus rend része: ez a léthelyzet bár összhangban van az ember teológiai bűnös mivoltával, értelmezése mégis filozófiai jellegű, és nem az eredendő bűn koncepciója mentén bomlik ki. Minden további nélkül adható természetes erkölcsstan, ami összhangban van a keresztény hittel.

Enyedi gondolkodásának e sajátossága egycsapásra közelebb viszi a prédikációk világát az *Explicationes* koncepciójához. A 174. beszéd fenti – talán plutarkhoszi ihletettségű⁴⁹ – antropológiai részlete pontosan ama humanizmus-attitűd kifejeződése, mint amely Enyedit arra ösztönzi, hogy az Újszövetség egyes részleteit az antik profán görög irodalom nyelvhasználata analízise mellett értelmezze. Az *Explicationes* módszertani humanizmusa tehát nemcsak cicerói-arisztotelészi felhangú protestáns természetjogi elméletként köszön vissza a prédikációkban, hanem oly módon is, hogy a természetes észhasználatnak van létjogosultsága az individuális etika területén is. Ahogy az *Explicationes* egzegetikai vizsgálatai során, úgy a prédikációkban is egy olyan szerző áll előttünk, aki az antik római-görög kultúrát integrálhatónak tartja a keresztény vallás üzenetébe.

⁴⁹ Vö. SIMON, *Explicationes*, 181–187.