



PÁZMÁNY PÉTER KATOLIKUS EGYETEM
Bölcsészettudományi Kar

JANY JÁNOS

A világ főbb jogrendszerei

egyetemi jegyzet

ISBN 978-963-308-057-3

Piliscsaba, 2011.

JANY JÁNOS

A VILÁG FŐBB JOGRENDSZEREI:

A NEM-NYUGATI JOGI KULTÚRÁK

TARTALOM

ELSŐ FEJEZET: A TERMÉSZETI NÉPEK	4
<hr/>	
1.§ TUDOMÁNYTÖRTÉNET	4
2.§ ESETTANULMÁNYOK	9
3.§ A TERMÉSZETI NÉPEK JOGÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZŐI	15
MÁSODIK FEJEZET: A ZSIDÓ JOG	23
<hr/>	
1.§ TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS	23
2.§ ÁLLAM ÉS TÁRSADALOM AZ ÓKORI IZRAELBEN	24
3.§ A ZSIDÓ JOG A TALMŪD ELŐTTI KORBAN	27
4.§ A ZSIDÓ JOG A TALMŪD UTÁNI KORBAN	32
5.§ A ZSIDÓ JOG FORRÁSAI	36
6.§ A ZSIDÓ JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI	37
6.1. CSALÁDI ÉS ÖRÖKLÉSI JOG	37
6.2. BÜNTETŐJOG	40
6.3. ELJÁRÁSJOG	41
7.§ A ZSIDÓ JOG A MODERN KORBAN	44
HARMADIK FEJEZET: AZ ISZLÁM JOG	46
<hr/>	
1.§ TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS	46
2.§ AZ ISZLÁM JOG TÖRTÉNETE A KEZDETEKTŐL A KLASSZIKUS KOR VÉGÉIG	47
2.1. A JOG FOGALMA	47
2.2. AZ ISZLÁM JOG KIALAKULÁSÁNAK KORAI SZAKASZA	48
2.3. AZ ISZLÁM JOG A KLASSZIKUS KORBAN	52
3.§ AZ ISZLÁM JOG FORRÁSAI	53
4.§ AZ ISZLÁM JOG FŐBB SZABÁLYAI	55
4.1. HÁZASSÁGI ÉS ÖRÖKLÉSI JOG	55
4.2. VAGYONJOGI SZABÁLYOK	57
4.3. BÜNTETÉSEK	59
4.4. ELJÁRÁSI SZABÁLYOK	62
5.§ A MODERN ISZLÁM KÉRDÉSEI	64
NEGYEDIK FEJEZET: A HINDU JOG	67
<hr/>	
1.§ TÖRTÉNETI ÁTTEKINTÉS	67
2.§ A HINDU TÁRSADALOM ÉS JOG ALAPELVEI	70
3.§ ÁLLAMSZERVEZET ÉS ÁLLAMELMÉLET	73
4.§ A HINDU JOG TÖRTÉNETE ÉS FORRÁSAI	77
5.§ A HINDU JOG FŐBB SZABÁLYAI	83
5.1. HÁZASSÁGI ÉS ÖRÖKLÉSI JOG	83
5.2. A BŰNÖK ÉS A BÜNTETÉSEK	86
5.3. AZ ELJÁRÁSJOG VÁZLATA	88
6.§ A MODERN INDIA	90
ÖTÖDIK FEJEZET: A KÍNAI JOG	93
<hr/>	
1.§ A KÍNAI JOG A KEZDETEKTŐL A TANG KORIG	93

2.§ A KÍNAI JOG A TANG KORTÓL A QING DINASZTIA BUKÁSÁIG	98
3.§ A KÍNAI JOGI GONDOLKODÁS	105
3.1 A KONFUCIANIZMUS	106
3.2. A LEGIZMUS (FAJIA)	108
3.3. A KÍNAI JOG EGYÉB SAJÁTOSSÁGAI	112
4.§ A KÍNAI JOG FŐBB INTÉZMÉNYEI	113
4.1. A CSALÁDI JOG	113
4.2. BÜNTETŐJOG	117
5.§ A KÍNAI JOG A XX. SZÁZADBAN	120

HATODIK FEJEZET: A JAPÁN JOG **124**

1.§ A JAPÁN JOG A KEZDETEKTŐL A TOKUGAWA KORIG	124
2.§ A TOKUGAWA KORSZAK JOGA	128
3.§ A MEIJI-REFORM	132
4.§ A MODERN ALKOTMÁNYOS RENDSZER KIÉPÍTÉSE	135
5.§ A JAPÁN JOG RÉTEGEI	137
NÉV-ÉS FOGALOMTÁR	142

IRODALOM **156**

ELSŐ FEJEZET: A TERMÉSZETI NÉPEK

1.§ Tudománytörténet

A címben szereplő népek és kultúrák számtalan megnevezésével találkozhat a gyanútlan olvasó, aki nem is sejti, milyen terminológiai zűrzavar veszi körül e népeket a jogi és antropológiai szakirodalomban. A terminológiai ellentmondások pedig a nyugati tudományosságban megfigyelhető különböző világképekre és módszertani sajátosságokra vezethetők vissza. A XIX. század végén és a XX. század elején e népekre úgy reflektáltak, mint a „vadak”, a „primitívek”, s e kategóriák tudományos művek terminológiájában éppúgy szerepeltek, mint szócikkek vagy szakkönyvek címeiben (savage society, primitive law, law of primitive man stb.). Az euro-centrikus világkép feladása után e terminusok nem voltak tovább tarthatóak, ugyanakkor nem jelent meg egy mindenki által elfogadott terminus ezek helyére. Az angolszász irodalomban a „folk law” terminus bevezetését javasolták a '70-es évektől, ám ez nem élvez osztatlan elismerést mind a mai napig. PATRICK GLENN legújabb munkája a chthonikus jog fogalma mellett érvel a görög kthonos: föld szó alapján, mivel e népek közül sokan önmagukat a Föld gyermekeiként határozzák meg, ám e definíciós kísérlet elszigetelt maradt.

A természeti népek, különösen pedig szokásaik hosszú ideig nem képezték tudományos kutatás tárgyát, alapvetően két oknál fogva. Az egyik ok a római jog primátusa volt, mely ahhoz vezetett, hogy a jogtudomány elsősorban a római jog történetére, intézményeire, valamint recepciójának későbbi történetére összpontosított; később pedig ez kiegészült az egyes nemzetállamok jogának tanulmányozásával, de ebbe nem fért bele távoli kontinensek népeinek vizsgálata. A másik ok a jog fogalmának leszűkítő értelmezése, mely a jogban egy állami autoritás által meghozott olyan normát látott, melynek betartása végső soron legitim erőszak alkalmazásával kikényszeríthető. Mivel a természeti népek körében sem állam nem szerveződött, sem intézményrendszer nem működik, így jogrendszerük sem lehet e felfogás szerint. Ebből adódóan a kutatás tárgya sem létezik. Ahhoz tehát, hogy a természeti népek szokásrendszere beépüljön a kutatás keretei közé, meg kellett változnia a jogról való felfogásnak, egyszersmind ki kellett tájuljon a földrajzi horizont is.

Ehhez a történeti keretet a gyarmatosítás biztosította, melynek során a nyugati civilizáció a helyszínen ütközött bele az általa megszokott civilizációs folyamatoktól teljesen eltérő konfliktuskezelő technikákba. Ebből adódóan a természeti népek szokásainak vizsgálata lassan teret nyert az európai tudományosságban is, ez azonban a korbalei uralkodó eszmék mentén következett be. Ezek pedig az euro-centrizmus és az azzal szoros összefüggésben álló evolucionalizmus voltak. Az evolucionalizmus a biológiai megfigyelések társadalomtudományokba való átültetése útján keletkezett, s lényege az, hogy a társadalmak éppúgy fejlődnek, mint ahogy az a növényi és állatvilágban megfigyelhető. Ebből következően az emberi társadalmak fejlődése is a primitív, kezdetleges állapotból a bonyolultab struktúrák felé történő kibontakozás mentén írható le. A primitív népek azért primitívek e felfogás szerint, mert megrekedtek a fejlődés e korai stádiumában, míg más civilizációk tovább léptek e szintnél és sokkal bonyolultabb intézményes formákat dolgoztak ki: megjelentek az első államok, majd ezt követően az állami szervek tovább differenciálódtak törvényhozó, végrehajtó és bírói hatalomra stb. E nézet szerint a jogban is hasonló fejlődés ment végbe: kezdetben a szokások, erkölcsi, vallási és jogi normák egyvelege figyelhető meg, ahol az egyes normacsoportok nem különülnek el egymástól. A fejlődés későbbi stádiumában azonban a jog külön válik a szokásoktól és a vallási normáktól, s mint önálló normacsoport sajátos jellemzőkkel bír. Ennek modellje a római jog, majd az annak örökségeként megjelenő európai jogrendszerek.

E fejlődés kisebb–nagyobb mértékben ugyan más civilizációkban is megfigyelhető (India, Kína, a muszlim társadalmak), de tökélyre csak a nyugati világban jutott el. Így következett egymásból az evolucionizmus társadalomképe és az euro–centrikus világkép, mely Európát a fejlődés csúcsán álló civilizációként határozta meg. E felfogás természetesen további igazolást nyert a korabeli politikai realitások által, hiszen egyáltalán nem véletlen, hogy az evolucionizmus világképe éppen a gyarmatosítás korszakának fénykorára esett, amikor az európai hatalmak a Föld területének több mint kétharmada felett gyakoroltak közvetett vagy közvetlen uralmat. Ebből adódóan az sem véletlen, hogy az evolucionizmus ideológiájának tarthatatlansága időben egybe esett a gyarmatbirodalmak széthullásával.

Az evolucionizmus HERBERT SPENCER (1820–1903) munkásságával kezdődött. Spencer alaptézise, hogy a biológiai organizmus modellként szolgál a társadalmak fejlődéséhez is. E meglátás az analógia elvén nyugszik, de Spencer számára épp ez biztosítja a következtetések megalapozottságát: ahogy az élő szervezet struktúrákkal és funkciókkal rendelkezik, úgy a társadalom is. Minél bonyolultabb egy szervezet, annál komplexebb funkciókat tud ellátni, ám ehhez annál bonyolultabb szervezetrendszer szükséges. Az emberi társadalmak története tehát az evolúció története a kezdeti primitív állapotból a bonyolult struktúrák felé.

Az evolucionizmus gondolatát az amerikai LEWIS HENRY MORGAN (1818–1881) vitte tovább nagyhatású művében, az *Ancient Society*-ben. Ebben a szerző fejlődési fokozatokat állapít meg, melyeket összeköt (önkéntesen) bizonyos technikai vívmányokkal azt állítva, hogy e vívmányok megváltoztatják a társadalom működését és a civilizációs fokot egyaránt. Morgan tipológiája szerint a vadságnak és a barbárságnak 3–3 fokozata van, a civilizáció állapotába a 7. fokon lép be az emberiség. A vadság állapota az emberiség megszületésétől a tűz és az íj feltalálásáig vezet, a barbárság legelső fokán a fazekasság feltalálása található, amely a vasérc olvasztásáig tart, de a civilizáció állapotába csak a fonetikus írás feltalálásával lépünk. E szisztematizálás ma már aligha tartható, de nagy hatást gyakorolt Engels gondolkodására éppúgy, mint Gordon Childe-éra.

Ez az evolucionista társadalomfelfogás hamarosan teret nyert a korabeli jogtudományban is, elsőként JOHANN JAKOB BACHOFEN munkásságában. Bachofen maga is római joggal foglalkozó tudós volt, s ennek révén került kapcsolatba az ősi társadalmakkal. Téziseit a *Das Mutterrecht* című könyvében fejtette ki. Ezek lényege, hogy a korai társadalmakat egyfajta primitív promiszkuítás jellemezte, melyből a matriarchátus fejlődött ki. Ennek bizonyítéka szerinte a sok ókori kultúrában megfigyelhető matrilinearitás. Bachofen ezen unilineáris evolucionizmusa már a kortársak között is heves vitákat eredményezett, mára pedig minden hitelét elvesztette. Sokkal fontosabb azonban ennél az a módszertani újítása, melynek révén nem csupán (jogi) szövegeket vett figyelembe kutatásai során, hanem a mítoszokat és a művészeteket is, melyek szintén fontos adatokat szolgáltatnak az egyes társadalmak számára. Ezzel a szövegekhez való végletes, dogmatikus ragaszkodás, mely elsősorban a romanisták sajátja volt, megingott, és megnyitotta az utat új távlatok felé, melyből később az antropológia tudománya profitált.

Az evolucionista jogszemlélet HENRY SUMNER MAINE (1822–1888) munkásságában teljesedett ki. Maine képes volt hatalmas jogterületek átfogására, hiszen egyszerre volt a római és a magánjog professzora Cambridge-ben, később pedig a jogtörténet és a nemzetközi jog professzora Oxfordban. E mellett a calcuttai egyetem vezetőjeként, az Indiát irányító Governor-General tanácsadójaként és az indiai jog egyik kodifikátoraként is tevékenykedett. Maine jogfelfogása két alapvető tézisben ragadható meg. Az egyik szerint a jog három egymást követő fázis eredményeképp jött létre: először mint Isten által tételezett, autoritások által közvetített norma (Mózes törvényei), utána mint szokások, végül pedig a jog mint önálló entitás, mely elkülönül mind a vallási normáktól, mind a szokásoktól. Manapság a jogtörténet eme leegyszerűsített felfogása idejétmúlttá vált, másik tézise azonban sokkal jelentékenyebb

megfigyelést foglal magában. E szerint a jog (és a mögötte álló társadalmak) fejlődése két lényegi fázisra bontható, a jog fejlődése pedig a státustól a kontraktusig tart. E gondolat azt emeli ki, hogy a korai társadalmakban (valamint a kortárs „primitív társadalmakban”) az egyén helyzetét a státusa határozza meg: a viselkedési módok, a gazdasági helyzet, a jogok és kötelességek szövevénye a szerint alakul, hogy az adott egyén a társadalomban milyen helyzetet foglal el, s e pozícióból nem nyílik lehetőség a kilépésre. Az egyén egyes megállapodásai tehát státusából folynak, azok határozzák meg, s e megállapodások nem teszik lehetővé a társadalmi helyzetből való kilépést. Ezzel szemben a modern társadalmakban épp a fordítottja figyelhető meg: az egyén társadalmi és gazdasági helyzete az általa kötött kontraktusok eredményeképpen alakul, vagyis nem a státus határozza meg a kontraktust, hanem a kontraktusok határozzák meg a társadalmi státust. Mint látható, az angolszász területen nem vált el élesen a jogtörténet és a jogi antropológia, mivel Maine megközelítését később PAUL VINGRADOFF folytatta az *Outlines of Historical Jurisprudence* című könyvében (1920).

A német jogtudomány is hamarosan csatlakozott az evolucionalista trendekhez, de itt kifejezetten törekedtek a jogtörténet és a jogi etnológia elválasztására. A német jogtudomány hosszú idő óta a római jog recepciójával és a germán jog történetével volt elfoglalva, míg más kultúrák nem keltették fel érdeklődését. 1878-ban jelent meg a *Zeitschrift für Vergleichende Rechtswissenschaft* c. folyóirat első kötete, mely az összehasonlító jogtudomány egyik kezdeti lépésének tekinthető. E hasábkon elsősorban a keleti és az afrikai társadalmak jog- és szokásrendszerét vizsgálták, valódi összehasonlításra kezdetben még alig volt példa, de ezzel együtt az új irányzat első alapkövei lefektetésre kerültek.

Az evolucionalista tanok első szisztematikus összefoglalására H. E. POST vállalkozott a *Grundriss der ethnologische Jurisprudenz* című könyvében, melyben számtalan társadalom jogéletét vizsgálta a főbb intézmények mentén (házasság, öröklés, büntetések stb.). Meggyőződése szerint a jog egyetemes jelenség, mindenhol megtalálható, ebből adódóan lehetséges egy olyan elmélet megalkotása, mely minden kérdésre választ ad. Ezen enciklopédikus igényességű mű alapvetése, hogy a jog világot meghatározó alapelvek mindenhol megtalálhatóak és alapjában véve egyszerű, világos szabályok szerint működik. Ebből adódóan valamennyi partikuláris jogrendszer leírható és megfeleltethető ezen egyszerű alapvetéseknek, melyek részletei társadalmanként ugyan eltérőek lehetnek, de alapjaikat tekintve azonosak. E gondolat mögött pedig felsejlik a természetjogi gondolkodás, mely alapot ad – szerinte – a kutatónak arra, hogy egymástól térben és időben eltérő körülmények közt élő népek jogát összevesse és megalkossa az emberiség univerzális jogát (Univerzalrecht der Menschheit), melyet az egyes népekre jellemző „néplélek” (*Volksgeist*) tör csak partikularitásokra.

Post munkásságát JOSEPH KOHLER folytatta, aki szerint a jog a valláshoz és a nyelvhez hasonlóan egyetemes jelenség, ugyanakkor elvetette a *Volksgeist* fogalmát. Mindkét kutató közös módszertani sajátossága és újítása, hogy lassan kezdték feladni a korabeli antropológia kényelmes „armchair-anthropology” módszerét, melynek lényege, hogy a kutató nem lép kapcsolatba sem a helyszínen, sem egyéb módon a vizsgált társadalmak tagjaival, hanem másodlagos adatok és beszámolók alapján gyűjt adatokat, melyek egy része később természetesen hamisnak bizonyult. A korabeli felfogásra jellemző, hogy a hatalmas elismerésnek örvendő kiemelkedő kutató, SIR JAMES FRAZER is azt válaszolta a kérdésre, hogy látott-e valaha primitív embert, hogy „God forbid!”. A Post és Kohler által alkalmazott kérdőíves módszer lényeges elmozdulás e szintről, de még nem jelent áttörést, mivel azt majd BRONISLAW MALINOWSKI munkája hozza el.

Az unilineáris evolúció tanát a XX. század elejére egyre több kritika érte, különösen az antropológus FRANZ BOAS részéről, aki szerint felesleges az egyes kultúrák közti vélt vagy valós azonosságok után kutakodni, mivel az egyes sajátosságok számukban és

jelentőségükben egyaránt meghaladják a közös vonásokat. Számára a kultúrák eredendően különbözőek, mivel viszonyaikat a fizikai és a társadalmi környezet határozza meg. Ebből következően az egyes társadalmakat kell vizsgálni, de ezt sokkal mélyebb, analitikus és megfigyelő módon kell tenni. Ez a megállapítás nem vonatkozott a jogi kutatásokra, ezért BRONISLAW MALINOWSKIRA várt a feladat, hogy bevezesse az új paradigmát a jogantropológiába. Módszertani újítása a *field work* bevezetése, mely végleg szakított a karosszék-antropológiával, mivel azt követelte meg, hogy a kutató a helyszínen hosszú időt eltöltve, a helyiek nyelvét is elsajátítva végezze megfigyeléseit, ezáltal első kézből szerzett, önálló munkán alapuló tényekre alapozva dolgozzon, s ne legyen kitéve még a tolmácsok tévedéseinek sem. Személyes jó példával járt elől, mivel hosszú időt töltött a Trobriand-szigeteken a helyi társadalom megfigyelésével. A *field work* szükségessége Malinowski óta megkérdőjelezhetetlen módszertani követelmény.

Másik módszertani újítása a normatív megközelítés elvetése és a jog funkcióinak középpontba állítása. Az 1926-ban publikált *Crime and Custom in Savage Society* lapjain fejti ki, hogy a társadalmat nem jogi kötelezettségek, hanem a reciprocitás tartja össze: a társadalom egyes tagjainak egymás iránti kötelező reciprocitása, mely a kötelezettségek sűrű hálóját építi ki egyéni és közösségi szinten messze fontosabb, mint a kényszer alkalmazása állami vagy nem állami intézmények által. Az evolucionizmus állításait Malinowski az általa megfogalmazott funkcionalizmus segítségével igyekezett cáfolni. E teória lényege, hogy minden társadalomban azonos szükségletek jelentkeznek (élelemszerzés, utódok nevelése stb.), melyek funkciókként jelentkeznek, ugyanakkor minden társadalom kifejleszt olyan intézményeket, amelyek e funkciók megvalósítását szolgálják. Az azonos szükségletek és az azokból származó funkciók adják a közös alapot, melynek egyes megoldásai kultúránként különböznek ugyan, de ez a közös alap nem teszi lehetővé, hogy a továbbiakban fejlett és primitív társadalmakról beszéljünk, hiszen ezek szükségletei, s így funkcióik is, azonosak. Hosszú távon a funkcionalizmus elmélete tette Malinowski nevét világhírűvé, különösen, mivel lehetővé tette az evolucionista tanok háttérbe szorítását.

Malinowski működésével időben egybeesve fejlődött ki a holland *adat*-jogi iskola, mely szintén kritikusan közelítette meg az evolucionizmust és kifejezetten elvetette azt a korabeli jogtudományi alaptételt, mely szerint az egyes kultúrák jogélete is a nyugati jogfogalmakkal írható és írható le. Az iskola a neve az arab *adat* szóból ered, mely szokást, hagyományt jelent és olyan partikuláris helyi hagyományokra utal, melyek fennmaradtak az iszlám jog bevezetése mellett, esetleg ellen. Mivel Hollandia elsősorban Indonéziában volt érdekelt, a holland *adat*-jogi iskola is az indonéz szokások vizsgálatát tűzte ki céljául. Az iskola alapítója CORNELIUS VAN VOLLENHOVEN, akinek meggyőződése volt, hogy minden jogrendszer csak a saját logikája és terminológiája útján lehet megérteni és leírni, ezért az iskola nagy hangsúlyt fektetett a helyi jogfogalmak tisztázására, és felhívta a figyelmet a fordításokban megbúvó jogelméleti problémákra is. Az *adat*-jogi iskola elsősorban az indonéz szigetvilág genuin hagyományának feltárására helyezte a hangsúlyt, így a szabályok és intézmények leírására összpontosított. E törekvés a tudományos célokon túlmenően a holland gyarmatosító közigazgatás érdekeit is szolgálta, mivel szükség volt a helyi népek szokásainak ismeretére, különösen, mivel ez sem volt egységes, hiszen a szigetvilág különböző lakói eltérő hagyományokkal rendelkeztek. Itt érdemes megjegyezni, hogy a hollandok nem álltak egyedül e tudománypolitikával, hiszen korábban az indiai szokások kutatása mögött is az angol kormányzat gyarmatosító politikája és érdeke húzódott meg, mivel a helyi szokások ismerete nélkül lehetetlen volt hatékony helyi kormányzatot kialakítani.

Az evolucionizmus háttérbe szorulása a két világháború között azonban nem jelentette e tan végleges eltűnését. Az '50-es években tanúi lehetünk az evolucionizmus ismételt térhódításának (a funkcionalizmust ért kritikák hatására is), mely a

tudománytörténetbe neo-evolucionalizmusként került elfogadásra. Ezen irányzat legkiválóbb képviselője E. ADAMSON-HOEBEL, aki a *Law of Primitive Man* (1961) című könyvében fejtette ki nézeteit. Ebben már nincs szó unilineáris fejlődésről, és a kulturális felsőbbrendűség euro-centrizmusa is a múlté. Ugyanakkor Hoebel kifejti, hogy az egyszerűtől a bonyolultig tartó fejlődés igenis megfigyelhető a történelemben, ám ez nem következik be mindenhol azonos sémák és fejlődési fokok szerint, például az eszkimók a vadászó-gyűjtögető életmódból azonnal a modernitásba léptek anélkül, hogy a köztes fázisokat végigjárták volna. Hoebel szerint az, hogy bizonyos társadalmak nem vagy alig rendelkeznek joggal nem a kulturális elmaradottságuk bizonyítéka, hanem egyszerűen annak következménye, hogy nincsen rá szükségük. A halászó-vadászó népek körében a konfliktusok száma jóval alacsonyabb, ebből következően jogi normákra sincs igény. Csak a mezőgazdság megjelenésével válnak a társadalmi viszonyok olyan bonyolultá (tulajdonjog, adás-vétel, bérlet, művelési kötelezettség, károkozás, kártérítés stb.), hogy a jog önálló formában jelenik meg. Ekkor már a vérségi kapcsolatokon nyugvó autoritás nem elegendő a normák kikényszerítéséhez, s megjelenik az állam, mely megfelelő hatalommal bírva gondoskodik a szabályok betartásáról.

Hoebel másik jelentős munkája a CARL LLEWELLYNNel közösen publikált *The Cheyenne Way* című könyv, mely az amerikai cheyenne törzs jogéletének leírását tartalmazza. Igazi jelentősége azonban abban állt, hogy a szerzők kidolgozták a *law-job* elméletet. Ennek lényege, hogy minden társadalomban léteznek olyan személyek vagy intézmények (*law-stuff*) melyek ellátnak bizonyos jogi feladatokat, elsősorban konfliktusok feloldását. Ezek lehetnek egyének (közvetítő), személyek bizonyos csoportja (vének tanácsa) vagy intézmények (bíróóságok vagy más szervezetek). Ezzel megnyílt az út a normativista jogszemlélet elhagyása mellett egy funkcionalista jogszemlélet irányába. A *Cheyenne Way* azonban inkábbra felszínre hozta, mint megoldotta a kérdést, és a következő évtizedekben a jogfogalom, különösen az európai jogfogalom használata a nem-európai jogrendszerek tekintetében ismét a viták fókuszpontjába került. Ennek csúcspontját a MAX GLUCKMAN és PAUL BOHANNAN közötti évtizedes vita jelentette. GLUCKMAN szerint az európai jogfogalom alkalmazható a nem-európai társadalmakra is, mivel azokban is található olyan normarendszer, amely megfelel a nyugati felfogásnak, ezzel szemben BOHANNAN és követői szerint az európai jogfogalom alkalmazása torzulásokhoz vezet, mivel a kutatók olyan jelenségek után kutatnak, amelyek az adott társadalomban tulajdonképpen nincsenek, illetve európai jogfogalmakkal írnak le eltérő, genuin hagyományokat. Ennek további veszélye, hogy az európai megközelítés miatt elsikkadhat érdekes, eredeti hagyományok feltárása, amennyiben azoknak nincsenek nyugati megfelelőik. Itt érdemes rámutatni arra, hogy ezt a problémát már felfedte és adekvát módon meg is válaszolta korábban az *adat*-jogi iskola, ám a holland tudományosságának alig volt hatása az amerikai antropológiai folyamatokra. Hosszú távon Buhannan és követői érvelése hagyott nyomot, mivel sorra fedeztek fel olyan, akephalis („fej nélküli”, vagyis vezető hatalom nélküli) társadalmakat, amelyek tekintetében az európai jogfelfogás alkalmazása nyilvánvalóan értelmetlennek bizonyult. Ráadásul további antropológiai kutatások egyértelműen bizonyították, hogy a természeti népek a konfliktusok megoldásának számtalan, ám a nyugati mintáktól eltérő módszereit fejlesztették ki, ami további érv volt a Gluckman által képviselt irányzat elvetéséhez.

A '70-es évektől kezdődően a jogantropológia figyelme megosztottá vált és a természeti népek mellett a modern társadalmak mikroközösségei is a kutatás tárgyává léptek elő. Ebből adódóan egy sor új elméleti reflexió és módszertani újítás született, ezek közül első helyen a jogi pluralizmus igen vitatott kategóriáját kell megemlíteni. Mivel LEOPOLD POSPISIL, SALLY FALK MOORE, JONATHAN GRIFFITHS, JACQUES VANDERLINDEN és MASAJI CHIBA elméletei inkább az új trend problémáira reflektálnak, és kisebb hangsúlyt kapnak bennük a természeti népek jogi jelenségei, e helyütt nincsen szükség ezek áttekintésére. Meg

kell azonban említeni, hogy a jogantropológia irányváltása olyan közel hozta a kutatás tárgyát a jogszociológiai kutatásokhoz, hogy ezek pontos elhatárolása mára meglehetősen problematikussá vált.

E trendekkel szemben a kortárs amerikai jogantropológus, LAWRENCE ROSEN továbbra is a *field work* munkát részesíti előnyben az elméletalkotás helyett, kutatási területe azonban nem a modern nyugati társadalmak, hanem a Maghreb térsége, elsősorban Marokkó. A marokkói megfigyeléseit több kötetben és számtalan tudományos cikkben közreadó kutató tulajdonképpen az egyetlen, aki a mai muszlim társadalmakat nem a politika, a jogtörténet vagy a jogelmélet, hanem a jogantropológia oldaláról közelíti meg.

Tekintettel arra, hogy a jogantropológia az elmúlt évtizedekben jelentős eredményeket produkált az egyes népek megfigyelése által, a következőkben néhány jellemző esettanulmánnyal világítjuk meg az elméleti problémákat.

2.§ Esettanulmányok

a.) Az eszkimók

Az eszkimók önmagukat *inuit*nek nevezik, ami kb. annyit jelent, hogy emberek; az eszkimó kifejezés a kanadai indiánok nyelvéből származik és nyers húst evőket jelent, mivel az általuk ismert Karibu eszkimók tűz hiányában nyersen fogyasztották a húst.

Az eszkimók a Bering-szoros és Grönland közötti hatalmas területen élnek, melynek két végpontja között majdnem kilencezer kilométer a távolság. Az egyes területeken élők önálló megnevezéssel illetik (Labrador eszkimók; Karibu-eszkimók, Iglulik, Nestlilik stb.), ám ez nem jelent kulturális önállóságot. Meglepő, hogy egy ilyen hatalmas területen szétszóródott népesség képes volt megőrizni egységesen nyelvét, vallását, legendáit és mítoszait: Grönlandon ugyanazokat a mítoszokat lehet hallani, mint Alaszkában, ugyanazon a nyelven, legfeljebb helyi dialektális variánsok fordulnak elő. Az eszkimók száma az elmúlt századokban drasztikusan csökkent elsősorban a bevándorlókról áterjedt betegségek következtében, de a XX. században kisebb növekedésnek indult; számuk azonban jelenleg sem éri el a 100 000 főt, bár pontos adatok nem állnak rendelkezésre.

A természeti és az időjárási viszonyok nem csupán létformájukat és táplálékukat, hanem társadalmi szervezetüket is meghatározzák. Télen a befagyott jégtakarón, a fókák életteréhez közel élnek. Mivel a fókavadászat több férfi együttműködését igényli, télen az eszkimók nagyobb csoportokba verődve élnek, e csoportok nagysága általában 50–100 fő. Minden család a saját iglujában lakik, de vannak közösségi igluk is, melyeket több iglu egymásba építésével hoznak létre; ezek a közösségi lét szinterei (ünnepek, közösségi táncok és énekek). Nyáron a közösség felbomlik, az emberek visszamennek a partra és a part mögötti szárazföldre halászni, vadászni. Az iglukat sátrakra cserélik, melyek egy-egy családnak adnak otthont, de minden család külön telepszik le. Ebből adódóan a közösségi lét télen sokkal intenzívebb, mint a nyári időszakban. E sajátosságból következik, hogy nem létezik sem törzs, sem semmilyen más politikai vagy vérségi alapon nyugvó szervezet (horda, klán), a társadalom egyetlen intézménye a család. A család általában monogám, két asszonyt csak kivételes képességű vadászok tudnak eltartani. A rokonsági rendszerbe cognat és jelentős funkciót tölt be: a téli települések tagjai a rokonsági rendszerbe tartozókból állnak, ezek azonban nyitottak: az elhagyás éppúgy lehetséges, mint az idegenek befogadása örökbe fogadás útján. Ennek azonban nincs semmilyen formalizált eljárása, mint ahogy semmilyen más társadalmi cselekvésnek sem.

Az eszkimóknál a nemek nem egyenrangúak, a nők alá vannak vetve a férfiak hatalmának, mivel növények hiányában nem gyűjtögetnek, és így nem járulnak hozzá a közös táplálék beszerzéséhez. A lánygyermek egyébként sem szívesen látott, hiszen újabb éhes száj,

melyet táplálni kell, ezért bizony sok esetben megölik őket. A gyermekgyilkosságok a nemek közti arány felbomlásához vezetnek, mivel sokkal kevesebb a nő, mint a férfi. Ez aztán oda vezet, hogy nem jut minden férfinak asszony és a legtöbb, nagyon gyakran halállal végződő konfliktus a nők miatt robban ki a férfiak között. Ezen úgy próbálnak segíteni, hogy a lánygyermeket nagyon korán férjhez adják, aki így majd a férj és családjának kenyerét eszi, de mivel a gyermek születése előtt az asszony is elválhat (egyszerű elköltözéssel), ez sem biztosíték semmire. Nőrablás a másik módja annak, hogy valaki asszonyt szerezzen, de esetenként ez is vérfürdőhöz vezet. Egyes eszkimó csoportok ezért a polyandria útján próbálják a problémát orvosolni. A fiúk ezzel szemben segítő kéznek minősülnek a vadászat során, akik később képesek eltartani idős szüleiket. Kivételes esetben azonban, amikor az élelem oly kevés, hogy éhhalál fenyeget, az időseket megölik, vagy ők maguk végeznek önmagukkal, hogy ne kényszerítsék rá erre a fiatalokat.

A társadalom egalitárius, de ez csak a férfiakra vonatkozik. Semmilyen intézményes hatalom nincs (főnök, vének tanácsa) és nem is lehet, hiszen hónapokig a családok nyaranta önálló életet folytatnak. Nagyobb szava legfeljebb egy-egy híres vadásznak van, de ez nem intézményes hatalom, mint ahogy a sámáné sem az. Területre vonatkozó tulajdonosi igényeik nincsenek, mindenki ott vadászik, ahol akar. Ugyanakkor a zsákmány közös és nem csak az azt elejtő vadászt illeti meg, hanem az összes résztvevőt. Ebből kell a táborban élőket is ellátni.

Az eszkimók vallását a félelem határozza meg: a természeti erőktől éppúgy, mint az istenek haragjától. Világképük szerint az ember kicsiny és tehetetlen, aki ki van szolgáltatva az erőknél. Ezért egy sor étkezési és egyéb tabut fogalmaztak meg annak reményében, hogy ezek betartása kedvező fogadtatásra lel, és az istenek nem büntetik meg őket. Különösen Nuliajuk, a tengerben élő istennő haragjától rettegnek, aki vihart tud támasztani. E tabuk és azok betartása, és nem a jog határozza meg az eszkimók életét. A jog még a konfliktusok megoldásakor is csak ritkán lép be az életükbe. A konfliktusok általában asszonyok miatt robbannak ki, és szinte mindig erőszakba torkollanak. Ha halállal végződik, a vérbosszú köteleesség, de ez nem mindig következik be: a rokonságon nincs külső nyomás a bosszúra. Van, amikor a gyilkosság megtorlatlanul marad, máskor az elkövető inkább távoli vidékre költözik; a bosszú csak akkor sikeres, ha a bosszút álló elegendő erővel és fegyverrel rendelkezik. Szabályszerűség tehát itt sem figyelhető meg. A kevésbé erőszakos konfliktusokat ének-párbajokkal rendezik: ekkor a felek énekelve adják elő a konfliktust és annak saját olvasatát, egyszersmind kifigurázzák az ellenfél álláspontját. Egy-egy ilyen ének-párbaj órákig is eltarthat, mivel ez egyben a közösségi szórakozásnak is része, s végül az a nyertes, aki a közönségtől nagyobb elismerést kap.

b.) A mbutik

A mbutik a Kongó keleti vízgyűjtő területén lévő hatalmas esőerdő közepén élő, halászó-vadászó pigmeus népcsoport. Az elmúlt évszázadok során szudáni és bantu eredetű törzsek telepedtek le melléjük, ám mivel e jövevények letelepült földművesek, nem alakult ki konfliktus, mi több, inkább egyfajta szimbiózis figyelhető meg: a mbutik be tudják tőlük szerezni, amit a falu kínál, míg ők az erdő javait ajánlják cserébe, ráadásul az esős hónapokban (augusztus–november), amikor az erdő alig lakható, vissza tudnak húzódni a falvak közelébe. De az esős időszak végén ismét visszatérnek az erdőbe és nyolc hónapig ott is maradnak.

A mbutik területe körülhatárolt, minden nagyobb csoport saját vadászterületén vadászik, ezek nagysága 100–200 km² között váltakozik. Az eszkimókhoz hasonlóan a környezet és a tevékenység határozza meg társadalmi szerkezetüket: a faluban kisebb csoportokba bomolva telepednek le, míg vadászatok alkalmával nagyobb közösségek jönnek

létre, mivel a vad felhajtásához és elejtéséhez több ember szükséges. A vadászati szezont kettéosztó mézgyűjtés ideje alatt, tavasszal ismét kisebb csoportokba bomlanak, mert ilyenkor a méz fontosabb a vadnál. Amikor begyűjtötték a mézet, ismét összeállnak vadászni.

A társadalom alapegysége a nukleáris család, e családok hordákat alkotnak, melyek azonban nemcsak a rokonokat foglalják magukban, mivel ennél nyitottabb egységek, hanem idegeneket is befogadnak. Egy horda tehát legalább annyira rokoni egység, mint területi: egy adott területen vadászó csoport alkot egy hordát függetlenül attól, hogy annak minden tagja rokonságban áll-e egymással, vagy sem. A házasság közösségi ügy: a munkaerő és a nemek közti arány megőrzése érdekében általában feleségcsere útján házasodnak, vagyis ha az egyik csoport ad egy asszonyt a másiknak, akkor ezért cserébe egy másik csoporttag részére kér egy asszonyt tőlük. E cserék közösségi szinten dőlnek el, mint ahogy a rezidencia kérdése is: nincs szigorú patri- vagy matrilocalitás, a felek lakhelyét a szerint állapítják meg, hogy melyik csoportban van nagyobb szükség még egy vadászra. Ebből adódóan a házasságok túlnyomó többsége monogám. A házasságkötést semmilyen ceremónia nem kíséri, a felek építenek egy új kunyhót és beköltöznek; az első gyermek megszületéséig akkor költöznek el, amikor akarnak, ez tekinthető a válás kimondásának. A gyermekek megszületése után a válás már nagyon ritka, bár nem tiltott. Fontos jellemzőjük a nemek közti teljes egyenjogúság, ami feltehetően összefüggésben áll a nők szerepével is: nem csupán növényeket gyűjtenek, hanem a vad felhajtásában is segítenek, tehát a vadászatnak is aktív résztvevői, ezért a társadalom egyenjogú tagjaiként tekintenek rájuk. Ebből adódóan a szexuális tabuk, tilalmak, vagy a nőkre vonatkozó tisztasági és más szabályok is hiányoznak, a mbutikra jellemző egyfajta szexuális szabadság, különösen a házasság előtt.

A betegeket és az öregeket ápolják és ellátják, gyermekgyilkosságok éppúgy nincsenek, mint ahogy az idősek megölése is ismeretlen, az öngyilkosságot fogalmilag sem ismerik. Mivel DURKHEIM óta tudjuk, hogy egy társadalom állapota és az öngyilkossági ráta között szoros összefüggés van, a mbutiké nagyon elégedett és boldog közösségnek tűnik ennek alapján. Nemcsak tűnik, az is: valamennyi antropológus, aki köztük járt, első helyen emeli ki e sajátosságukat. Ebből persze nem következik, hogy a konfliktus is ismeretlen lenne. A számtalan konfliktust azonban nem jogi úton oldják meg, hiszen semmilyen intézményes hatalom nem alakult ki (főnök, vének tanácsa, sámán), legfeljebb a legfőbb vadásznak lehet nagyobb autoritása, de ez esetleges. Sokkal nagyobb szerepe van a vallásnak: hitük szerint az erdő egy pozitív hatalom, mely gondoskodik a benne élőkről. Ebből eredően vallásuk alapvetően pozitív életszemléletet tükröz, szemben a félelmen alapuló eszkimó felfogással. Ez vezet például ahhoz a felfogáshoz, hogy a vitát kerülni kell, mert ez erdő nem szereti a vitát és az abból eredő hangoskodást (nagy zaj esetén az állatok elmenekülnek). Vagyis a konfliktusokat nem megoldani akarják, hanem kialakulásukat akarják meggátolni a közösség érdekében, hiszen az állatok eltűnése az egész közösséget sújtja.

Mégis, bizonyos alkalmakkor szándékosan csapnak nagy zajt. Elképzelésük szerint amennyiben a közösséget valamilyen súlyosabb hátrány éri (betegségek, halál, vadász szerencse elmaradása), akkor az erdő elaludt és ezért nem gondoskodik róluk, tehát az erdőt fel kell ébreszteni. Ilyenkor nagy vígasságokat rendeznek zenével, táncsal, melytől azt remélik, hogy felébreszti az erdőt, és ismét minden jóra fordul. Ez egyben – egyfajta mesterséges – jókedvet is biztosít, ami bajban segít a lelki egyensúly fenntartásában. Érdeemes megfigyelni, hogy bajban nem arra gondolnak (mint az eszkimók), hogy valamilyen szabályt vagy tabut megsértettek, ami miatt büntetésben részesülnek, hanem arra, hogy az erdő egy abszolút pozitív hatalom, mely nem akar megbüntetni senkit, ezért az egyetlen lehetséges magyarázat csak az lehet, hogy elaludt, s ezért nem gondoskodik róluk.

Komolyabb bűncselekmények nincsenek, emberölésre több generáción keresztül sem emlékezik senki. A legnagyobb bűnök közé a lustaságot és a lopást sorolják. Lustaság azt jelenti, hogy valaki nem vesz részt a közös vadászatokon, a lopás pedig azt, hogy valaki

elvesz magának egy részt a zsákmányból annak közösségi szétosztása előtt. Asszonyok miatt alig robban ki konfliktus, főként a csoportok közti feleség-csere miatt. Közösségi büntetés nincs, a vitát a felek magánügyének tekintik, s mások csak akkor avatkoznak közbe, ha a vita már a közösséget veszélyezteti. A vitát több esetben verekedéssel intézik el, ám ennek is van játékszabálya, melyet nem szabad áthágni (fejre, vitális szervekre nem szabad ütni), ellenkező esetben az elkövetőt kiközösítik. A konfliktusokat megpróbálják humorral feloldani: ekkor a közösség néhány tagja, esetleg mindenki, kifigurázza a konfliktust, a paródiában torz tükröt tartanak az érintettek elé, amíg be nem látják tévedésüket, és amikor már mindenki nevet, az ügy el van intézve. A fő vadászra is hárulhat ilyen feladat, tekintélye és az általa bemutatott „udvari bolond” szerep sok konfliktust megoldott már. Ha ez sem segít, a közösség más módon lép közbe (lecsendesíti a feleket, mert az erdő nem szereti a lármát), végső esetben pedig valakinek el kell hagyni a csapatot és más csoporthoz csatlakoznia.

c.) Az ifugaók

Az ifugaók Fülöp-szigeteken élő, letelepült, földműveléssel (rizstermesztés) foglalkozó népcsoport. Ezért – szemben a fentebb bemutatott két vadászó közösséggel – bonyolultabb intézményrendszerrel rendelkeznek, szabályaik komplexebbek és a konfliktusmegoldó technikáik is kifinomultabbak. Itt a vitát nem tekintik a felek magánügyének, mert a vita az egész családot, sőt a klánt is érinti. Ebből adódóan a vitába keveredett felet egész közösségének támogatnia kell, pontos szabályaik vannak arról, hogy milyen rokonsági fokig bezáróan. Ugyanakkor e szemléletből az is következik, hogy közeli rokonok nem folytathatnak „peres eljárást” egymással szemben (pl. testvérek), hiszen ugyanazon család tagjai, s a vitában érintett fél végső soron a család (klán) és nem az egyén.

A konfliktusok feloldásában a fő szerepet a *monkalunnak* nevezett közvetítő játssza, aki egy kézben összpontosítja az ifugao diplomácia minden eszközét, vagyis kér, közvetít, fenyeget, zsarol, megtéveszt, s mindezt annak érdekében, hogy békés megoldást és kompromisszumot csikarjon ki. A monkaul ui. ellenszolgáltatás fejében dolgozik, a békés megoldás kieszközlése pedig növeli társadalmi presztízsét, ennek következtében egyre többen fordulnak majd hozzá, s így bevétele is növekedni fog. Intézményes hatalma azonban nincs, de sok esetben a közösségi nyomás is a kezére játszik, mivel a társadalom érdeke a béke helyreállítása. A megjelenni vonakodó „alperest” senki sem állítja bíróság, azaz a monkalun elé, akinek első nehéz feladata a megbeszéléseket elutasító fél szóra bírása. Ha minden eszköze sikertelen, akkor végső esetben letelepszik az érintett háza elé a *háború késével*, ami már olyan szintű presztízsveszteség az érintett számára, hogy akarata ellenére is bekapcsolódik az egyeztetésekbe. Ettől kezdve a felek formálisan is vitában állnak egymással, ezért egy sor vallási tabu választja el őket egymástól: nem beszélhetnek egymással, nem étközhetnek együtt, nem adhatnak és fogadhatnak el ajándékot stb. Az egyetlen kapocs köztük a monkalun, aki közvetít, egyezkedik, győzködi a feleket, és mindent megmozgat, hogy megegyezésre szorítsa őket.

Büntető ügyekben, továbbá földre vonatkozó tulajdoni vitákban istenítéletekhez fordulnak, melyet bármelyik fél kezdeményezhet. A részvétel elutasítása egyet jelent a vereséggel. Az istenítéleteknek több fajtáját különböztetik meg, az ügyek természete dönti el, hogy mikor melyiket alkalmazzák. A *forró vízpróba* alkalmával egy magas, keskeny, forró vízzel teli edényből kell egy követ lassan kiemelni. A gyorsaság a bűnösség beismerése, ezért erre nagyon kell ügyelni. Másnap a sebek gyógyulásából, illetve elmérgesedéséből a monkaulun állapítja meg az istenítélet üzenetét. A *forró bolo* ítélet alkalmával a vitázó felek kezét összekötik, és forró kést tesznek a kezükre: hitük szerint annak a keze fog jobban megégni, akinek nincs igaza; ha valamelyik fél elrántja közben a kezét, az beismerésnek számít. Az *alao* (párbaj) semmivel sem veszélytelenebb: a felek egymással szemben foglalnak

helyet, és a monkalun szavára dobálni kezdik egymást. Ugyan elvben ez tojások dobálásával kezdődik, de hamarosan kövekkel, majd lándzsával folytatják. Ha e közben valamelyik fél meg is sérül, a nézőként jelen lévő, és a bajba jutottat megsegíteni erkölcsileg köteles nemzetségi tagok is lándzsát ragadnak, általános káoszba fullasztva az eljárást. A *bírkózó versenyre* általában tulajdoni viták esetén kerül sor, amikor a kérdés az, hogy mely szomszédot illeti meg a rizsföld másikkal szomszédos része. Ekkor a telekhatáron rendezik meg a versenyt abból kiindulva, hogy az ősök szelleme megsegíti azt, akinek igaza van, és nem engednek idegeneket a területükre. Ezzel együtt ügyelnek arra, hogy a részt vevők azonos súlycsoportba tartozók legyenek, végső esetben valamelyik fél fel is bérelhet „profi bírkózót” maga helyett. Amennyiben e viták rokonok között törnek ki, a bírkózás általában békés társadalmi esemény, ha azonban a vita idegenek között zajlik, azt nagyon komoly ellenségeskedésnek tekintik, ezért a háborús áldozatokat is be kell mutatni!

Nem minden vita dől azonban el ilyen egyszerűen, ezért ilyenkor az eljárás tovább folytatódik. A monkalunnak lehetősége van arra, hogy az eljárás meghatározott szakaszában, amikor a megegyezésre már alig van esély, fegyverszünetet (*paowa*) rendeljen el, amely legfeljebb két hétig tarthat. Ennek elvben az a célja, hogy a feleknek elegendő idő álljon rendelkezésre a döntés meghozatalához, és ne cselekedjenek elhamarkodottan. A *paowa* másik, talán fontosabb célja azonban az, hogy a monkalun méltósága megőrzése mellett vissza tudjon vonulni, hiszen a kompromisszum hiánya egyben az ő kudarca is. Ha tevékenysége során nem képes az ellenségeskedést megszüntetni és a közvetítés során újabb erőszakos cselekmények következnek be, az nagy mértékben rombolja presztízsét és a képességeibe vetett bizalmat. A *paowa* tehát olyan visszavonulási mód a monkalun számára, amellyel elkerülheti kudarca negatív következményeit.

Amennyiben mégis megegyezésre kerül sor, a vitát a *hidit* eljárás zárja le. A *hidit* egyszerre jelenti az istenek egy csoportját, áldozatot és békés megállapodást, mutatva e koncepciók szoros kapcsolatát. Az istenek alapvetően békét akarnak, a konfliktus folyamatos fennmaradása az istenek büntetését vonja maga után. A békés megállapodás irányába mutat tehát minden: a közösség akarata, a monkalun érdeke és a vallási hiedelmek. Ugyanakkor egy kirobbant konfliktust nem lehet megfelelő szertartás nélkül befejezni, mert ez ugyanúgy kivívja az istenek haragját, mint a vita folytatása. Tehát a cél a béke, amit vallásilag legitimálnak, és szertartás útján hoznak nyilvánosságra, hiszen azon mindenki részt vesz. A szertartás végén a lándzsákat összegyűjtik, és félreteszik, hiszen ezekre a jövőben már nincsen szükség, ugyanakkor mindkét csoport kiválaszt egy férfit, akinek a kezébe adnak egy lándzsát. Ennek szimbolikája az, hogy ők a béke fenntartói, és lesújtanak mindenkire a saját csoportjukon belül, aki újra kezdené a konfliktust.

Amennyiben nincs megegyezés, a felek vagy rokonaik veszik kézbe az ügyeket. Egy, az adósság visszafizetését megtagadó adóst tulajdonképpen önségéllyel kényszerítik teljesítésre: elrabolják gyermekeit, feleségét, kifosztják a házat. Ez nem minősül bűncselekménynek, feltéve, ha az elkövető kiléte minden kétséget kizáróan megállapítható: ilyen esetben a hitelező a helyszínen hagyja valamely személyes tárgyát, mely alapján kiléte azonnal felismerhető. Innen lehet tudni, hogy nem rablás történt, hanem önségélyhez folyamodtak. Ez már általában elvezet a követelés teljesítéséhez. Amennyiben ez sem elég, az elrabolt családtagok (asszony, gyermek) visszaadása fejében váltságdíjat követelnek, amely megegyezik a követelt adósság nagyságával. Súlyos bűncselekmények esetén (emberölés, házasságtörés, testi sértések), ha megfelelő idő alatt nincs megegyezés a felek között, az elkövetőt halálra ítélik, erről azonban semmilyen formális döntés nem születik, így az érintettel sem közlik. Jelekből azonban lehet olvasni: ha emberöléssel összefüggő ügy jut zsákutcába és a monkalun visszavonul, ez már elegendő jelzés az érintett számára. Mivel végrehajtás nincs, az érintett vagy rokoniak hajtják végre az „ítéletet”, sokszor a vita hevében

vagy rajtaütésszerű támadás alkalmával. Az ilyen, vérbosszúból folyó ügyek aztán generációkon keresztül tartó konfliktusokhoz vezetnek csoportok vagy falvak lakói között.

d.) A bulszák

A bulszák Nyugat-Afrika lakói, a mai Ghána északi részén mezőgazdasági termelésből és azt kiegészítő állattenyésztésből élnek, számuk nem éri el a 100 000 főt. Akephalis társadalom, a vezetői feladatokat a családfők és az idősek látják el, akik élet és halál kérdésében is döntenek, különösen boszorkányok halálra ítéelésében játszanak döntő szerepet. A vének jelentős társadalmi befolyása mögött a bulszák azon hite húzódik meg, hogy a világ egy egységes egész, a halottak és azok lelkei is jelen vannak, akik pedig számon kérik az élőkön, hogy tevékenységük és viselkedésük összhangban áll-e az ősök követelményeivel és elvárásaival. Mivel az ősökhöz a vének állnak a legközelebb, ők a leginkább alkalmasak arra, hogy az ősök szellemének követeléseit megismerjék és megfogalmazzák.

Az ősök jelenléte félelemmel tölti el őket, ezért ez akár bírósági eljárások kimenetelét is képes befolyásolni: házasságtöréssel kapcsolatos hosszú viták végződnek gyorsan, ha a bíró figyelmezteti a folyamatosan tagadó asszonyt, hogy csak az igazat mondja, mert halott apja jelen van (értsd: és meg is bünteti, ha nem mond igazat). Öngyilkosok, valamint a társadalmi együttélés alapvető szabályait és ezzel a közösség koherenciáját lényegesen megsértők (tolvaj, gyilkos, boszorkány, méregkeverő stb.) is az ősök szellemének büntetését szenvedik el, amennyiben nem engedik világukba belépni (*kpilung*), hanem arra kényszerítik, hogy elhagyott lélekként bolyongjanak a világban; ezek aztán az élöket gyötrik. Az ősök fontossága a kultuszban is tetten érhető, mivel a *yeri-nyonon*nak nevezett családfő kötelessége étel- és italáldozatokat bemutatni számukra. E kötelesség a rutin ritusok mellett különösen az örökség megnyílásakor lép előtérbe: az örökösöknek először elhunyt apjuk, majd nagypapjuk kedvéért áldozatot kell bemutatniuk, ami jelentős állatáldozat bemutatását jelenti, a csorda maradékát csak ezt követően oszthatják el egymás között. Ennek oka, hogy a materiális javak tulajdonosának is az ősöket tekintik, az élők csak azok kezelői, ezért az elsőbbségi jogot átszármazás esetén garantálni, illetve szimbolikusan kifejezni szükséges. Innen érthető meg az is, hogy egy földterület az ősök beleegyezése nélkül még a legnagyobb szükség (éhínség) közepette sem idegeníthető el.

Az ősök mellett a Föld hatalma a másik meghatározó tényező. A Föld szent elem, melyet nem szabad beszennyezni, illetve amikor az bekövetkezik, meg kell tisztítani. A Földet különösen az alábbi cselekmények szennyezik be: embervér folytatása erőszakos cselekmények által (öngyilkosság, gyilkosság, testi sértések), háború hirdetése különösebb ok nélkül, házasságtörés, boszorkányság, inzest-tabu megsértése, bokorban vagy földön történő szeretkezés, lopás), vagyis a közösségi szolidaritást alapjaiban felrúgó magatartások. Elvben a közösséghez tartozók rabszolgasorba való eladása is a Föld-ellenes cselekménynek számított, ennek ellenére a történelem tanúsága szerint ez gyakran előfordult. Legsúlyosabb értelemben minden, az ősök szokásától való eltérés a Föld ellen elkövetett cselekménynek számít, s az idősebbek így is reflektálnak rá. A megtisztulási szertartások főszereplője a *teng-nyono*, a földpap, aki bemutatja az áldozatokat, amelyek egyébként igen költségesek, mivel sok állat feláldozásával járnak együtt. Az áldozatok bemutatása gyilkossági ügyek esetében nemcsak a rituális tisztaság helyreállítása miatt fontos, hanem az ilyenkor fennálló hadiállapot megszüntetése miatt is, mert a családok közötti tárgyalások csak ezt követően kezdődnek meg.

A *teng-nyono* nem csupán vallási funkciókat lát el, hanem tulajdonjogi és konfliktus-megoldó feladatokat is. A faluba költöző idegenek számára a *teng-nyono* jelöli ki a földet, ahol házaikat felépíthetik, illetve amelyet megművelhetnek. Ez alapvető feltétel, a *teng-nyono* engedélye nélkül senki nem vehet földet birtokba. Ezt annyira komolyan veszik, hogy a

ghánai kormány is megkérte az engedélyt, amikor iskolát épített a bulszák falvaiban. A tulajdonjogi viták esetén a *teng-nyono* jogosult közbelépni és a határvitában érintett földterületet saját maga számára konfiskálni, ezáltal egyben vallási tabu alá helyezni. Ezzel nemcsak a későbbi viták lehetőségét fojtják el, hanem eleve megakadályozzák az ilyen viták kialakulását, hiszen senkinek sem áll érdekében területért nyílt vitát folytatni, mert az azonnal mindkét fél veszteségéhez vezet. Bárki, aki a *teng-nyono* földdel kapcsolatos döntését figyelmen kívül hagyja, hitük szerint életével fizet, mivel a *teng-nyono* a Földet képviseli, mint szent hatalmat, hiszen ő a papja. Röviden: mivel akephalisak, az ősök szelleme és a Föld, ill. a földpap garantálja a társadalmi kohéziót vallásilag legitimált autoritása segítségével.

3.§ A természeti népek jogának általános jellemzői

Nagyon nehéz a természeti népek szokásáról általános jellemzőket megfogalmazni, hiszen alig van olyan állítás, amelynek cáfolatára ne lehetne rögtön néhány ellenkező tartalmú példát hozni. Ebből adódóan inkább trendekről, általános megállapításokról lehet csak szó, de ezeket törvényszerűségnek, különösen univerzális törvényszerűségnek felfogni hiba lenne. Ráadásul a vadászó-gyűjtögető és a letelepült közösségek szokásai és azok oksági rendszere eltérő, ezzel a kép tovább bonyolódik.

a.) A halászó-gyűjtögető társadalmak

Az emberiség történetének óriási részét vadászó-gyűjtögető létformában töltötte el az ember kialakulásától a földművelés feltalálásáig; az utóbbi tízezer esztendő eltörpül a korábbi évezredek mellett, amiket százas nagyságrendben lehet mérni. Ezzel szemben manapság a vadászó-gyűjtögető közösségek jelentik a kisebbséget, akik a civilizáció peremvidékére szorítva kénytelenek élni, amennyiben ragaszkodnak őseik létformájához. A ma élő vadászó-gyűjtögető közösségek legalább két évszázada kapcsolatban állnak a modern civilizációval, amely esetenként lényegesen módosította technikai potenciáljukat, ami egyszermind társadalmi változásokat is indukált (pl. eszkimók esetén a lőfegyver használata). Ebből következően nem tartható az a korábbi módszertan, amely a jelen társadalmakból igyekezett a múlt hasonló közösségeire nézve analógia segítségével tudományos megállapításokat megfogalmazni.

A vadászó-gyűjtögető közösségeket általában szegény, az éhenhalás szélén egyensúlyozó közösségekként szokás leírni, ez azonban tévedés. Az élelem sokkal inkább a természeti adottságoktól függ, és nem a létformától (az eszkimók lakta területen aligha lehetne elindítani a mezőgazdasági termelést), miközben a vadászó-gyűjtögető közösségek számára az anyagi javak birtoklása inkább gond mint előny. Mivel e népek nomádok, mindent, amivel rendelkeznek, magukkal kell vinni, ez pedig nem kevés fáradtság, ha az embernek sok áru szállításáról kell gondoskodnia. Ezért arra törekszenek, hogy minél kevesebb tárgyat kelljen megmozgatniuk, vagyis a tulajdonukban álló tárgyak száma alacsony. De ez nem szegénység, hanem egy másik létforma.

További jellemzője e társadalmaknak, hogy meglehetősen nagy területet járnak be élelem után kutatva, ebből adódóan a népsűrűség nagyon alacsony. Ez pedig azt jelenti, hogy alig van szükség társadalmi együttélést szabályozó normákra, hiszen az emberek alig találkoznak, s ha igen, akkor is csak kevesen és rövid ideig. Kevés a konfliktus, nincs szükség sem jogra, sem politikai vezetőre: nics törzsfőnök, hiszen még törzs se igen létezik. Több közösség összetartozását legfeljebb az azonos nyelv vagy dialektus biztosítja, intézmények nincsenek.

A társadalom alapegysége a család, mely általában a *nuclear family* tagjaiból áll, főszabály a monogámia, eltérések csak kivételesen vannak (a két feleséggel rendelkező vadásznak dupla hús mennyiséget kell szereznie, ez kivételes tehetséget követel meg, vagy esetenként lehetetlen feladat). A horda–promiszkuitás elmélete, mely BACHOFEN és MORGAN munkásságán keresztül ENGELSig jutott, tévedés: a család igen régi intézmény, feltehetően a természetes munkamegosztás eredménye. Mivel az asszonyok a gyerekek születésével és gondozásával voltak elfoglalva, vadászatokon nem tudtak részt venni, ugyanakkor a növényi táplálékról gondoskodtak. A férfiak ezzel szemben elsősorban a hús beszerzését vállalták magukra; de egyik nem sem tudott meglenni a másik nélkül, ezért együttműködésük magától adódott. A mai vadászó–gyűjtegető közösségekben is jól látszik, hogy a család az alapközösség: a zsákmányt ugyan közösen ejtik el és osztják fel, de családi körben fogyasztják el: itt főznek és itt egészítik ki a húst azzal a növényi táplálékkal, melyet az asszony a családjá számára gyűjtött, vagyis a táplálék ezen része nem közös tevékenység és felosztás eredménye, hanem családi vállalkozás.

A horda–szerkezettel kapcsolatos másik régi tévedés, hogy az minden esetben patrilineáris. Modern antropológiai kutatások bizonyítják, hogy erről szó sincs, az egyes hordák összetétele igen változatos, nem követ szigorú szabályokat, hanem mindig esetről esetre változik. Mivel az elvándorlás a hordától ugyanolyan megszokott dolog, mint idegenek befogadása, a vegyes hordák sokkal elterjedtebbek. Mindez persze nem a véletlen műve: az elvándorlással lehet szabályozni az élelemhez jutást (ha kevesebb van belőle, néhányan elhagyják a közösséget, ami így már elegendő táplálékhoz jut) és megoldani a konfliktusokat: súlyos konfliktusok általában úgy végződnek, hogy az elkövető egyszerűen odébb áll, de senki sem üldözi, így az ügy magától megoldódik és elfelejtődik. Ezzel együtt igaz az, hogy vérrokonok élnek általában együtt. A vadászó–gyűjtegető közösségek azonban mind anyai, mind apai ágon számon tartják a rokonságot, rokonsági rendszerük tehát cognat. Ebből adódóan az exogámia olyan egyetemes jelenség a vadászó–gyűjtegető népek körében, hogy kivételt nem találunk. Az exogámia és az inzest–tabu kialakulásának oksági rendszere heves viták tárgya mind a mai napig, a kutatók többsége társadalmi okokat lát mögötte (a közösség egységét veszélyeztető, egy-egy kívánatosabb partnerért folyó versengés kizárása, külső kapcsolatok erősítése, szövetségek kötése). A mbutik például azt mondják, hogy azért jobb kívülről feleséget hozni, mert akkor a feleség csoportjának a területén is lehet vadászni. Az endogámia tilalmát leszámítva azonban nincsenek szexuális tabuk, mi több, a szexuális szabadság magas fokát lehet megfigyelni, különösen a házasság előtti időben; a házasság megkötése után ez megszűnik. Mindez összefüggésben áll azzal, hogy e társadalmak egalitáriánusok: minél kevesebb szexuális tabu és restriktív szabály vonatkozik a nőkre, annál kevésbé vannak alárendelve a férfiaknak, annál kevésbé tekinthetők a férfiak tulajdonának. Természetesen teljes egyenlőségről nincs szó, de a nemek közti egyenlőség tekintetében a vadászó–gyűjtegető közösségek jobban állnak, mint a letelepültek; egyedül az eszkimók tekinthetők kivételnek, de ennek is megvan az oka: mivel az eszkimók kizárólag hússal táplálkoznak, növényi táplálékuk nincs, így az asszonyok nem járulnak hozzá az élelem beszerzéséhez, hanem ki vannak szolgáltatva a férfiaknak és az ő vadászszerencsájüknek. Igaz ugyan, hogy az asszonyok is fontos feladatokat látnak el (gyermek, fűtés, varrás), ez csak részben csökkenti függőségüket és így hatalom alá rendeltségüket. Az erdőben lakók esetében, ahol a növényi táplálék van olyan fontos, mint a hús, a nemek szinte teljes egyenlőségét figyelhetjük meg (mbutik).

Az egyenlőség természetesen nem abszolút, az ügyesebbek, az okosabbak, a jobb vadászok kiemelkednek, így tekintélyre, társadalmi presztízsré tesznek szert, ám ez sosem konvertálódik intézményes hatalommá. A nagy vadász tanácsát kikérik vadászat előtt, esetleg megkérik egy konfliktus rendezésére, de hatalmat nem gyakorol. Ha az erő és az ügyesség elfogy, a befolyás is elpárolog, és más híres vadász kezébe kerül. Ez az, amit MAX WEBER

karizmatikus uralomnak nevezett el. Az egyenlőség anyagi szinten is megmutatkozik, hiszen tulajdonképpen itt senkinek sincs semmije. Az a néhány személyes tárgy, amivel rendelkeznek, a munkához kell (fegyverek a vadászathoz, edények a főzéshez) és mindenkinek van. A nagy vadász elsőbbsége is a zsákmány felosztásában rejlik és nem abban, hogy őt illetné meg a zsákmány jelentsősebb része. A felosztás privilégiuma az egyetlen előjog, de a szokások ezt is szabályozzák: végső soron minden családnak juttatni kell a zsákmányból és az élelemből.

További sajátossága e társadalmaknak a reciprocitás, melyet teljes terjedelmében először MARCEL MAUSS tárt fel híres, az ajándékról írott tanulmányában. A reciprocitás lényege, hogy a kötelezettségek és jogok olyan hálójára alakul ki egyének és közösségek között, hogy annak betartása önmagától, külső (intézményes, állami vagy jogi) kényszer nélkül is bekövetkezik. Malinowski is felfigyelt erre: a szigetlakók világában a part mentén élők látják el hallal a sziget belesjében élőket, akik cserébe az ott található javakat szolgáltatják. Ahogy kimaradt az egyik fél teljesítése, a másik fél sem adott, de mivel így a szükséges javakhoz való hozzájutás elmaradt, a kölcsönösség szinte napok alatt ismét helyreállt. Egyoldalú előnyöket senki sem keres, a kölcsönös szükségletek kielégítése a reciprocitás vezérelve. A mai irodalom a reciprocitás három fajtájáról beszél. A pozitív reciprocitás a szolidaritás kifejezése családtagok, rokonok és barátok között, ahol a tényleges ellenszolgáltatás hiányzik, vagy csak részben valósul meg. Ilyen esetben az adó fél egyáltalán nem kap vissza semmit, vagy csak minimálisat (pl. a gyermeket ellátják a szülei). A negatív reciprocitás a kereskedelem, különösen a távolsági kereskedelem esetén figyelhető meg, amikor a cél nem a társadalmi kapcsolatok és a szolidaritás kiépítése, hanem az anyagi előnyök biztosítása. Idegenek kívül állnak a rendszeren, ezért őket meg lehet lopni, be lehet csapni. Az idegenekhez fűződő viszony skálájának átellenes végén található a rablótámadás, amit a megtámadott közösség hosszabb-rövidebb idő alatt viszonz. A kettő között található a kiegyenlített reciprocitás, amely kevésbé személyes, mint a pozitív, de semmiképpen sem ellenséges. E rendszert személyes és gazdasági motivációk tartják egyensúlyban: ide tartoznak a barátsági és béke megállapodások, a csere és a házassági ajánlatok és az azokhoz kötődő vagyoni juttatások (házassági díj). A vadászó-gyűjtögető közösségekben a negatív és a kiegyenlítő reciprocitás ritkán fordul elő, a pozitív annál gyakrabban. Az adás és a dolgok továbbadása az egyik legjellemzőbb tulajdonsága e társadalmaknak, a javak állandó cseréje a norma és nem a kivétel. Ez teremt közösséget és harmóniát, a „társadalmi szerződést” ezzel újból és újból megkötik egymással a közösség tagjai. Antropológusok, akik rengeteg ajándékot vittek az általuk megfigyelt közösség tagjainak, arra lettek figyelmesek a következő évben, amikor ismét ellátogattak hozzájuk, hogy ezen ajándékok már nyomokban sem találhatók meg a megajándékozottak között, ugyanakkor egyes darabjait távoli közösségek tagjainál felfedezték. Az élelem elosztásánál hasonló a helyzet. Mindez azonban nem kapcsolódik össze sem hálával, sem köszönettel, a kölcsönös juttatások állandó hulláma minimális társadalmi elvárás, kötelezettség, olyan társadalmi alapszövet, hogy senkinek nem jut eszébe ezek megszegése. Amikor egy antropológus húst kapott egy eszkimótól és udvarisan megköszönte, a vadász teljesen összetört és magába roskadt. A zavart antropológusnak egy idősebb vadász magyarázta meg a helyzetet: adni kell, de megköszönni nem szabad, mert az már ajándéknak minősül. Ajándékot viszont nem adnak és nem is fogadnak el senkitől, mert az függőséghez vezet, az ajándékozó a megajándékozottat hatalma alá vonja, a függetlenségükre büszkén ügyelő eszkimók pedig ezt nem tűrik el.

A fentiekből következően a tulajdonhoz fűződő viszony is más a vadászó-gyűjtögető közösségekben, mint amit mi megszoktunk. Számukra a földhöz való viszony a meghatározó, vagyis a vadászterület. E tekintetben nincsenek általánosan megfogalmazható összefüggések: vannak olyan társadalmak, amelyek a territorialitást fontosnak tartják, míg mások egyáltalán nem. A mbutik számára egy-egy horda vadászterülete körülhatárolt és csak ott vadászhatnak.

Ha mások vadászterületére lép át a vad, oda vagy nem követhetik, vagy részesedést kell adniuk a terület birtokosainak a zsákmányból (ezért lényeges az exogámia: ebben az esetben a feleség közösségének területén kedvezőbb feltételekkel vadászhatnak). Az eszkimók ezzel szemben semmilyen kapcsolatot nem alakítottak ki a területtel, mindenki ott vadászik, ahol kedve tartja, konfliktus még abból sem keletkezik, ha valaki egy ott lévő közösség közvetlen közelébe telepszik le, holott így a zsákmányszerzés valószínűsége nyilvánvalóan csökken. Feltehetően a territorialitás összefügg a terület megvédésével és az abból eredő haszonnal, illetve költséggel: egy értéktelen területen élők számára nagyobb nehézség a terület megvédése, mint az abból eredő haszon, hogy idegeneket elzárjanak. Ezzel szemben az értékes területek megvédésére már érdemes energiát fordítani, mert az abból eredő haszon nagyobb, mint a ráfordítás. E modell meglehetősen jól magyarázza, hogy egyes népek miért ragaszkodnak területeikhez, míg mások nem.

A területhez képest az ingó javak sokkal kisebb jelentőséggel bírnak, különösen, mivel ilyennel alig rendelkeznek. A vadászathoz szükséges javak a férfi, a háztartáshoz szükséges javak az asszony tulajdonában maradnak, a házasságkötés ezen semmit sem változtat. Válás esetén, ami igen könnyű, mindenki viszi magával a sajátját. Érdekes módon az eszkimók rendelkeznek a legtöbb ingó tárggyal, mivel nekik van erre a legnagyobb szükségük (fegyverek, sátrak, kajak, kutyák) szemben az őserdei vadászokkal. Ebből adódóan lopás alig fordul elő, s ha mégis, azt nem vagyon elleni cselekménynek, hanem a meglopott becsülete elleni támadásnak fogják fel. Büntetés, kompenzáció nincs, a közösség nem foglalkozik e kérdéssel, melyet az érintettek magánügyének tekint. Ha a sértett rendelkezik elegendő fizikai erővel és társadalmi megbecsültséggel, vissza tudja szerezni a dolgot, de ennél több nem történik. Mivel nincs mi felett rendelkezni, öröklési jog sincs. Az elhunyt javait vagy mellé teszik a sírba (eszkimók), vagy elosztják a hátramaradottak között. De szabály erre sincs: mindenki szükségletei szerint részesül a hagyatékból. Alkalmanként arra is van példa, hogy csak a fegyverek mását vagy szimbólumát teszik a halott mellé, hogy az értékes szerszám ne vesszen kárba az élők számára.

b.) A letelepült és nomád állattartó közösségek

A letelepült és nomád állattartó közösségek társadalmi rendszere két fontos szempontból különbözik a vadászó-gyűjtögető közösségektől: sokkal fontosabb számukra a rokonsági rendszer, mint a vadászó-gyűjtögető közösségeknek, továbbá a tulajdonnak is hangsúlyosabb szerepe van a szokásaikban.

A domesztikálási folyamat – melyet GORDON CHILDE neolitikus forradalomnak nevezett el – oksága és lefolyása mai napig nem tisztázott kérdés. Bár számtalan elmélet született e tárgyban, igazából ma sem világos, hogy melyek voltak azok a tényezők, amelyek a vadászó-gyűjtögető közösségeket létformájuk feladására és a háziasításra szorították. Annyi azért bizonyos, hogy ez hosszú folyamat volt, így a forradalom kitétel a következmények lényegi jellegére és semmiképpen nem a folyamat gyorsaságára utal. A domesztikálás nem csupán a gazdasági tevékenységet, hanem a társadalmi szerkezetet is alapvetően befolyásolta: mint láttuk, a vadászó közösségeknél a rokonsági rendszernek nincs különösebb jelentősége, ezzel szemben a letelepült és nomád állattartó közösségek számára a rokonsági rendszer a társadalmi szövet meghatározó eleme. De ennél több is történik: a vadászó közösségek rokonsági rendszere cognat (anyai és apai vonalat is követő), ezzel szemben a letelepült és nomád állattartó közösségeké unilineáris: vagy apai vagy anyai ágon tartják nyilván a rokonságot, de a mindkét vonalat számon tartó cognat rokonság ismeretlen számukra. Mivel a legtöbb archaikus, ill. kora ókori közösség agnat rendszerű, a kutatók többsége azt feltételezi, hogy az átmenet a cognat formából az agnatba a letelepült létformával és a mezőgazdasági termeléssel áll összefüggésben. A földet ui. csak egy nagyobb közösség tudja birtokba venni

és megművelni, ráadásul ekkor egy új szempont is megjelenik: a föld tovább örökítésének kérdése, ami a vadászoknál fel sem merül. Ezért pontosan és szűkebben kell meghatározni, hogy ki tartozik a rokonságba, így csak az egyik ágon kezdik számolni a rokonságot, az esetek többségében a férfiágon. Ez vezet az agnat rokonsági rendszer kialakulásához.

Az ősi római társadalom is agnat volt, ezért az agnatio fogalmának kidolgozását a római jogászoknak köszönhetjük. Agnat rokonnak az számít, aki egy adott családfő (pater familias) hatalma alatt áll vagy állna, ha az adott családfő (ős) még élne. Ennek magyarázata, hogy ebben a rendszerben a nő kikerül eredeti kötelékéből és az új család és annak fejének hatalma alá kerül. Innen ered kiszolgáltatottsága és ez vezet a nők elleni negatív diszkriminációk sorához. A rendszer előnye, hogy zártabb, összetartóbb, egyszersmind centralizáltabb közösséget hoz létre, melynek tagjai a mindennapok során szorosán együtt működnek. A cognat rendszer ezzel szemben jobban biztosítja a nők egyenjogúságát, ugyanakkor olyan diffúz rendszert hoz létre, hogy a rokonság pontos körét megállapítani szinte lehetetlen, mert mindkét irányban teljesen nyitott. Ebből adódóan e rokonságba tartozók kevésbé működnek együtt a mindennapok során, ugyanakkor nagyobb a mobilizációs képessége is. Az agnatio fogalmát ma már inkább csak a jogirodalom használja, az antropológiában az angol eredetű *lineage* kifejezés jóval elterjedtebb.

Az agnat modell jellemzői: (1) az exogámia és ezzel összefüggésben az inzest-tabu tilalma; (2) a polygynia (több nejeség) gyakoribbá válása (gazdagabb földművesek, pásztorok több asszonyt is el tudnak tartani); (3) a klán, mint több agnat vonalat összetartó nagyobb társadalmi egység kialakulása: a klán önálló névvel rendelkezik, mely általában egy totem, jórészt állatnevek (pl. szkíták esetében a kutya, mivel a szaka kutyát jelent az iráni nyelvekben).

Fentebb már láttuk, hogy a cognatból az agnat rendszerbe való átmenetet a mezőgazdasági termelés indukálta, további kérdés azonban, hogy egyes közösségek miért a férfiágot (patrilinaritás), mások miért a női ágot (matrilinaritás) részesítik előnyben?! A magyarázat feltehetően a letelepülés formájában keresendő, vagyis abban, hogy a házasságkötés után az ifjak melyik közösségben telepednek le. A matrilinaritás ui. a matrilocalitásból, a patrilinaritás pedig a patrilocalitásból ered. Ott, ahol a földművelés döntően a nők dolga, vagyis olyan kert- és kapásművelés folyik, mely nem igényel szántást, viszont a megművelt földterületet gyakrabban cserélik, matrilocalitással (a férj költözik az asszonyhoz) és matrilinaritással találkozunk, mivel itt a férfiak szerepe kisebb. Ez a helyzet például Afrikában a Kongótól Angolán, Zambián, Malawin át egészen Mozambikig, illetve Tanzániáig tartó ún. „matrilinéáris övben”. A gabonafélék és a rizstermesztés azonban férfimunkát igényel, akár csak az állattartás, ezért ezekben a közösségekben patrilocalitás (az asszony költözik a férjhez) és patrilinaritás figyelhető meg. A szakirodalom egy része matrifokálisnak nevezi azokat a közösségeket, amelyekben a matrilocalitás és a matrilinaritás egyszerre van jelen. Ezekben a társadalmakban a nők helyzete messze kedvezőbb, mivel az asszony védelmező rokonai körében marad, és nem szakad ki onnan. Ebből adódóan a férj az idegen, akihez jóval lazább szállal kötődik a felesége: a válás nem ritka és sok esetben az asszony kezdeményezésére következik be.

A tulajdonhoz fűződő megváltozott viszonyrendszer a fentebb elmondottakból már következik. E társadalmakban a tulajdon már nem teher, mely felesleges, hiszen cipelni kell és útban van a vándorlás és a vadászat közben, hanem fontos érték: a földhöz, illetve az állatállományhoz fűződő tulajdonjog garantálja a gazdasági tevékenységben való részvételt, az életben maradást mind természeti, mind társadalmi értelemben. A tulajdonjog e közösségekben természetesen még nagyon mást jelent, fel sem merül a magántulajdon, ahogy azt a római jogászok, majd nyomdokaikban az európai jogtudomány meghatározta. A változás tehát az, hogy a tulajdon kezd fontossá válni, de ez alapvetően még közösségi tulajdon, az agnat csoport kezében vannak a legfontosabb javak (föld, állatállomány). A föld nemcsak a

tulajdon egyszerű tárgya, mint manapság: az ősök szellemének lakhelye, a rajta élők közösségének színtere: a *teng* a ghánai őslakosok szerint egyszerre jelenti a földet, és annak lakóit. Innen érthető meg a korai mezopotámiai törvények földre vonatkozó szabályaiának jó része (pl. amelyik tiltotta a földek adásvételét). A földtulajdon határa általában pontosan ki van jelölve, erre határköveket használnak (még Mezopotámiában is ezt a célt szolgálta a *kudurru*); ha nem, abból komoly konfliktusok származhatnak (ld. az ifugaókról mondottakat). A klán nagyobb földterületét aztán vagy tovább osztják az egyes családok között, vagy közösen művelik meg.

Az állattartó nomádok esetében az állatok lépnek a földtulajdon helyébe. Különbség van azonban a között, hogy hús- vagy tejgazdálkodás céljából tartják az állatot. A tejgazdálkodás közösségi tulajdonhoz vezet, míg a húsgazdálkodás inkább magántulajdonhoz. Ennek oka, hogy a tejgazdálkodás marhaállománnyal lehetséges, mely azonban kevésbé szapora és a borjak növekedése nagyon sokáig tart. Ezért őket kifizetődőbb tejgazdálkodás céljára tartani. De mivel nagytestű állatok, a klán csak egy meghatározott nagyságú csordát tud őrizni, ezért a felesleges állománytól megszabadulnak, ez kiegyenlítő reciprocitáshoz vezet; így lesz a csorda e közösségekben a házassági díj tipikus fizető eszköze. A birka, illetve a kecske sokkal alkalmasabb húsgazdálkodásra, tízszer gyorsabban nő, mint a marha, és az állomány nagyságának növekedése sem akadály. Ebből adódóan kevésbé állnak kollektív uralom alatt, ami elvezet a magántulajdon kialakulásához.

A rokonsági rendszer kialakulása és a tulajdonhoz történő megváltozott hozzáállás a magyarázata annak, hogy a „házassági vagyoni jog” miért alakul másképp e közösségekben, mint a vadászoknál, ahol ilyesminek még a nyoma sem fedezhető fel. Mivel a házasságkötés során egy női munkaerő elvész a lányt adó közösség számára, ezért a veszteséget kompenzálni kell. De nemcsak a munkaerőt kell pótolni, hanem a nő fertilitását is meg kell fizetni, hiszen végső soron a férfi utódairól gondoskodik, márpedig az utódok nagyon fontosak ott, ahol a tulajdonjog már kialakult. E két szempont miatt a házassági díj általában meglehetősen magas, bár sose előre meghatározott, mert azt a felek társadalmi státusa és vagyoni helyzete határozza meg, no meg a felek képviselői, akik hosszú ideig tárgyalnak és alkudoznak róla. Nem véletlen, hogy a házassági díj nem ritkán egyenértékű a vérdíj nagyságával, amit emberölés esetén kell fizetni. Az üzenet egyértelmű: egy elvesztett tag pótlásáról van szó, akár így, akár úgy.

Mind a letelepültekre, mind az állattartó nomádokra igaz, hogy az öröklés sokkal lényegesebb szerepet játszik náluk, mint a vadászó társadalmaknál. Ez logikus is, hiszen a tulajdon is fontosabb volt. Az öröklést azonban nem a materiális javakban bekövetkező tulajdonjogi változásként fogják fel, hanem társadalmi szerepváltozásnak: amennyiben a családfő elhunyt, fia vagy fiai átveszik e szerepét, s ezért mint családfők ők rendelkeznek tovább a közösség vagyonával; de a vagyon továbbra is az agnat csoport tulajdonában marad, ebben nem történik változás, csak a családfő személye cserélődött ki. Mivel az örökös az elhunyt társadalmi státusát örökölte, ezért nem csupán a gazdasági udvart örökölte meg, hanem a családot is. A levirátus kötelessége innen éppúgy megérthető, mint az a sok népnél megfigyelhető szokás, hogy a fiú apja feleségeit is megörökli, kivéve a saját anyját.

c.) Közös jellemzők

Minden természeti nép szokásrendszerére igaz, hogy kezdete, kialakulása a történelem homályába vész, sem ők, sem a modern tudomány nem képes e rendszerek keletkezésének idejét meghatározni. Évszázadok, évezredek óta léteznek, de nincs igazán történetük, egyszerűen csak „vannak”, mint társadalmi adottság. Ezt mindenki elfogadja, ezért a tradíció archaizmusa további legitimitációt biztosít számára.

A szokások egy szóbeli kultúra részei, ezért azok legfőbb jellemzője az oralitás. Nem csupán azért, mert az írásbeliség nem alakult ki e társadalmakban (a modern korban már kapcsolatban vannak az írásbeliséggel), hanem azért is, mert a szokások lejegyzését hatalmas veszélynek tartják. Amíg a kultúra orális, addig mindenki részese, teremtője és megőrzője, de ahogy leírják, az írástudók privilégiumává válik, a közösség nagy része kiszorul a folyamatokból, és kiszolgáltatottá válik, ez pedig nem fér össze e rendszerek eredendő „demokratizmusával”. Ebből eredően a szokások lejegyzését tartják a legnagyobb veszélynek és igyekeztek is megakadályozni még a gyarmati tisztviselők irányába is, hosszú távon sem teljesen sikertelenül.

Az oralitásból következik, hogy e jogrendszerek elsősorban a főbb tartalmakra koncentrálnak, a részletkérdések elsikkadnak, vagy ki sem alakulnak. Végül is ki az, aki a jog technikai részletkérdéseit megjegyzi és továbbadja a következő generációknak? Technikai részletekre egyébként sincs szükség, hiszen a főbb szabályokat mindenki ismeri, a konkrét eset megoldása pedig amúgy sem intézményes eljárások keretében történik, amihez a részletek ismeretére lenne szükség. Ebből is következőn semmilyen elkülönült „jogász réteg” sem alakult ki, a konfliktusok megoldásában az egész közösség részt vesz valamilyen formában.

E szokások nagyon közeli kapcsolatban vannak a napi élet valóságával, abból erednek, ebből adódóan nem figyelhető meg a jog és a társadalmi valóság elkülönülése, ami kidolgozottabb, modern jogrendszerek sajátja. Nincs szükség „akadémiai jogtudományra”, a szokások értelmezése nem önálló feladat, hiszen erre nincs szükség: értelmezni csak egy jogi szöveget lehet, de azért sem engedik leírni a szokásokat, hogy megakadályozzák az értelmezés, és különösen az értelmezők privilegizált helyzetét. Kétség esetén a kollektív memória a döntő és az, hogy a közösség mit gondol az adott nomáról. A jog ezért formalitásoktól és autoritásoktól teljesen mentes, a cselekvés teljes mértékben az egyén döntésén múlik: házasság vagy válás nem több mint egyszerű akarattnyilvánítás, vagy még az sem: a felek össze- vagy szétköltözése elegendő, semmi vagy senki másra sincs szükség.

A természeti népek szokásrendszere tehát alig van intézményesítve, vagy egyáltalán nincsen. Mint láttuk, törzsfőnök vagy sámán sincs mindenhol, a vitákban közvetítő arbiter sem feltétlenül egy elkülönült intézmény képviselője, legfeljebb egy nagyobb társadalmi presztízzsel rendelkező személy. A vének tanácsa az egyetlen, intézményesnek nevezhető hatalom, de ez sem alakul ki mindenhol (a vadászó–gyűjtegető közösségeknél teljesen hiányzik) és hatalma is inkább a tagok társadalmi elfogadottságán mintsem az intézmény „hatáskörén” nyugszik. E rendszereket szokás gerontokráciának nevezni, ahol az idősek hatalma az ősekkel való közelségen és az ehhez fűződő hitrendszeren alapul.

E jellemzőkkel áll összefüggésben a bírósági rendszer hiánya is: ennek oka részben az intézményesülés hiánya, részben a konfliktusokhoz való viszony: e népek számára a konfliktus seb a társadalom testén, amit meg kell gyógyítani és el kell távolítani. A lényeg a konfliktus megoldása és nem az igazság kiderítése és helyreállítása, még kevésbé győztesek és vesztesek kihirdetése egy formális jogi eljárás keretében. Ebből adódóan a békeltetés legkülönbözőbb módjait fejlesztették ki egyéni és közösségi szinten is, amelyeket szükség esetén mágikus gondolatokkal is kiegészítettek (a vitát gyorsan be kell fejezni, mert ez erdő nem szereti a lármát és haragudni fog). A személyek és a közösségek közti közvetett vagy közvetlen (arbiter útján történő) tárgyalások, a békeltetés és a megegyezés messze fontosabb, mint bármilyen más eljárás. (Érdemes megjegyezni, hogy ezen univerzálisnak tűnő archaikus gondolat a zsidó és az iszlám jogban is fennmarad még a középkor folyamán is, holott e rendszerekben a bírósági eljárás szabályait hihetetlen részletességgel erre a korra már rég kidolgozták; ennek ellenére a megegyezést magasabb értékűnek tartották, mint a bírói ítéletet, ezért megegyezés céljából a perből bármikor ki lehetett lépni). Ha semmi más nem segít a konfliktus megoldásában, a vita okozóját eltávolítják vagy maga távozik önként. Szélsőséges

esetekben a közösség fizikailag likvidálja (eszkimók), hogy a közösségi béke végre helyre álljon.

A természeti népek szokásait általában nagyon konzervatívnak, merevnek, a változásoknak ellenállóknak szokás beállítani. Ez így nem teljesen igaz. A konzervativizmus a hagyomány folytonosságát, és ez által a közösség önazonosságát garantálja, de ez nem zárja ki a változások elfogadását, amennyiben azok lassan következnek be és nem hirtelen, új ötletektől vezérelt töréseket jelentenek. A felülről vezérelt jogi reform tehát idegen, az élet változásaiból eredő adaptáció azonban nem. A domesztikáció is rengeteg változást hozott évezredekkel korábban, mégsem vetette el senki, mert lassan, hosszú időn keresztül, szinte észrevétlenül következtek be a változások. Ezen alapállásból következik, hogy csak a közösség konszenzusán nyugvó, alulról induló, organikus változást fogadják el, a felülről vagy kívülről érkező, oktrojált „reformoknak” ellene vannak.

E rendszerek további sajátja, hogy természetesnek vél olyan gondolatokat, amelyeket a modern ember csak mostanában kezd felismerni: az ökológiai megközelítést. A természet szent, amiben lelkek, szellemek és istenek élnek, esetleg maga is istenség (animizmus), az állatok az erdő és az istenek ajándéka, ezért ezekkel visszaélni nem lehet, mert az azonnali büntetést von maga után (a zsákmány elmaradása, betegség stb.). A természettel való harmonikus együttélés e társadalmak alapvető sajátja, és a szokások nagyban hozzájáruljanak ahhoz, hogy ez generációkon keresztül így is maradjon. Az esőerdőket az ott élők évezredek óta megőrzik, csak a modern állam teszi őket tönkre az ott élők legnagyobb megrökönyödésére, hiszen nemcsak lakhelyüket és megélhetésüket veszítik el, hanem tanúi annak is, hogy a szentnek gondolt természet ellen támadást indítanak.

Manapság már nincsen tiszta rendszer sehhol, mivel minden természeti nép valamely állam határain belül él, miközben az államiság számukra idegen jelenség. A természeti népek szokásrendszere az elmúlt évszázadokban a gyarmatosítás hatására sokat változott. Az angolok által igazgatott területeken autonómiájuk nagyobb volt, köszönhetően az angolokra jellemző *indirect rule* gyarmatosítási politikának, ezzel szemben a francia uralom sokkal központosítóbbnak bizonyult. A volt gyarmatok függetlenségének kivívása összességében inkább rosszat tett, mint jót: az új, elsősorban afrikai államok hihetetlen korruptak, miközben alig képesek eleget tenni az állam legalapvetőbb funkcióinak is. Az állami hatalomért vívott politikai küzdelmek előhívták és magasabb szintre emelték a korábbi törzsi feszültségeket, melyek sok esetben polgárháborúban, vagy értelmetlen mészárlásokban végződtek (Ruanda). A rossz tapasztalatok miatt a természeti népek igyekeznek egyre szűkülő területeikre visszahúzódní, miközben magát az államot és annak képviselőit (rendőr, katona, ügyintéző, bíró) a legnagyobb gyanakvással figyelik. Ez az oka annak, hogy még manapság is elfogadnak olyan tradicionális megoldásokat és istenítéleteket, amelyek ugyan hátrányosak lehetnek az egyes felekre nézve (mint pl. a *gon* istenítélet Nigerben), de még mindig kevésbé ártalmasak, mint a korrupt állami igazságszolgáltatás kezére jutni.

MÁSODIK FEJEZET: A ZSIDÓ JOG

1.§ Történeti áttekintés

Izrael és az izraeli törzsek királyság előtti történetét a mai napig olyan homály fedi, amelyet a történész sem történeti, sem a Bibliára vonatkozó irodalomkritikai módszerekkel nem képes eloszlatni. A törzsek eredetére, letelepedésük folyamatára, egyiptomi tartózkodásukra vonatkozóan több elmélet született, ám kielégítő magyarázatot ezek sem adnak. A *habiru*-elmélet szerint az Egyiptomból előkerült akkád nyelvű szövegek által *habiru/abirunak* nevezett csoportok a héberek lennének, mivel a név feltűnően hasonlít a bibliai *ibri* névre. Hamarosan kiderült azonban, hogy a *habiru* nem etnikumra, hanem társadalmi csoportokra vonatkozik, olyanokra, akik a társadalom peremén élnek, nomádok, idegenek, zsoldosok és más, közös nevezőre nem könnyen hozható társadalmi rétegekre. Egy másik elmélet szerint a pátriárkák egy nagyobb területet felbolygató amorita vándorlási hullám részeként érkeztek meg Palesztinába, ám ezen elgondolással szemben is több kritika fogalmazódott meg. További probléma a Biblia elbeszéléseinek értelmezése és forrásként való elfogadása. A modern történészek többsége nem hajlandó a Biblia állításait kész történeti tényként kezelni, sőt egy csoportjuk szerint a Bibliát teljesen figyelmen kívül kell hagyni a történetírás során. A közvetítő irányzat szerint a Biblia elbeszéléseit alapul lehet ugyan venni, de kritikusan kell megközelíteni, és más forrásokkal kell alátámasztani ahhoz, hogy történetileg értékelhető eredményekhez jussunk.

Az mindenesetre tény, hogy a bevándorló törzsek nem lakatlan területre érkeztek. Palesztina területe az egyiptomi Újbirodalom érdekszférájához, nem ritkán területéhez tartozott; a függőség csak a tengeri népek megérkezésével szűnt meg, amikor Egyiptomnak nem volt már ereje e terület felügyeletére. E korban Palesztina sem került el az általános zűrzavart, a korabeli hatalmi központok összeomlottak, a városok egy része elpusztult, helyüket falusi jellegű települések váltották fel.

A Biblia a királyságot megelőző korszakot a bírák korának nevezi, holott e bírák nem bírók, hanem kisebb-nagyobb befolyással rendelkező nemzetségi-törzsi vezetők voltak. Az izraeli királyság körvonalainak első megjelenése *Saul* uralkodásához köthető, aki kezdetben aligha volt több mint egy saját hadsereggel rendelkező katonai vezető, aki megvédte és irányította a hatalma alatt álló kisebb területet. *Saul* uralkodóvá választásában komoly szerepet játszott a filiszteusok felett aratott győzelme, de hatalma továbbra is a déli területekre korlátozódott csupán. A *Saullal* szembeni ellenállás végül hatalomba segítette e csoport vezetőjét, a későbbi *Dávid* királyt. *Dávid* elfoglalta, majd fővárosává tette Jeruzsálem városát, ezt követően több háborút folytatott a filiszteusokkal, a környező városokkal és népekkel. E harcok eredményeképpen kiterjesztette az állam határait a Saultól örökölt határokon túlra, de uralma ennek ellenére nem terjedt ki egész Palesztinára. Az eddig független városállamok elfoglalása és integrálása azonban komoly előrelépésnek számított. Utóda, a véres trónharcokat követően uralkodóvá emelkedett *Salamon* nem folytatta apja hódító politikáját, hanem inkább a kereskedelem és a kultúra támogatására fordította az állam bevételeit. Híres temploma jól jelzi ezirányú elkötelezettségét. Halálát követően azonban az állam kettészakadt, északon *Jeroboám* vezetésével megszületett Izrael, délen pedig *Rehoboám* királyságával Júda. Egy sikeres hadvezér, *Omri* hatalomra jutásával a siker és a nemzetközi elismertség köszöntött Izraelre. *Omri* Szamariát tette meg fővárosául, ami az asszírok támadásáig (Kr. e. 722) tartó másfél évszázadon keresztül volt Izrael központja. *Omri* leigázta a moábitákat, és széles körű nemzetközi szövetséget hozott létre, elsősorban az egyre terjeszkedő asszírok ellenében. Az *Omri*-dinasztia utolsó tagjának meggyilkolása után azonban stagnálás következett be, amelyet *II. Jeroboám* uralkodása alatt egy rövid ideig tartó

felvirágzás követett. Az önálló izraeli államnak az asszírok támadása vetett véget (720-as évek). Júda ekkor még meg tudta őrizni önállóságát, sőt *Jósija* uralkodása alatt vallási és törvényreformot is végrehajtott. Az asszírokat a nagyhatalmi státusban felváltó babilóniaiaknak azonban nem tudott ellenállni, Jeruzsálem hosszú harcok után elesett, lakosait fogságba hurcolták, az országot a hódítók feldúlták. A Babilont elfoglaló perzsák azonban felhagytak a lakosság áttelepítésének hosszú hagyományával, és ismét lehetővé tették a Babilóniában élő zsidók hazaköltözését. Megkezdődött a jeruzsálemi szentély újjáépítése, de önálló államiságról nem lehetett szó: a terület a perzsa közigazgatásba, a szatrapia-rendszerbe tagozódott be. A perzsa uralomnak Nagy Sándor hadjárata vetett véget, az ezt követő hellénizmus komoly belső feszültséget, társadalmi és ideológiai meghasonlást eredményezett. A feszültség végül a Makkabeusok lázadásában öltött testet, akik kísérletet tettek egy vallási vezető hatalma alatt álló önálló állam megteremtésére. A Hasmóneusok államát azonban a terjeszkedő Róma egyre inkább fenyegette, *Antipater* uralma alatt pedig kliensállammá tette. Nagy Heródes Róma hű szövetségeseinek bizonyult, halálát követően azonban a rómaiak bevezették a közvetlen uralmat. A számtalan ideológiai, gazdasági és szociális feszültség által kiváltott, rómaiak elleni lázadás Kr. u. 66-ban tört ki, mely Jeruzsálem négy évig tartó ostromával és bevételével (*Titus*) végződött. Jeruzsálem és a templom elpusztult, ennek ellenére a rómaiakkal szembeni ellenállás folytatódott, s ez vezetett a *Simon (Bar Kokba)* vezette felkeléshez. A fegyveres mozgalom leverése (135) véget vetett a zsidó államiságnak, a lakosság tekintélyes része elhagyta a Római Birodalmat, s keresett menedéket a pártusok, majd a perzsák által uralt Babilóniában. A Római Birodalomban élők vallási és politikai vezetője, a *nāsī* igyekezett ugyan összefogni a zsidóságot, a tisztség megszüntetését követően (V. század közepe) azonban ez a lehetőség is megszűnt. A Babilóniában élők is rendelkeztek korlátozott autonómiával, vezetőjük, a *rēsh galūta* sem tudta azonban minden esetben elhárítani a perzsa uralkodók részéről esetenként jelentkező üldöztetések következményeit. Babilóniának az iszlám csapatok által történő elfoglalása (VII. század) eleinte nem jelentett sokkal többet az itt élő zsidóság számára, mint azt, hogy megváltozott az adót és engedelmességet követelők személye. A babiloni zsidóság, s különösen az itt működő jogakadémiák ezért még három-négy évszázadon át megőrizték befolyásukat valamennyi zsidó közösség felett. Ezt követően azonban Babilon központi szerepe megszűnt, s a zsidóság története összeforrt azon európai, észak-afrikai és közel-keleti államok történetével, amelyekben letelepedtek.

2.§ Állam és társadalom az ókori Izraelben

A bírák korában a társadalom alapegysége a nagycsalád (*bēt 'ab*: az apa háza) volt, mely több generáció tagjaiból, valamint a házhoz esetlegesen tartozó szolgálkból állt. Egy-egy család nagyobb földbirtokkal is rendelkezhetett, mivel a nagycsalád volt a gazdálkodás alapegysége is. A nagycsaládok tagjai kívülről házasodtak, bár elszórt utalások vannak féltestvérek közti házasságra is. A nagycsaládok vezetői a családfők voltak, akik ítélezhettek is a család tagjainak ügyében, rendelkeztek a vagyonnal és a házassági kapcsolatokat is ők határozták meg. A nagycsaládok nemzetségekbe tömörültek, akik általában egy-egy falu vagy kisebb város lakosait adták. A nemzetség vezetői a vének, vagyis a családok fejei voltak, akik ókori keleti szokásoknak megfelelően a falu, város kapujában hozták meg döntéseiket a vitás ügyekben. A nemzetségek törzsekbe tömörültek, bár e törzsek inkább területi, mintsem leszármazási egységek voltak. A törzsek nevének földrajzi eredete (Gilead, Ephraim) is mutatja ezen egységek területi gyökereit. Ugyanakkor az adott törzshöz tartozókban természetesen élt a közös őstől való leszármazás hite, mely a házassági gyakorlatban, esetleg közös tevékenységben öltött testet. A törzsek vezetőit több névvel illették, a bíró (*shōfet*) megjelölés az igazságszolgáltatásban betöltött vezető funkcióikra utal, miközben eltakarja,

hogy e vezetők hadvezérként is jeleskedtek, elsősorban a filiszteusok és más ellenséges csoportok ellen vezettek támadásokat, általában saját magánhadseregük élén. E vezető réteg heterogenitását mutatja, hogy harcedzett férfiak mellett nők is lehettek bírák, mint *Debora*. Ebben a korban a kultusz centralizációja még nem valósult meg, ezért a törzsek gyülekezőhelye egyben a szakrális élet központjaként is funkcionált.

A *Saul* vezette királyság kialakulófélben lévő államszervezete néhány „szolgát” ismert csupán, mivel e korban a legfontosabb a hadsereg főparancsnoki tiszte volt. Az állam irányítása elsősorban az uralkodóra és családjára hárult, a fontosabb tisztségeket családtagjai töltötték be. A hadsereget és a közigazgatást nem pusztán az adóbevételekből, hanem az általa védelmezettek „ajándékaiból” tartotta fenn. *Dávid* királysága alatt a közigazgatási rendszer finomodott, de a jeruzsálemi székhelyű, azaz egyre inkább központosított állam irányításának egyetlen autoritása a király volt. *Dávid* kormányzata nagymértékben támaszkodott a leviták szolgálataira és a külföldi zsoldosokra, melynek következtében a korábbi törzsi kohézió vesztett súlyából az uralom támogatását illetően. *Dávid* államában a „kancellár” feladata volt a közigazgatás irányítása és ellenőrzése, a titkár a diplomáciai levelezést irányította, a kényszermunka felügyelője pedig a királyi beruházások irányítója volt. Fontos feladatot látott el az udvari próféta (pl. *Natan*), aki más ókori keleti királyságban (pl. *Mari*) is a királyi hatalom ideológiai támaszát jelentette. Ez a szerkezet Salamon idejében sem változott meg lényegesen, de a hangsúlyok eltolódtak, s az építkezési program következtében a robotmunka, és annak felügyelete előkelő helyre lépett.

Az állam kettészakadása, majd a perzsa közigazgatási rendszerbe való betagozódás kifejezetten akadályozta a kifinomult közigazgatási rendszer kiépülését. Júda mint kis provincia a „folyón túli” (*ebir nāri*) szatrapia része volt csupán. Míg a szatrapiat mint nagyobb, meglehetősen önállósággal rendelkező területet elsősorban a perzsa arisztokráciához tartozó szatrapák irányították, a területükhöz tartozó kisebb területi egységeket az alávetett népek vezetőinek kormányzatára bízták. Így történt ez Júdában is, ahol a vallási és korlátozott jogi autonómiával rendelkező zsidóság a helyi előkelők irányítása alá tartozott. Mivel az alávetett népek legfontosabb kötelezettsége a hűség és az adók megfizetése volt, ezért a kormányzók kiemelkedő kötelessége volt az adók begyűjtése és a perzsa királynak való továbbítása. A perzsa uralkodó külön katonai kontingenst állomásoztatott a területen, melynek vezetője Jeruzsálemben székelt. Bár a templom felépítése jelentősen hozzájárult a zsidók identitástudatának megőrzéséhez, a főpap nem játszott fontos politikai szerepet, ezért e korszak nem írható le teokráciaként. A főpap mellett a világi intézmények sem rendelkeztek számottevő hatalommal, mivel a provincia életét elsősorban a mindenkor perzsa politika és annak végrehajtói határozták meg.

A bírósági szervezet a bírák korában nem épült ki, a „bírák” személyesen vettek részt az ítékezésben. Döntésük alapjául a mindenki által elfogadott és ismert szokások szolgáltak, melyek súlyos megszegése közfelháborodást és fegyveres összecsapást is kiválthatott (pl. amikor egy utazónak szállást adó Benjaminita város lakói visszaélve a vendégjoggal halálra erőszakolták a vendég asszonyát, az eset a szokásjog olyan mértékű megszegésének minősült, hogy a többi törzs fegyvert fogott a Benjaminiták ellen: Bírák 19–20). A királyság korában az igazságszolgáltatás feje az uralkodó volt (lásd Salamon ítélete), ám a bírósági szervezet differenciáltabbá vált: a király által kinevezett királyi bírák mellett működtek a városokban és a favakban a laikusokból („vének”) álló törvényszékek is, melyek továbbra is a város kapujában ítéleztek. A király első fokon is dönthetett, ha az ügy megítélése nem volt egyértelmű vagy mélyebb ismeretet követelt, de jogorvoslati fórumnak is minősült, mivel a kérvényezők fordulhattak hozzá panaszukkal. Ennek ellenére, a fellebbvitel intézményes formái hiányoztak. A király mindenestre nem pusztán fellebbviteli fórum volt, hanem bármikor beavatkozhatott az ügyek menetébe, ha azt bármilyen oknál fogva kívánatosnak tartotta. A királyi és a laikus bíróság mellett működtek papi bíróságok is, ám ezek nem

rendelkeztek olyan hatalommal, mint a fogság utáni korban; hatáskörük feltehetően csak a templomra korlátozódott.

A bírósági szervezetrendszer jelentős átalakuláson ment keresztül az évszázadok során. A második templom korszakában és az azt követő századokban a *Sanhedrīn* vált a legfontosabb bírói fórummá. A *Sanhedrīn* funkciójának megítélése megosztja a modern tudományt, mert ugyanazon név alatt igen különböző funkciókat ellátó szervezet jelölnek a források, ezért nem lehet biztosan tudni, hogy két azonos nevű, de különböző funkciójú szervről vagy egyetlen, igen széles hatáskörű intézményről van-e szó. A rabbinikus források egy jogszolgáltató, esetenként legiszlatív funkciót ellátó szervként írják le a *Sanhedrīnt*, melyben az adott korszak vezető jogtudósai vesznek részt, irányítói pedig a „párok” (*zugōt*: lásd a 3.§-ban mondottakat). Ezzel szemben a görög szövegek politikai döntéshozó szervként ábrázolják, melynek vezetője esetenként a király vagy a főpap. A források ilyen ellentmondásai következtében többen vélik úgy, hogy valójában két *Sanhedrīn* létezett, egy jogszolgáltató és egy politikai intézmény. Jelentős létszámú azonban a tudósok azon táborra is, akik szerint a források ellentmondásosságai nem adnak alapot arra, hogy két szervezet tételezzünk fel. E megközelítés hívei a forrásokban meglévő nyilvánvaló ellentmondásokat történetileg kívánják feloldani, azaz érvelésük szerint a *Sanhedrīn* különböző korokban eltérő funkciókat látott el, mint ahogy vezetői is mások voltak. A görög nyelvű és a rabbinikus források azért adnak egymástól annyira különböző leírást, mert más-más történeti korokra vonatkoznak a híradások.

A nagy *Sanhedrīn* két, egymástól jól elkülöníthető feladatot látott el: igazságszolgáltatást és politikait. Mint bírói fórum első és végső fokon ítélkezett olyan, kiemelten fontos ügyekben, amelyekben kizárólagos hatáskörrel rendelkezett, például amelyekben a király, a főpap illetve egy törzs vagy egy terület uralkodója személyesen volt érintett, vagy a hamis próféta tanításának és a hűtlenség bűnének megítélésében. Mint felső bíróság, a nagy *Sanhedrīn* jogosult volt az alsóbb fokú bíróságok felé kötelező iránymutatást is adni jogi kérdésekben, amennyiben onnan kérdéssel fordultak feléje. Mint politikai döntéshozó fórum a kiemelkedően fontos, elébe bocsátott ügyekben alakított ki véleményt, ez azonban nem minősült jogalkalmazásnak.

A második templom lerombolása utáni kor, vagyis a *tannák* és az *amorák* korának legfontosabb tisztviselője a politikai irányítás és a jogtudomány szempontjából a *nāsī* volt. E terminus igen hosszú történeti múltra nyúlik vissza, mely sok jelentésváltozáson is keresztül ment: az államalapítás előtt a nép vezetőit a Biblia bizonyos esetekben *nāsī*nak nevezi (Ex. 16:22; 34:31), ami a királyság megalapításával veszi el átmeneti időre a jelentőségét. A zsidóság vezetői a második templom korszakában nevezik magukat *nāsī*nak, hogy elkerüljék a király megnevezést. *Simon Bar Kokba* is így nevezte magát egy pénzérmén. A rabbinikus hagyomány szűkebben értelmezi e titulust, s a *Sanhedrīn* vezetőjét érti alatta. A tudomány jelenlegi állása szerint lehetetlen megmondani, hogy a farizeus *nāsī* tisztségét ki töltötte be először, bármennyire homályba is vész azonban a tisztség eredete, annyi bizonyos, hogy a *nāsī* funkciója *Hillel* családjában, leszármazói között öröklődött egészen a tisztség megszűntetéséig (425: Codex Theodosianus XVI, 8, 22). Biztos tényként rögzíthetjük továbbá azt is, hogy a zsidó háború lezárása (Kr. u. 70.) fordulópont volt a *nāsī* tisztségének történetében.

A *nāsī* legfontosabb feladata volt, hogy elnököljön a nagy *Sanhedrīn*ben (*bēt dīn ha-gadōl*), azaz eredetileg neki magának is jogtudósnak kellett lennie. A *nāsī* igazgatási funkcióinak célja az volt, hogy valamennyi, a Római Birodalomhoz tartozó zsidó közösséget irányítson. Ezt részben elvi irányítás útján valósította meg, a hozzá intézett kérdések megválaszolása útján, ezáltal biztosítva a zsidó jog egységes értelmezését és uralomra jutását, másfelől küldöttei révén, akik a *nāsī* felhatalmazásával keresték fel a diaszpórában élő közösségeket. A *nāsī* küldöttei széles jogkörrel rendelkező, kiemelkedő jogtudósok voltak,

akik maguk is többféle funkciót láttak el, vallásit és igazságszolgáltatásit egyaránt. Mivel pénzbírságot csak megfelelően kvalifikált jogtudós szabhatott ki, a *nāsī* küldöttei, úgyis, mint jogtudósok, a helyi bíróságon elnököltek, és ítéletet hoztak. Ezen túlmenően, mivel ők voltak a zsidó jog uralmának őrei, jogukban állt bármelyik vallási vagy világi tisztviselőt elmozdítani, amennyiben nem tartották be a jog elveit vagy szabályait.

A *nāsī* politikai funkcióját Kr. u. 70-ben kezdte el gyakorolni, mivel a korábbi politikai berendezkedés ezt nem tette sem lehetővé, sem szükségessé. A rómaiak a *nāsī*t elismerték politikai vezetőként is, annak ellenére, hogy nem egy adott területet kormányzott, hanem a szétszóródott zsidó közösségeket irányította. A *nāsī* politikai és társadalmi presztízsét mutatja, hogy nyilvános szóbeli szidalmazása még a *Codex Theodosianus* (396) szerint is büntetendő volt (Cod. Theod. XVI. 8. 11). A *nāsī* küldöttei privilégiumokat élveztek a római államban (Cod. Theod. XVI. 8. 15.), a *nāsī* maga pedig a legmagasabb elismerésben részesült, amikor hivatalát *honoraria praefecturának*, őt pedig a *spectabiles*hez tartozó személynek titulálták (a zsidóságon belül rabbinak, azaz a rabbinak nevezték). Röviden, a *nāsī*t úgy kezelték, mintha király lett volna, holott a zsidó jog szerint nem minősült annak. A *nāsī* saját jogán vett részt politikai cselekményekben, így tárgyalt a római állam képviselőivel. A *nāsī* igazságszolgáltatási funkciói közül kiemelkedik a jogtudósok ordinációjának joga, amelyet korábban a mester látott el tanítványa irányába, e jogot azonban a *nāsī*k magukhoz vonták (az ordináció joga a *nāsī* hivatalának megszüntetését követően a jogakadémiákra szállt át). A *nāsī* külön bírósággal is rendelkezett, amely kiemelkedő jogtudósokat is magában foglalt. E bíróság azonban nem volt fellebbviteli bíróság, és nem is az ítékezésben, hanem a legszlációban töltött be fontos szerepet, mert a *nāsī* bírósága döntött az egyes rendeletek kibocsátása tárgyában (*takkanah* és *gezerah*: lásd az 5.§-t). Végül a *nāsī* jogszolgáltató hatalmával összefüggésben kell megemlíteni az általa kimondott kiközösítést, mint a kiközösítés egy sajátos formáját, ami mindenkire kötelező volt. A kiközösítés lehetett rövidebb idejű (egy hét, harminc nap) vagy határozatlan idejű, amennyiben az érintett kétszeri felszólítás ellenére sem tesz eleget kötelességeinek (*herem*).

A *nāsī* tisztségének megszüntetése után a zsidóság politikai vezető nélkül maradt, s bár a *Codex Theodosianus* római polgárnak ismerte el őket (II. 1.10.), jogi autonómiájuk tovább csökkent: csak vallási kérdésekben ítélezhettek bíróságaik, egyéb döntéseik pusztán arbitrációnak számítottak.

3.§ A zsidó jog a Talmūd előtti korban

A zsidó jog történetének szempontjából a *Talmūd* választóvonalnak számít, ezért a jog történetének periodizációjában is két nagyobb korszak különíthető el, a *Talmūd* előtti és a *Talmūd*ot követő időszak. A *Talmūd* előtti korszak az alábbi alkorszakokra bontható: a bibliai vagy fogság előtti kor (ezen belül megkülönböztetjük a királyság előtti kort és a királyság korát), a második templom kora (a perzsa kortól a templom lerombolásáig), az ezt követő tannák kora (a harmadik századig), majd az amorák kora (az ötödik századig).

A bírák és a korai királyok korának jogáról alig tudunk valamit; a mózesi törvények visszavezetése ebbe a korba történeti anakronizmus. Az ítéletek nem hivatkoznak Mózes törvényeire, hiszen azok a ma ismert formában ekkor még biztos nem léteztek. A jog szabályai e korban egy paraszti társadalom szokásait vetítik elénk, melynek különösen mezőgazdasági szabályai jelentős mértékben emlékeztetnek az ékírásos jog hasonló normáira. A király mint az állam feje rendeleteket alkothatott, ezek kötelező erejű normáknak minősültek.

A jog története szempontjából kiemelkedő jelentőségű fordulópont a *Jósiás* reformjaként ismert esemény, amelyről az Ószövetség két helyen is beszámol (2 Kir. 22–

23.30; 2 Krón. 34–36): *Jósiás* király uralkodásának 18. évében (Kr. e. 622) a munkálatok során előkerül a „törvény könyve” a Szentélyből, amelyet a királynak felolvastak. Az uralkodó *Hulda* prófétanőhöz fordult, aki megerősítette a törvénykönyv jelentőségét. Ezt követően *Jósiás* összehívatta a népet, s a törvény felolvasása után fogadalmat tett, hogy mindenben aláveti magát a törvény rendelkezéseinek. A tudomány művelőinek szinte egyöntetű konszenzusa szerint a *Deuteronomium*, vagyis *Mózes* második törvénykönyve lehetett az említett törvény.

Ekkor kezdődött meg az a folyamat, aminek lényege, hogy a jog egyre inkább Isten követelményeként tételeződik, és nem csupán a papokat, az írástudókat és a véneket kötelezi, hanem minden izraeli számára követendő jogi szabály és erkölcsi–vallási útmutató is egyben. E folyamat a jogalkotásnak reformista tartalmat is kölcsönzött, amely elsősorban a szegények védelmében öltött testet (adósrabszolgaság idejének maximálása, kamatszédés tilalma stb.). A *Jósiás*-féle reform jól illeszkedik e folyamatba, ahol már nem a király a jogalkotó, az uralkodó csak „megtalálja” és „felolvassa a népnek” azt a törvényt, aminek forrása nem ő, hanem *Mózes*. A király tehát alá van vetve a „mózesi törvénynek”, amelynek ő pusztán a végrehajtója. *Mózes* szerepe, hogy az Istentől kapott közvetlen kinyilatkoztatás útján erősebb legitimitációt biztosítson a teologizált jognak, mint amivel a konkuráló királyi ideológia rendelkezik. Mivel *Mózes* idejében nem létezett izraeli királyság, az ő közreműködésével megszületett jog – ösisége alapján is – erősebb legitimitációjú, mint a királyi jogalkotás. Ennek kifejeződése annak a központi bíróságnak az átalakulása, amelynek feladata a nehezebb jogesetek megoldása, valamint a világi és a szakrális szabályok kollíziójának feloldása volt. A reform hatására e bíróság vált az egész állam legfontosabb intézményévé, s mint a legfőbb törvényszék, a királyságtól függetlenül működött, miközben az alsóbb bíróságok számára iránymutatásai kötelezővé váltak (Deut. 17. 8–13). Ezzel párhuzamosan a kultikus tevékenységet is centralizálták, az áldozatok bemutatását Jeruzsálemre koncentrálták, a vallási szinkretizmust halálbüntetéssel fenyegették.

További fontos változások történtek a perzsa kor elején *Ezra* és *Nehemiás* működése alatt, akiknek tetteiről az Ószövetség két külön könyve számol be (*Ezra* és *Nehemiás* könyve). Az Ószövetség szerint *Ezra* bölcs írástudó volt, járatos *Mózes* törvényében, aki ezt tanította is (7 Ez. 6; 10.). Mivel *Mózes* törvénye elpusztult Jeruzsálem ostromakor, vagy más okból feledésbe merült, a zsidó hagyomány *Ezra* személyében a törvény megújítóját látja, aki – ha *Mózes* időben nem előzte volna meg – maga is érdemes lett volna arra, hogy a *Toráht* a világgal megismertesse. E hagyomány alapján WELLHAUSEN a XIX. század végén arra gondolt, hogy a *Pentateuchos* (*Mózes* öt könyve) valójában Babilonban készült, s *Ezra* útján került Júdába. Bár e nézetét ma már nem övezi olyan konszenzus, mint korábban, a többség manapság is a perzsa korra teszi a *Pentateuchos* keletkezését, az *Ezra*-féle törvény és a *Pentateuchos* között több-kevesebb azonosságot látva. MORTON SMITH azonban továbbra is babiloni eredetre gondol a fontos különbségtétellel, hogy szerinte *Ezra* törvénykönyve vele együtt eltűnt a történelemből. A viták ellenére azt mindenesetre tényként fogadja el a kutatók többsége, hogy a *Pentateuchos* legkésőbb a perzsa kor végére (Kr. e. IV. század eleje) a mai formájának megfelelő alakban már ismert volt.

A „mózesi törvények” rögzítése azonban nem vonta magával a jogi-vallási élet egységesülését. Éppen fordítva, talán semmikor máskor nem tapasztalható a különböző vallási irányzatoknak olyan virágzása, mint éppen a második templom korában, hiszen erre a korra esik a samaritánusok fokozatos elválása, a farizeusok és a szaddúceusok megjelenése és ádáz versengése, a qumrani közösség elkülönülése, valamint *Keresztelő Szent János* és *Jézus* működése. Mindezen vallási irányzatok számára a jog, a joghoz való viszony alapvető fontosságú volt. Miközben valamennyi csoport elismerte a *Pentateuchos* létjogosultságát, annak helyét, szerepét és tartalmát másképpen értelmezte. A qumrani közösség saját jogi normákkal rendelkezett (lásd többek között a Damaszkuszi Irat, a Templomtekercs, a

Közösségi Szabályzat, a Hábórus Szabályzat szövegeit), melyek alapját szintén a mózesi törvények képezték. *Keresztelő Szent János*nak azért kellett meghalnia, mert az uralkodót is figyelmeztette a törvény betartására (Márk 6. 14–29), *Jézus*nak pedig a farizeusok folyamatosan olyan kérdéseket tesznek fel, amelyek a korabeli jogtudomány és jogi diskurzus homlokterében álltak (milyen munka végezhető *Shabbāt*kor, étkezés előtti kézmosás kötelessége, a bérmunkás bérének kiadása stb.).

Ebben a korban jelent meg a *Sanhedrīn*, a legfőbb igazságszolgáltatási fórum, ami a farizeusok és a szaddúceusok közti jogviták színteréül is szolgált. A farizeusok (*p^erūshīm*) a Hasmóneus-felkelést követően megjelenő politikai-vallási csoport, amelynek tagjai a szaddúceusokhoz képest lényegesen eltérő álláspontot fogalmaztak meg mind jogi, mind teológiai kérdésekben. Tanításuk lényege, hogy hisznek a test feltámadásában és az isteni gondviselésben. A farizeusok kiemelkedő jelentőséget tulajdonítottak a rituális tisztaság kérdésének, többek szerint a papi tisztasági előírásokat kívánták laikusokként is megvalósítani. E mellett a tanítás, különösen a jog tanításának fontosságát hangsúlyozták. *Josephus Flavius* szerint a farizeusokat büszkeséggel töltötte el törvénytudásuk. A farizeusok rendelkeztek saját szokásokkal is, ám a szaddúceusok tagadták, hogy Isten az írott törvényeken kívül mást is kinyilatkoztatott volna, ezért a farizeusok szokásjogát elutasították. A farizeusok megítélése manapság ismét vita tárgya, holott korábban egységes álláspont uralkodott a tekintetben, hogy a farizeusok egy igen befolyásos politikai csoport tagjai voltak. NEUSNER szerint a farizeusok nem képeztek politikailag befolyásos csoportot, nem töltöttek be akár vallási, akár közhatalmi értelemben meghatározó pozíciókat. E. P. SANDERS szerint a farizeusok nem voltak a legfontosabb politikai csoport tagjai e korban, ugyanakkor az sem igaz, hogy egy teljesen elszigetelt, visszavonult csoportot kell bennük látni. Az igazság valahol a két állítás között van.

A szaddúceusok (*Cedūqīm*), akik nevüket feltehetően *Cādoq* főpaptól eredeztetik, egy arisztokratikus, főként papokból, gazdag kereskedőkből álló, igen befolyásos csoport tagjai voltak. Teológiai és jogi tanításuk alapkérdésekben sem egyezett meg a farizeusok doktrínáival. Tagadták a test feltámadását, a lélek halhatatlanságát és az angyalok létét. Jogfelfogásukra meglehetősen szigorúság jellemző: mivel a *Torāhn* kívül semmi mást nem fogadtak el, a farizeusok szóbeli jogát nem ismerték el érvényesnek. A főpapi tisztség mellett sokáig a *Sanhedrīnt* is uralták, annál is inkább, mivel annak vezetője a főpap volt. Mivel elsősorban a templomhoz kötődtek, nem elégedtek meg az imádság és a tanulás-tanítás fontosságának hangsúlyozásával, hanem a kultusznak is fontosabb szerepet szántak, mint a laikus farizeusok. A templomhoz való szoros kötődésük a magyarázata ugyanakkor annak, hogy a templom lerombolását követően e csoport gyakorlatilag minden nyom nélkül eltűnt. E népszerűtlen réteg, amely hangsúlyozta a köznéptől való távolságát, hagyományosan jó kapcsolatot ápolt a római politikai elittel.

A szaddúceusok jogértelmezését általában rendkívül szűknek, a szó szerinti értelemezéshez rendkívül ragaszkodónak szokás jellemezni. DAVID DAUBE azonban meggyőzően mutatta ki, hogy ez a felfogás helytelen, s javarészt abból táplálkozik, hogy a szaddúceusokra vonatkozó forrásainkat farizeus-rabbinikus szerzők készítették, s e források éppen ezért megtévesztők. DAUBE érvelése szerint az, hogy a szaddúceusok nem fogadták el a farizeusok szóbeli jogra vonatkozó tanát, nem jelenti azt, hogy a jogértelmezésükben minden áron a szöveg betű szerinti értelméhez ragaszkodtak volna. Éppen fordítva: a szaddúceusok a szövegben lefektetett szabályokhoz ragaszkodtak, s a farizeusok voltak azok, akik eltértek a szövegtől innovációk útján. Az innovációk egy részét a szaddúceusok által el nem fogadott szóbeli jog tartalmazta, más részét pedig utólagosan igyekeztek bibliai idézetekkel alátámasztani, ám ezen igyekezetnek nincsen köze a szövegexegézishez. Ezen túlmenően voltak olyan farizeus hagyományok is, amelyek általuk elismert módon sem rendelkeztek szöveges bizonyítékokkal. Összességében tehát nem a szaddúceusok értelmezték nagyon

szűklátóköri a jogot, hanem a farizeusok tértek el az írott jogtól, sok esetben igen jelentős mértékben. SANDERS továbbgondolja a DAUBE által felvetett gondolatokat és arra a végeredményre jut, hogy a szaddúceusok állítása, mely szerint nem fogadnak el semmilyen Biblián kívüli szabályt, pusztán retorikai jellegű, mivel igenis elfogadtak olyan hagyományokat, amelyeknek nincsen szöveges alapjuk (példa lehet erre a farizeusok és a szaddúceusok által egyaránt elfogadott naptár, ami nem a Biblián alapult). A farizeusok tehát elismerték, hogy extra-biblikus hagyományokkal rendelkeztek, a szaddúceusok pedig nem.

A *Sanhedrīn*, mint a legfőbb bírói fórum tehát rendkívül megosztott volt, nem pusztán az egyes ügyek megítélésben, hanem tagjainak társadalmi háttérében is. Éppen e megosztottság volt az oka annak, hogy a *Sanhedrīn* mint legfőbb igazságszolgáltató fórum joghatósága aligha terjedt ki a diaszpórában élő zsidóságra.

E korszak vezető jogtudósai a rabbinikus hagyomány által „pároknak” (*zugōt*) nevezett személyek, akik központi szerepet játszottak a jog hagyományozásában. A hagyomány szerint ugyanis a törvény *Mózesen*, *Józsué*n, a véneken és a prófétákon keresztül jutott el a párokhoz, s ők közvetítették a joghagyományt a farizeusoknak és a rabbiknak. A hagyomány folytonossága tehát az a szempont, ami a párokat kiemelkedő jelentőséggel ruházza fel. Az öt párból álló láncolat végén álló két személy fontos elágazási pont a jog története szempontjából, mivel a farizeus hagyományon belüli differenciálódás e kortól kezdődik: az „iskolákba” (*bēt*, szó szerint: ház) rendeződő tanítványok *Hillel* vagy *Shamm'ay* követői voltak. A rabbinikus joghagyományt az első két évszázadban alapvetően e két irányzat egymással vívott párbaja határozza meg. A két alapító tudós személyes vitájából alig őrződött meg néhány, az iskolák közti vitapontok száma azonban eléri a 350-et. E viták döntően a templom lerombolása utáni időszakra datálhatók. Az adott korszakban a tolerált jogi pluralizmus miatt mindkét iskola doktrínája elfogadott és érvényes volt, vagy ahogy maguk megfogalmazták: mindkettő az élő Isten hangja. A részletkérdésekre vonatkozó vitáik alapján ma már nem lehet megmondani e két iskola közti alapvető különbségek okát és természetét. Már a tannák korában elterjedt az a nézet, hogy *Hillel* iskolája megengedőbb, *Shamm'ay* iskolája pedig szigorúbb módon értelmezi a jogot, ámde ez olyan általánosítás, amely nem állja meg a helyét. Az iskolák között néhányan társadalmi különbségeket is látni véltek, így *Shamm'ay* iskolájának követői a felsőbb és a gazdagabb középosztály képviselői lettek volna, míg *Hillel* követői inkább az alsóbb társadalmi rétegekből származtak. Az ilyen és ehhez hasonló általánosítások azonban vajmi keveset magyaráznak meg az iskolák lényegéről.

Az iskolák között kiélesedő viták átvezetnek minket a tannák korszakába, ami a jog története szempontjából messze nem olyan lehangelő, mint a politikai események tükrében. A templom lerombolása ugyanis nem szüntette meg a jogtudományi diskurzust, ugyanakkor a szaddúceusok eltűnése gyakorlatilag szabad utat nyitott a farizeusok hagyományának hegemoniája előtt. Ennek intézményi háttérét egyfelől a *Sanhedrīn* továbbélése, másfelől az akadémiáknak nevezett tudományos központok megjelenése biztosította. *Hillel* és *Shamm'ay* iskolája még nem volt ilyen akadémiának tekinthető, hiszen a korai iskolák legfeljebb mester és tanítvány viszonylatában álltak fenn.

A tannák kora (a *tanna* a jog recitálóját jelenti) a jogtudomány első nagy felvirágzásának korszaka, amelyet olyan nevek fémjeleznek, mint *Rabban Gamalī'el* és *Yōhanān ben Zakk'ay*, a *Bar Kokba* 'lázadásban személyesen is szerepet vállaló, ezért a rómaiak által kegyetlenül kivégzett *R. ^cAqībah*, valamint a *nāsī* tisztét is betöltő *Rabbi Yūdah ha-nāsī*. E jogtudósok részben jogértelmezéseik, részben az általuk megfogalmazott új szabályok révén alapvetően határozták meg a zsidó jog módszertanát és tartalmát. Hatását tekintve kétség kívül a korszak leghíresebb vezetője *Rabbi Yūdah ha-nāsī* volt, aki olyan hírnévre tett szert, hogy később a rabbiként reflektáltak rá. Mint a *Mishnah* összeállítója, kitörölhetetlen nyomot hagyott maga után a zsidó jog történetében. Ezen a tényen nem változtat az sem, hogy a modern tudomány a *Mishnáht* nem az ő egyszemélyes művének

tekinti, hanem inkább jogtudósok egy csoportja munkájának végeredményét látja benne, melyet *R. Yūda* vezetett.

A *Mishnáht* általában a szóbeli szokásjog gyűjteményeként szokás meghatározni, amely tárgy szerinti rendezésben csoportosítva tárgyalja a joganyagot. A mű hat rend (*sedarīm*), s az azon belül traktátusok szerinti szerkezetet mutat. Az egyes rendek a jog egy átfogó területével, a traktátusok pedig az ezen belüli részletkérdésekkel foglalkoznak. A rendek a következők: (1) *Zerāīm* (magok): mezőgazdasággal összefüggő szabályok; (2) *Mōēd* (ünnepek): vallási ünnepekkel összefüggő szabályok; (3) *Nashīm* (nők): családi joggal összefüggő szabályok; (4) *Nezikīn* (károk): magánjogi és eljárási szabályok; (5) *Qodashīm* (szent dolgok): templomi szabályok; (6) *Tohorōt* (tisztaságok): purifikációs szabályok. E felosztás nem az eredeti elrendezést mutatja, mivel az a későbbiek során több átrendezést is elszenvedett a későbbi korok tanítóinak igényei szerint.

A *Mishnah* mellett hamarosan megjelent a rabbinikus joghagyomány másik fontos munkája, a *Tosefta*. A *Tosefta* szubszidiárius a *Mishnáh*hoz képest, mivel részben kiegészíti a *Mishnáh*ban található szabályokat, részben pedig kommentálja azokat. A *Tosefta* kiegészítő jellege megmutatkozik elrendezésében és szerkezetében is, mivel az teljesen megegyezik a *Mishnah* struktúrájával.

A *Mishnah* lejegyzésével kezdődő és a *Tosefta* összeállításával folytatódó folyamat a *Talmūd* megszületésével érte el csúcspontját. A *Talmūd* (tanítás) a *Mishnah* tanulása és tanulmányozása során felmerült kérdések, válaszok és doktrínák tárháza, amelyet ezért a *Mishnáh*hoz fűzött kommentárként szokás jellemezni. A két *Talmūd* megjelenése (Jeruzsálemi és Babiloni) a zsidóság történetében bekövetkezett változásokat is kifejezi. Mezopotámia vidéke a babiloni fogság óta nem ismeretlen terület a zsidóság számára. A *gā'ōn*ok korából származó híradások szerint az első babiloni akadémiák a harmadik században jelentek meg. A babiloni akadémiák kezdetben aligha voltak többek, mint egyes kiemelkedő mesterek és a körükük gyülekező tanítványok hálózata.

A Jeruzsálemi vagy *Palesztinai Talmūd* (PT) összeállítására feltehetően a negyedik vagy az ötödik század folyamán kerülhetett sor, minden valószínűség szerint Tiberiasban. Az anyagban előforduló számtalan ismétlés és önellentmondás néhány kutatót arra vezetett, hogy csak egy lazán összeállított gyűjteményt lásson benne, mely híján van bármiféle szerkesztésnek. A többségi álláspont nem tagadja ugyan bizonyos szerkesztési módszerek jelenlétét, ám ezt nem a kifejezés modern értelmében használják.

A *Babiloni Talmūd* (BT) hasonló problémákat vet fel, főként, ami a datálás kérdését illeti. Többen nem zárkoznak el attól a gondolatától sem, hogy a BT nem egy időben, egy szerkesztés eredményeképpen jött létre, hanem folyamatos szerkesztés és betoldás végeredményeképpen. Abban mindenesetre konszenzus uralkodik, hogy a BT több mint a *Mishnah* kommentára, hiszen egyfajta enciklopédikus igényességű művel van dolgunk: a jogi érvelések mellett rabbi legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológia, asztronómiai elképzeléseket egyaránt tartalmaz. Ennek következtében nagyságrendekkel hosszabb mű, mint a PT; e tulajdonságai miatt népszerűségében és fontosságában jelentősen meg is előzi azt. Szerkezetében, csakúgy, mint a *Tosefta*, a *Mishnáht* követi, de a *Mishnáh*ban vannak olyan traktátusok is, melyeknek nincsen a *Talmūd*ban megfelelőjük.

A zsidó jogirodalom fellendülése mögött tehát a jogtudomány felvirágzása, iskolákra bomlása és tudományos vitája húzódik meg, aminek az akadémiák biztosították a szervezeti kereteket. Az akadémia tagjai, mint a jog tudósai, bírói funkciót is elláttak, őket a felek önszántukból keresték fel. A bírói kinevezés joga Palesztinában a *nāšī*, Babilóniában a *rēsh galūta* jogköre volt.

4.§ A zsidó jog a Talmūd utáni korban

A zsidó jog Talmūd utáni történetét az alábbi korszakokra szokás hagyományosan bontani: a *saboraīm* (V–VI. század) kora, a *ge'ōnīm* kora (VII–XI. század), a *rishonīm* kora (XI–XV. század) és az *aharonīm* kora (a XV. századtól a jelenkorig). A könnyebb áttekinthetőség kedvéért azonban beiktattuk külön alfejezetként a modern kort, hogy a mai problémák is szóba kerüljenek néhány mondat erejéig.

A talmūdi korszakot követte a *saboraīm* korszaka, amikor a *Talmūd* végső redakciója befejeződött. Éppen ezért széles körben elterjedt az a nézet, hogy a *Talmūd* végső redaktorait a *saboraīm* (V–VI. század) körében kell keresnünk. Az interpolációk mellett ennek másik fontos magyarázata, hogy az akadémiák e korban tovább fejlődtek és intézményesedtek. Míg a *Talmūd* előtti korban az iskolák döntően mester–tanítvány viszonyban fejeződtek ki, addig a *saboraīm*, majd a *ge'ōnīm* (VII–XI. század) korában intézményesült akadémiákkal (*yeshībah*) találkozunk. Ezen akadémiák bíróságként funkcionáltak, és meglehetősen nagy létszámú tanítványi körrel rendelkeztek. A tanítványokat koruk és jártasságuk szerint sorokba ültették le, s elvárták tőlük, hogy vitába szálljanak mestereikkel nem csupán az oktatás során, hanem a bírósági eljárás folyamán is. Az év meghatározott időszakában a *yeshībah* tagjai tudományos vitákat folytattak a jog egy meghatározott részterületét illetően, s ha volt rá mód, a végső eredményt szabályként rögzítették. E *kallán*ak nevezett intézmény, és a *Talmūd* végső redakciója között a jelenleg elfogadott tudományos álláspont szerint igen szoros kölcsönhatást kell feltételezni.

A *gā'ōn*ok korának legfontosabb gazdaságtörténeti változása, hogy a zsidóság felhagyott korábbi foglalkozásával, s így egy alapvetően mezőgazdaságból élő közösség helyett egy döntően kereskedelemről és iparból élő társadalom alakult ki. Ennek a változásnak a hatásai óriásiak voltak a letelepedés, az életmód és más szociális körülmény szempontjából, melyeket a jog nem hagyhatott figyelmen kívül. Ráadásul mindez a muszlimok uralma alatt következett be, s ennek további fontos következménye az izoláció megítélésének változásában ragadható meg. A kereskedelmi tevékenység ugyanis szükségképpen magával vonta a muszlimokkal való intenzívebb kapcsolatot, sőt szerződéses viszonyrendszer kialakulását, s az ebből eredő jogviták megítélése bizony komoly feladat elé állította a jogtudósokat. E kapcsolat következménye az volt, hogy egyre több iszlám jogi elem kezdett beépülni a zsidó jogba, először a magánfelek szerződéseinek révén. Később, amikor az e szerződésekből eredő jogvitákban a bíróságok elfogadták a szerződéses feltételeket, voltaképpen az iszlám jog szabályait fogadták el, s döntöttek ezekről. A zsidó jogtudósok nem fogadták egyöntetű lelkesedéssel az új fejleményeket, de a vagyoni jogi kérdésekben végül is korlátozott mértékben, de teret adtak az iszlám jog szabályainak beáramlásának. A kulcsfontosságú kérdésekben azonban, mint a házassági és öröklési jog, hajthatatlanok maradtak, s nem engedték meg sem az idegen jogi elemek beépülését, sem azt, hogy e kérdéseket más bíróság elé vigyék a felek. Az iszlám uralom másik fontos változása nyelvi jellegű volt, mivel a zsidóság egyre inkább az arab nyelvet kezdte el használni, sok esetben még olyan sajátos nemzeti tudományok esetében is, mint a jogtudomány. E folyamat a babiloni akadémiák működése során kezdődött el, s évszázadokon át megfigyelhető.

A babiloni akadémiák, vagyis a Surában és Pumbeditában, valamint a *rēsh galūta'* mellett működő akadémiák évszázadokon keresztül a zsidó tudományosság vezető intézményei voltak, amelyek nem csupán a környező, hanem távolabbi zsidó közösségek életét is irányították, vagy legalábbis befolyásolták. Az akadémiák élén állt a *gā'ōn* (innen a korszak elnevezése), aki irányította a bírósági szervezetet, hivatalnokokat nevezett ki, és alkalmazta az egyetlen igazán hatékony jogérvényesítési módot, a magánszemélyek kiközösítését. A *gā'ōn*ok nem csupán adminisztratív, hanem szellemi vezetők is voltak, akik

jogtudományi munkák mellett más kérdésekről (pl. teológia) is írtak műveket. Elméleti munkásságuk miatt méltán leghíresebbek *Sa'adya* és *Rav Hai gā'ōn*ok voltak.

A korszak kiemelkedő jogtudományi alkotása a *Halakōt Gedolōt* („Nagy törvények”) című gyűjtemény, mely a *Talmūd* szerkezetét követi, de annak kivonatát adja, ezért sokkal rövidebb, áttekinthetőbb, és a gyakorlatban könnyebben alkalmazható. A mű a *gā'ōn*ok korában nagy népszerűségnek örvendett, mivel a döntések során, sőt az elméleti munkákban is rendszeresen hivatkoznak rá. Szerzője ismeretlen, a tudományban több *gā'ōn* neve is felmerült a lehetséges szerzőket illetően. Feltehetően a IX. században íródott, s célja a szóbeli jog rendszeres összefoglalása volt a szóbeli jogot elutasító, ebben a korban egyre megerősödő karaita mozgalommal szemben.

E korban jelent meg a *responsum*-irodalom, mely mint önálló jogtudományi műfaj a következő évszázadokban kiemelkedő szerepet játszott a zsidó jog gyakorlati alkalmazása tekintetében. A *responsum* egy magánszemély által írásban feltett jogi problémára adott válasz. A kérdések felölelik a jog valamennyi területét, a Biblia és a *Talmūd* egyes részeinek értelmezési problémáit, esetenként egy-egy nehezebben érthető kifejezés magyarázatát. A kérdéseket általában összegyűjtötték, és összefűzve küldték el az akadémiákra; a válaszok hasonló módon érkeztek vissza a címzettekhez. A visszaélések elkerülése céljából azonban a szövegek általában megismétlik a kérdést, hogy világossá váljon, pontosan mire is vonatkozik a válasz (a muszlim jogtudósok ugyanezt a technikát alkalmazták az általuk kibocsátott *fatwā* esetében). Kérdéseket Babilontól nagyon távoli területekről, Észak-Afrikából, Egyiptomból, Hispániából is küldtek, ami mutatja e jogakadémiák vezető helyét a korabeli zsidó társadalomban. A feltett jogkérdésre adott válasz több volt, mint egyszerű vélemény, mivel kötelező erejű jogi álláspontnak minősült, melyet az adott ügy elbírálásakor nem lehetett figyelmen kívül hagyni.

A korszakra vonatkozó dokumentumok jelentős része a kairói *Genizah*ból származik, mely jogi és gazdasági dokumentumok óriási áradatával lepte meg múlt századi felfedezése után a korszakkal foglalkozó tudósokat. A *Genizah* olyan szobát vagy a zsinagóga elkülönített részét jelenti, ahová a használaton kívül került kéziratokat helyezték el. Ezek óriási többsége elpusztult, ám a Kairó környéki száraz klíma megkímélte a helyi *Genizaht*, s így megkezdődhetett annak feltárása. E munka legelismertebb szaktekintélye S. D. GOITEIN, aki évtizedes kutatásainak eredményeit többkötetes művében tette közzé. A dokumentumok alapján megállapítható, hogy a helyi zsidóság szellemi, oktatási és jogi központja a zsinagóga volt. A közösség vallási és spirituális vezetőjének a jogtudós számított, aki irányította a vallási életet, bíróként működött, *responsum*okat, és ha ideje és tudása engedte, jogtudományi munkákat írt. A jogtudósok társadalmi presztízse volt az egyetlen eszköz, ami a döntéseiket legitimé, egyben effektívvé is tette. A jogtudósok bíróként (*dayyān*) is működtek, ám számuk kevés volt, ezért városonként legfeljebb egy bírót neveztek ki. A zsidó bíróság nem rendelkezett büntetőjogi, különösen végrehajtási hatalommal, ez az iszlám jog szerint eljáró bíróság kizárólagos hatáskörének minősült, ezért a kiközösítés és esetenként a korbácsolás volt az egyetlen eszköz a bíróság kezében. Ősi, egészen bibliai korra visszamenő szokások sem koptak ki a gyakorlatból e korban, ennek megfelelően hétfőn és csütörtökön tartották az ítélezési napokat. A gazdasági dokumentumok egészen kiterjedt távolsági kereskedelemről tesznek tanúbizonyságot, míg a házassági szerződések a családi jog mindennapi alkalmazásába engednek betekintést.

A *gā'ōn*ok korának vége egy új jelenség, az ashkenazi és a sephardi zsidóság megjelenésének szemtanúja. Az ashkenazi zsidóság a Nyugat-, Kelet- és Észak-Európában megtelepült, a sephardi pedig az Észak-Afrikában és Hispániában, majd az onnan történt elűldözésüket követően az Oszmán Birodalomban, Görögországban hazát lelt zsidókat jelenti. E két nagyobb közösség rituális és joggyakorlata a részletekben különbözik csupán, ám ez is

elhalványul, ha figyelembe vesszük, hogy az újkorban a sephardi közösség tagjai jelentek meg Nyugat-Európában (Amszterdam).

A babiloni akadémiák hanyatlása után a jogtudomány fellegvára Hispániába tevődött át, ahol az Omajjád kalifátus ideje alatt a zsidóság igen kiterjedt autonómiával, még a halálbüntetés kiszabásának és végrehajtásának jogával is rendelkezett. A hispániai zsidó jogtudomány mindhárom irodalmi műfajban, vagyis a *responsum*okban, a kommentárookban és a kodifikációban kiemelkedőt alkotott. A kommentárok közül kiemelendő a középkori zsidó tudományosság legjelentősebb alakjának, *Maimonides*nek (1135–1204) a *Mishná*hoz írott kommentára, mely az első munka ebben a műfajban. *Maimonides* célja a jog szabályának meghatározása azokon a pontokon, ahol a *Mishnah* illet nem, pusztán egymásnak ellentmondó nézeteket tartalmaz. Éppen e megközelítése miatt vált igen hamar népszerű munkává. Hasonlóan fontos *Maimonides responsum*ainak hatása, melyeket már Egyiptomba való menekülése után írt. Mivel ebben a korban már elismerten a zsidóság első számú szellemi vezetőjének számított, aki mind a keleti, mind a nyugati zsidósággal szoros kapcsolatban állt, kérdések özönével kellett megbirkóznia. A feltett kérdések a zsidó jogélet valamennyi aspektusát felölelték, így *Maimonides* válaszainak hatása minden területen érezhetővé vált. Ám mégsem az említett két műfajban alkotott műveivel, hanem a *Mishneh Torāh* című, kodifikációnak szánt munkájával vált világhírűvé. E művében a szabályokat foglalta világos rendbe, szakítva a zsidó tudományosság korábbi szokásaival, melynek alapján az egymásnak ellentmondó véleményeket rendezték egymás mellé, sok esetben anélkül, hogy a végeredmény ismertté vált volna (a *Talmūd* a legjobb példa erre). *Maimonides* célja e művével a laikusok jogra való tanítása és a szóbeli jogot elvető karaiták elleni harc volt, ezért a szóbeli jogot beillesztette a jog egész rendszerébe, egyben a megismerés kapuját szélesre tárta, mivel mindenki által érthető módon mutatta be a zsidó jog szabályait. Rendszerében is szakított a *Talmūddal*, mert a joganyagot tematikusan rendezte el 14 könyvből álló művében. Tartalmi és formai újszerűsége miatt a korabeli jogtudósok ugyan sokat támadták e munkát, mégis a zsidó jog történetének legkiemelkedőbb alkotásává vált, olyan autoritássá, mely évszázadokig a kizárólagosság igényével léphetett fel, sőt a jemeni zsidóság mind a mai napig e munkát fogadja el jogi kodifikációként. Az elkövetkező évszázadokban rengeteg kommentárt írtak hozzá, ami mutatja töretlen népszerűségét. *Maimonides* azonban nem pusztán jogtudós, hanem orvos és filozófus is volt, s e tudományokban is kiemelkedőt alkotott. Orvosi tudását igazolja, hogy zsidó létére a szultán orvosa volt, s maga is írt orvostudományi munkákat. Filozófusként az arisztotelészi hagyományt igyekezett meghonosítani munkáiban, melyek közül a *Tévelygők útmutatója* a középkori zsidó filozófia egyik gyöngyszeme. Munkássága a kortárs, szintén hispániai muszlim *Ibn Rushdéval* (*Averroes*) rokonítható, aki szintén orvos, filozófus és jogtudós volt, maga is az arisztotelészi hagyomány követője, aki jogtudományi művével máig használt összefoglalást adott az iszlám jog szabályairól.

A jogi szabályokban is komoly változások következtek be ebben a korban: míg a Biblia szerint a poligámia megengedett volt, a férfi pedig szabadon, indoklás nélkül elválhatott feleségétől, a hispániai jogtudomány megtiltotta a poligámiát és a feleség beleegyezése nélkül kimondott válást. A nők jogi védelmét különösen *Maimonides* tűzte zászlajára: jogértelmezése szerint egyetlen férjes nőt sem kényszerítheti családi életre a férje, de ha mégis így tesz, az nemi erőszaknak számít. *Maimonides* hatását mutatja, hogy e véleménye a modern izraeli bíróságnak egy hasonló ügyben kimondott ítéletének alapjául szolgált! Ezen túlmenően, mind a házassági vagyonyjogban, mind az öröklési jogban a korszak jogtudósai igyekeztek a nők helyzetén javítani.

Az ashkenazi zsidóság szellemi teljesítménye azonban nem maradt el a hispániai jogtudomány színvonalától, mivel körükben is mindmáig nagy hatást gyakorló jogtudományi művek születtek. Ezek közül kiemelendő a Franciaországban élt *Rashi* (*Rabbi Solomon ben*

Isaac), akinek *Talmūd*-kommentára valamennyi e műfajban írott munka közül a leghíresebb. Fontosságát mutatja, hogy valamennyi *Talmūd*-kiadásban az alapszöveg és a kommentár együtt jelenik meg, mintha egy művet alkotnának, jelezvén e kettő elválaszthatatlanságát. Halála után (1105) egy új irodalmi műfaj, és annak művelői, a tosaftisták jelentek meg (ez nem tévesztendő össze a *Tosefta'*-val). A tosaftisták két évszázados tevékenységük során kommentárokat írtak a *Talmūd*hoz, az alapszöveget és *Rashi* kommentárját véve alapul, majd összehasonlítva más kommentárokkal igyekeztek a meglévő ellentmondásokat feloldani. Minden iskolának megvolt a maga gyűjteménye Franciaország és Németország nagyobb központjaiban, ahonnan eljutottak Hispániába is. A házassági jogban a hispániaihoz hasonló tendencia figyelhető meg, mivel a nyugati és az északi területeken is uralkodóvá vált a monogámia.

Az újkor hajnalán jelent meg Velencében *Joseph Qaro* azonnal óriási hírnévre szert tett *Shulhān Arūk* című műve (1565). E munka a zsidó jog összefoglalása közérthető, világos stílusban, mindenki által követhető formában. Célja az volt, hogy a zsidó jogról egy átfogó, a laikusok által is érthető kompilációt készítsen. Műve megírása során több korábbi, hasonló célú és tartalmú munkát vett alapul, de tanulmányozott egy sor olyan korábbi jogi véleményt is, melyek ezekben nem jelentek meg. *Maimonides* mellett más középkori szerzők munkáit is felhasználta, vita esetén a többségi vélemény alapján fogalmazta meg a szabályt. Ha ez nem volt megállapítható, a korábbi autoritások véleményét fogadta el. Bár a részleteket illetően fogalmazódtak meg kritikai észrevételek, az egész munka autoritásához nem fért kétség. E pillanattól kezdve *Maimonides Mishneh Tōrahját* *Qaro* munkája váltotta fel, s ebben az eltelt évszázadok alatt sem történt változás: manapság is a *Shulhān Arūk* minősül a legnépszerűbb joggyűjteménynek.

A munka autoritásának hatása kettős volt: egyfelől a jogi oktatás és a mindennapi joggyakorlat alapjául szolgált, másfelől azonban lefékezte a jogtudomány további fejlődését: a tizenhetedik századtól kezdve a korábbi jogtudósokat sokkal nagyobb tudással rendelkezőknek nyilvánították, mint a kortárs és következő generációk tagjait. Ennek következtében az újabb generációk tagjai (*aharonīm*) megvitathatták ugyan az elődök (*rishonīm*) munkáit, de a feltételezett hiányzó autoritásuk miatt nem változtathatták meg az általuk kimondottakat. Ez nem új jelenség, legfeljebb azt mondhatjuk, hogy ismét felerősödött egy kiemelkedő jelentőségű mű megszületése után. Hasonló vélemény alakult ki a *Talmūd* utáni korszakban is, amikor az újakat kevésbé kompetens tudósoknak tartották, mint a nagy elődöket. (Érdemes rámutatni, hogy az iszlám jogban is megfigyelhető ez a tendencia, az egyezés még a terminusok szintjén is fellelhető: a kilencedik századig bezárólag működő jogtudósokat nevezték a megkérdőjelezhetetlen tudású régieknek, míg az újak [*muta'akhirūn*] nem vetélkedhettek velük).

Mivel a zsidóság továbbra sem rendelkezett büntetőjogi autonómiával, a hagyományos eszköz, a kiközösítés volt és maradt az egyetlen hatékony mód a döntések kikényszerítésére. Ezzel azonban éltek is, esetenként akár a közösség nagyhírű tagjaival szemben is, ahogy azt *Baruk Spinoza* kiközösítése mutatja (1656, Amszterdam). A felvilágosodás és azt követő szellemi és társadalmi mozgalmak azonban egyre nehezebb helyzet elé állították az európai zsidóságot, melyre nem lehetett ilyen egyszerű módszerekkel válaszolni. Az új, eddig példa nélküli nehézségekre, amiket a modernizálódás okozott, több válasz is született. Mivel ezek egymás mellett éltek és élnek a mai napig, a zsidóságon belül több szellemi mozgalom bontakozott ki: a *Torāh*hoz és a hagyományokhoz hű ortodoxok, a reformpártiak és a közbülső utat választó konzervatívok.

5.§ A zsidó jog forrásai

A zsidó vallási, kulturális és jogi hagyományokat magában foglaló évezredes tradíciót két részre szokás bontani, az *aggadá*ra és a *halaká*ra. Az *aggadah* elsősorban morális tanításokat, kiemelkedő tanítók részben legendás életrajzát, bölcsesség-irodalomba tartozó mondásokat és egyéb, nem jogi tartalmú, főként rabbinikus hagyományt foglal magában. A *halakah* (szó szerint: járás) a normatív hagyomány összefoglaló megnevezése, ám ebbe az európai jogfogalom mellett beletartozik a rítusra, a kultuszra, a tisztaságra, az ünnepekre és más vallási kérdésekre vonatkozó szabályok összessége is. A *halakah* eredetileg nem volt egy, a zsidó jogot jelentő összefoglaló kategória, hanem egy adott kérdésre vonatkozó konkrét normát értettek alatta. Az évszázadok alatt azonban jelentésváltozáson ment keresztül, s így nyerte el mai értelmét.

A rabbinikus zsidó jog megkülönbözteti az írásbeli és a szóbeli jogot (utóbbit a szamaritánusok és a karaiták elutasították), ám e distinkció nem a jog megismerésének formáira vonatkozik. Írott jog (*Torāh shebeketab*) alatt az Isten által Mózesnek az egyszeri és megismételhetetlen kinyilatkoztatás során átadott, összesen 613 bibliai szabályt értik, melyekhez elméletileg nem lehet újításokat fűzni, mint ahogy értelemszerűen hatályon kívül sem lehet őket helyezni. A szóbeli jog (*Torāh shebe^cal-peh*) magában foglalja mindazokat a normákat, amelyek nem szerepelnek az írott jogban. A rabbinikus hagyomány szerint Mózes a szóbeli joghoz is a kinyilatkoztatás útján jutott, mely *Józsue*, a vének, a próféták és a „párok” útján jutott el a rabbinikus bölcsékig. A szóbeli jog természetesen csak kiegészíti az írott jogot, azzal szemben nem állhat. A szóbeli jog doktrínája lehetővé tette, hogy a későbbi korokban egyre kevésbé alkalmazható bibliai szabályokat hozzáigazítsák az adott kor társadalmi valóságához, a változó életviszonyok szükségességéből fakadóan új normákat alkossanak, továbbá alapjaiban járult hozzá ahhoz, hogy a zsidó kultúrában a jogtudós vált a legfontosabb szellemi vezetővé, a jogtudomány pedig a legfontosabb tudománnyá. Azt, hogy a szóbeli jog írásbeli formát is ölthet, mi több, öltött is, a legjobban a *Mishnah*, a *Tosefta*’ és a *Talmūd* bizonyítja, hiszen e gyűjtemények tulajdonképpen a rabbinikus *halakah* összefoglalásai, valamint az egyes szabályokra vonatkozó jogviták kompendiumai.

A Bibliában szereplő, nem normatív tartalmú szövegek is jogforrássá válhatnak abban az esetben, ha azokból a jogtudósok jogi szabályokat állapítottak meg, különösen a próféták könyvei alapján. E szabályokat tradíciónak (*dibrei kabbalah*) nevezték, hiszen bár bibliai szövegen alapulnak, mégsem az írott jog explicit szabályai. A joganyag egy másik klasszifikációja szerint megkülönböztették a bibliai (*de-oraita*) és a rabbinikus (*de-rabbanan*) jogot. Mindaz, ami explicite szerepel a Bibliában, természetesen bibliai, és így írott jog, ami pedig a jogtudósok döntése alapján született, az rabbinikus. Nem könnyű azonban minden esetben eldönteni, hogy az adott szabály melyik kategóriába tartozik, mert pl. a *dibrei kabbalah* szabályai bibliai szövegen nyugszanak ugyan, de a jogtudósok fogalmazták meg őket. Egyes szabályok besorolása egyik vagy másik kategóriába sok jogtudományi vitára adott okot még a középkor folyamán is. A besorolásnak a jogkövetkezmények tekintetében volt kiemelkedő jelentősége, mert az alapelv szerint a bibliai jogot szigorúan kell értelmezni és végrehajtani, a rabbinikus jogot azonban nem.

A szóbeli jog alapvető forrása a *midrāsh* (értelmezés), amely magában foglalja a bibliai és a talmūdi szabályok értelmezését is. A *midrāsh*nak rengeteg technikáját fejlesztették ki és alkalmazták, többek között az analógiát, az *a fortiori* érvelést, az általános és a különös szabály szerinti megkülönböztetést és a szövegkontextus alapján való következtetést. Ezekre később nagy jogtudósok szabályaiként hivatkoztak (pl. „*Hillel hét szabálya*”), ám ezek minden valószínűség szerint utólagos visszavezetések, és nem történeti hitelességű állítások. A *midrāsh* komoly felkészültséget kíván, hiszen a logikai műveletek mellett a teljes szöveg ismeretét követeli meg az értelmezőtől.

A *midrāsh* útján megfogalmazott szabályokat meg kell különböztetni azoktól, amelyeket visszavezettek egy adott szövegre anélkül, hogy az adott norma ténylegesen a hivatkozott szöveg értelmezése útján keletkezett volna. Ilyen esetben a szabály a szövegtől függetlenül (hagyományként) létezik, de a nagyobb autoritás kedvéért olyan bibliai szöveggel támasztják alá, melyből, ha a norma nem is következik, annak tartalmát mégis alátámasztja. Ezt a technikát nevezik *asmaktának* (támogatás).

Mielőtt a jogtudósok megfogalmaztak egy-egy halakihkus szabályt, sok vitát folytattak a kérdésről akár több generáción keresztül is, akár egy adott, erre a célra szolgáló tudományos összejövetelen (*kalla*) vagy korábban a nagy *Sanhedrīn*ben. A szabályt többségi szavazás útján határozták meg, amitől eltérni a kisebbségben maradtaknak ettől kezdve nem lehetett. Ha mégis olyan szabály alapján döntöttek egy adott ügyben, amely a saját, de nem a többség által elfogadott normával egyezik meg, „lázado öregnek” (*zāqēn mamre*) minősültek, és ez kiközösítéshez, sőt elvben akár halálbüntetéshez is vezethetett.

A jogtudósok rendelkeztek rendeletalkotási joggal, amit az amorák és a tannák korában a *nāšī* és annak bírósága gyakorolt. E rendeletek két fajtája ismert: a tiltásokat megfogalmazó *gezerah* és a pozitív cselekvéseket előíró *takkanah*. A rendeletalkotás által biztosított lehetőséggel valamennyi zsidó közösség kiemelkedő jogtudósa élt, amely nem ritkán alapvető változásokat eredményezett elsősorban a magánjog és a családi jog területén (pl. a monogámia bevezetése a középkori Európában).

Szűkebb területen, de a szokás (*minhāg*) is elfogadható jogforrásként. A szokás funkciója, hogy segítségével el lehessen dönteni a jogtudósok vitája esetén, hogy a versengő álláspontok közül melyik a követendő (vagyis azt a doktrínát fogadták el jogi szabálynak, amely a mindennapi joggyakorlatot tükrözte), illetve, hogy kiegészítse a jogi szabályokat azokon a helyeken, ahol joghézag tapasztalható. A szokások jelenléte már az ókortól megfigyelhető (pl. a házasságokat szokás szerint szerdán kötötték, mert a bíróság csütörtökön ült össze, s az esetleges vitás kérdéseket azonnal orvosolni lehetett), a középkorban pedig az idegen (pl. iszlám jogi) szabályok és szokások átvételéhez nyújtott segítséget.

A jogforrások e zárt rendszerén belül némi rést ütött a harmadik századi babiloni *amora*, *Sámuel* híres diktuma (*dina de-malkūta' dina*: a királyság joga jog), amellyel elismerte a perzsa törvények legitimitását. Ezzel azonban azt is kimondta, hogy a nem zsidó törvényeket is követni kell, legalábbis ha azok nem mondanak ellent a zsidó jogszabályoknak. E tétel heves reakciókat váltott ki a kortárs amorák között, s még a középkorban is disputa tárgya volt. Abban mindenki egyetértett, hogy ezen alapelv csak a vagyoni jogi (*mamon*) szabályokra vonatkozik, a vallási élet különböző szabályaira (*issur*) viszont nem. Az egyéb részletkérdéseket illetően (pl. csak a királyságra vonatkozik vagy más államformájú államokra is stb.) azonban nem alakult ki egyetértés.

6.§ A zsidó jog főbb intézményei

6.1. Családi és öröklési jog

A családi jog szabályai, mint ahogy a többi jogterület szabályai is, az évezredek alatt sok változáson mentek keresztül, ezért az egyes jogterületekről csak kronologikus rendben lehet képet alkotni.

A bibliai korban a házasság inkább családok és nemzetségek közötti megegyezés és szövetség, mintsem az érintett felek közti megállapodás kérdése volt. Ebben a korban a poligámia megengedett volt, sőt a bibliai narratívák szerint olyan házasságokat is kötöttek, amelyeket a későbbi mózesi törvények tiltottak (pl. *Jákob* két testvért vesz feleségül, holott ez a Lev. 18:18 szerint tilos). A házasságkötéshez vezető hosszú tárgyalásokat általában a családfők bonyolították le, bár nagykorú férfiak önjogúan is eljárhattak, akárcsak az özvegyek

és az elvált asszonyok. Leányokról azonban mindig a gyámjuk (apjuk) döntött, akik így a szerződés tárgyának, mintsem alanyának minősültek. Az eljegyzéskor kellett a lány apjának fizetendő *moharról* megállapodni. Ez általában pénzben vagy más értéktárgyban történt (mint bárhol máshol az ókori Keleten), de elszórt utalások vannak a menyasszonyszolgálatra is, amikor a vő meghatározott ideig köteles jövendőbeli apósának munkát végezni (Jákob 7 évet szolgált *Lábánnak*). A *mohar* átadását követően az eljegyzés megtörtént, a lány harmadik személyek irányában házasságban élőnek minősült (pl. nemi erőszak esetén a cselekmény házasságban élő nőnek minősült) annak ellenére, hogy a házasság joghatásai a felek irányában még nem álltak be. A *mohar* átadását követően a vő követelhetette a lány átadását, amit apósa általában menyegző kíséretében teljesített. Ezt követte az elhálás, amely a házasságot tulajdonképpen létrehozta. A házassági vagyoni jog másik fontos intézménye volt a hozomány, ami elsősorban a nő megélhetésének elősegítését célozta megözvegyülése esetére. Bár a házasságot a férfi általában szabad akaratából kötötte, bizonyos esetekben kötelezni lehetett erre, például, ha el nem jegyzett lányon követelt el erőszakot. A kötelező házasság másik esete a levírátus volt, amikor a báty, az apa vagy más közeli rokonok kötelesek voltak az örökös nélkül elhunyt férfi özvegyét feleségül venni. Ha ezt elutasították, a bíróság és a nyilvánosság előtt szégyenítették meg őket (az özvegy lehúzta a saruját és az arcába köpött). A válás a férfi előjoga volt, aki egyoldalú nyilatkozattal taszithatta el feleségét.

A későbbi korokban a szabályok finomodtak, s elsősorban a nők jogainak védelme irányába mozdultak el. A második templom korában elsősorban a poligámia és a válás, illetve ezek elutasítása foglalkoztatták élénken a zsidó jogtudományt és a közvéleményt (lásd különösen az Újszövetséget és a qumrani szövegeket, amelyek elítélően nyilatkoznak mindkettőről). Ebben a korban jelent meg a *ketubbah*, ez a férj által a házasság megszűnése esetére feleségének ígért anyagi juttatást jelentette (neve az „írni” jelentésű igéből származik, mivel e megállapodást írásba kellett foglalni). A *ketubbah* komoly kortárs jogtudományi vitára adott okot, mivel egyesek szerint bibliai, mások szerint azonban rabbinikus szabályról van szó.

A *tannák*, az *amorák* és a *gā'ōnok* korában különösen sok *takkanah* született a házassági jog szabályozására, s ezek alapján alakult ki a házassági jog posztbiblikus rendszere. E szerint a házassághoz vezető út az eljegyzéssel kezdődik, amit a felek vagy képviselőjük köthet meg. Az eljegyzés egy általában szóban elhangzó ígéret a későbbi házasságkötésre az abban meghatározott időben és feltételekkel. Az eljegyzéstől bármelyik fél visszaléphet, de ilyenkor vagyoni elégtételt kell fizetnie, melynek összegét a felek vagy a helyi szokások határozzák meg. A házasságkötés két, egymást követő cselekményből áll: az első a *qiddushin*, melynek során a vőlegény tanúk előtt pénzt (esetleg más értéktárgyat; manapság gyűrűt) vagy egy házassági okiratot ad át jövendőbelijének, majd ezt követően a nő *ketubbah*-ját nyújtja át. A *qiddushin* után következik a *nissu'in*, melynek során a lányt férje házába vezetik.

A zsidó jog a házassági akadályok bonyolult rendszerét dolgozta ki. Megkülönböztetnek tiltott és érvénytelen, továbbá tiltott, de érvényes házasságokat. Az első kategóriába tartoznak a férfi oldaláról megfogalmazott vérfertőzési szabályok megszegésével kötött házasságok, a két lánytestvérrel, a házassággal, valamint a nem zsidó féllal kötött házasság. A tiltott, de nem érvénytelen házasságok közé azok tartoznak, amelyek megkötése során bizonyos szabályokat nem vettek figyelembe (pl. elvált asszony csak három havi várakozás után köthet új házasságot, főpap nem vehet el elvált asszonyt, másodszorra is elvált vagy megözvegyült asszonyt első férje nem veheti el stb.). Szintén érvénytelen az a házasság, amit egy kiskorú fiúgyermek nevében kötött meg a gyámja (fiúgyermek 13. életéve betöltése után minősül nagykorúnak), de a kiskorú lány (12. életévének betöltéséig) nevében megkötött házasság nem minősül *ipso iure* érvénytelennek annak ellenére, hogy a talmudi korban sokan elleneztek ezt is. Ha a kiskorú lány nevében kötötték meg a *qiddushint*, házasságban élőnek számít,

de 12. életévének betöltésekor nyilatkozhat a házasság fenntartásáról. Ha nem utasítja el, vagy nem nyilatkozik, beleegyezését megadottnak kell tekinteni. A talmūdi, majd a *Talmūd* utáni korban a poligámia kérdése továbbra is napirenden maradt. A poligámiát a talmudi bölcsek is igyekeztek egyre nehezebben teljesíthető feltételek közé szorítani, végül az ashkenazi zsidóság számára a középkorban *takkanah* útján meg is tiltották (*herem de-Rabbenū Gershon*). A sephardi zsidóságra nézve azonban ez nem volt kötelező (*Maimonides* meg sem említi ezt a rendeletet), és mivel ők elsősorban muszlimok környezetében éltek, a helyi szokások is inkább az ellenkező irányba befolyásolták őket.

A házasság fennállása alatt a férj kötelessége volt felesége eltartása lakással, élelemmel és ruházattal, a házasság fenntartása, betegsége esetén az ápolásáról való gondoskodás, a *ketubbah* biztosítása és fogságba esés esetén az onnan való kiváltása. A jogtudósok igyekeztek minél pontosabban körülírni e kötelességeket, ám sok esetben kénytelenek voltak végső esetben a helyi szokásokra hagyatkozni. Alapelveként azonban rögzítették, hogy a házasság a nő részére szociális felemelkedést jelenthet, lecsúszást soha. Ebből következően, ha a feleség magasabb társadalmi státusú volt a házasság előtt, mint a férje, korábbi szociális presztízséhez mért eltartásra és ellátásra jogosult, függetlenül férje társadalmi és anyagi helyzetétől. Megfordítva, a feleségek kötelességeit is ezen alapelv alapján fektették le: egy magasabb társadalmi státusból származó asszony csak azokat a munkákat volt köteles otthon ellátni, amelyek az ő rangjához méltók, de nem köteles ellátni azokat a munkákat, melyek a férje alacsonyabb státusával azonos szinten lévő asszonytól elvárás. Ahogy a poligámiát, úgy a válást is igyekeztek határok közé szorítani. Ennek következtében a férj egyoldalú nyilatkozatát megszüntették, és a válás lehetőségét a felek közti konszenzus esetére korlátozták (kivéve bizonyos eseteket, amikor a bíróság kötelezhette a férjet a válás kimondására, illetve az asszonyt annak elfogadására: betegség, házasságtörés gyanúja, házasság megtagadása stb.). A válásról külön dokumentumot kellett készíteni (*get*), tartalmát a szigorú formalizmus miatt nagyon gondosan kellett meghatározni a megfelelő joghatás elérése érdekében (a formalizmus erejét mutatja, hogy a válóleveleket manapság is sok esetben arámi nyelven írják, holott ilyen jellegű nyelvi kényszer nincsen).

Az öröklési jog a házassági joghoz hasonló változásokon ment keresztül, s e területen is a nők jogainak kiterjesztését figyelhetjük meg. A bibliai jogban, amely a nagycsalád modelljére épült, a fiúk örökölték, akik a földet egymás között sorshúzással osztották szét. Az elsőszülött fiút külön rész illette meg, amelyet azonban elveszíthetett méltatlan magatartása miatt, illetve rendelkezhetett is vele, ahogy *Ézsau* története bizonyítja. Az örökösök azonban dönthettek úgy is, hogy nem osztják fel egymás között az örökséget, s egyben tartva azt közös tulajdonosokká váltak. A levírátus házasság egyik kifejezett célja éppen abban állt, hogy valamely elhunyt fiútestvér számára örökösöt támazzanak. Fiúgyermek hiányában a lányok minősültek örökösnek. Leszármazók hiányában a hagyaték az agnat rokonokra szállt vissza.

A későbbi korokban a bibliai öröklési szabályok finomodtak, illetve kiegészültek. Mivel a bibliai szabályok nem említik az apa jogát arra, hogy fia után örököljön, a *Mishnah* már szabályként rögzíti ezt a lehetőséget. Ennek következtében lassan kialakultak az öröklési rendszer alapelvei is. Ezek értelmében öröklési képességgel az atyai, vagyis az agnat rokonsághoz tartozó családtagok rendelkeznek. Az első *parentela* a leszármazók köre, melynek tagjai a rokonsági fokok szerint örökölhettek, azaz először a gyermekek, aztán azok leszármazói és így tovább. A második *parentela* a felmenőkből, a harmadik az atyai oldalági rokonokból áll. A közelebbi *parentela* nemcsak elsőbbséget élvez, hanem egyben ki is zárja a további *parentela* tagjait a hagyatékból. A zsidó jog ismeri a *ius representationis* (természetesen nem a fogalmat, hanem az ennek megfelelő gyakorlatot), mivel a kieső örökös helyén leszármazói örökölnék a kieső örökösöt megillető hányad értékében. Az elsőszülöttségi jog az elsőszülött fiú számára kétszeres részt biztosít. A férj örököse feleségének, méghozzá valamennyi más örökösöt megelőzően, fordítva azonban nincsen így. Éppen ezért a jogtudósok

igyekeztek a férj jogait felesége örökösének irányában korlátozni, illetve a túlélő özvegyasszony helyzetét javítani. Már a tannák korában lefektették azt a szabályt, hogy az elhunyt asszony fiai apjuk halála után megöröklék anyjuk *ketubbáhját* és hozományát is, továbbá az apjuk után őket megillető részt is. Az ashkenazi zsidóság számára kibocsátott *takkanah* szerint az egy éven belül gyermektelenül elhunyt asszony hozományát férjének vissza kellett adni örökösének, illetve annak a személynek, akitől a hozomány származott. Egy középkori, Toledóban kiadott *takkanah* szerint az elhunyt asszony hagyatékát férje és gyermekei között egyenlő arányban kell felosztani. Mindezen rendeletek célja az volt, hogy megakadályozzák a nőági vagyon teljes átszállását a férj és családja oldalára. Ezzel párhuzamosan az özvegyasszony jogait is kiterjesztették. S bár továbbra sem örökölhettek férje után, mégis egy sor vagyoni jogot garantáltak számára: követelhetette *ketubbáhja*, hozománya és az általa a házasságba vitt vagyon kiadását, valamint eltartását, mely kötelesség férje örökösain nyugodott. A lányok öröklési képessége továbbra is kiegészítő szabály maradt (fiúk hiányában örököltek pusztán), ám helyzetüket jelentősen javították a jogtudósok azáltal, hogy az örökösök számára jogi kötelezettségként írták elő a lányok eltartását (nagykorúságukig), illetve a megfelelő összegű hozományuk biztosítását.

6.2. Büntetőjog

Hasonlóan a családi joghoz, a büntetőjog is komoly változásokon ment keresztül az évszázadok alatt. A bibliai jog alapelve a kirívóan súlyos bűncselekmények esetén a talio volt, melynek értelmében emberölés büntetése halál, a testi sértések esetén pedig az okozott sérelemmel azonos mértékű és fajtájú büntetést kell kiszabni (szemet szemért, fogat fogért, kezet kézért, lábat lábért: 2 Móz 21:23.). A talmüdi jogban a talio-elv alkalmazása rengeteg vitára adott okot, a végén alkalmazását meg is szüntették azon az alapon, hogy lehetetlen valóban pontosan olyan büntetést kiszabni, mint amilyen sérelmet az elkövető okozott (a legtöbbször idézett példa a félszemű ember esete volt: ha az elkövetőnek csak az egyik szemét szúrják ki, az nem ugyanolyan mértékű büntetés, mint amilyen sérelmet az eredetileg félszemű, majd megvakított ember szenvedett el; ugyanez a vitapont az ókori Hellasban is felmerült). Ezért a talio alkalmazását egyre inkább pénzbüntetéssel váltották fel.

A bibliai jogban a halálbüntetés végrehajtásának módja elsősorban a megkövezés volt, az elégetés csak két alkalommal szerepel. A *Mishnah* korában kibővítették a halálnemeket, s bevezették a lefejezést és a megfojtást is, majd kimunkálták azt is, hogy mely bűncselekmény milyen halálnemet érdemel. E reform célja az volt, hogy minél humánusabb végrehajtási módot alkalmazzanak; ezek közül a megfojtást gondolták a leghumánusabb, egyben a legkevésbé csonkító jellegű büntetésnek. Ennek alapján megkövezésre kellett ítélni a szexuális bűncselekmények elkövetőit, a blaszfémiában, bálványimádásban, *Shabbāt* megszegésében vétkesnek mondottat, valamint a lázadó fiút és a boszorkányokat. Elégetést kellett elszenvednie annak, aki egyszerre folytat szexuális viszonyt egy asszonnal és annak lányával (ez a 3 Móz 21:9 szabályának megsértése), valamint a főpap paráználkodó lányának. Kard általi halált kellett elszenvedniük (lefejezés) a gyilkosoknak és a hitehagyott város lakosainak. Megfojtásra ítélték a szüleit bántalmazót (2 Móz 21:15), a zsidó felebarátját ellopót (2 Móz 21:16), a jogtudóst, aki nem fogadja el a többségi döntést, a hamis prófétát és a bálvány nevében próféciaikat mondót, a pap lányával paráználkodót, illetve az ilyen lányt paráználkodással hamisan vádoló személyeket. A halálbüntetés végrehajtásának joga azonban elveszett a zsidóság számára, részben azért, mert az adott állam, melynek lakói voltak, nem garantálta e jogot számukra, részben pedig azért, mert elméletileg a *Sanhedrīn* megszűnése után nem maradt olyan bíróság, amely a halálbüntetés kiszabásának jogával rendelkezett volna. Ennek ellenére, amikor lehetőségük volt halálbüntetés kiszabására és végrehajtására (pl. Hispániában az Omajjáda kalifák uralma idején), alkalmazták e büntetési nemet, de el

akarván kerülni azt, hogy a *Sanhedrīn*nek fenntartott jogot alkalmazzák, más végrehajtási módokat írtak elő. Ennek eredményeképpen születtek meg olyan kivégzési módok, amelyek a korábbi jogban nem szerepeltek (pl. éhhalál).

A súlyos bűncselekmények közül a Biblia elsősorban a nemi erkölcs elleni bűncselekményeket szabályozza részleteiben. A vérfertőzési szabályok megszegése, a házasságtörés, a homoszexualitás és a bestialitás egyaránt halált érdemlő bűncselekmény (3 Móz 18:22; 20:13), büntetése megkövezés. A házasság elhálása során szűznek nem bizonyuló leány büntetése szintén megkövezés, ha viszont férje igaztalanul vádolja szüzessége elvesztésével, vádlóját meg kell korbácsolni (5 Móz 22:13–21). Szintén halállal lakolnak a házasságtörésen tetten értek, mind az asszony, mind a férfi (5 Móz 22:22). Eredetileg feltehetően a férj joga volt felesége és partnere megbüntetése (hasonlóan más ókori keleti jogrendszerekhez), később azonban e jogát elvesztette, s mindenképpen bírósági eljárás keretében lehetett csak a halálbüntetést kiszabni. A szűz lányon elkövetett erőszak megítélése a Biblia szerint az elkövetés helyszíne szerint változik: ha a „mezőn” történik, azaz olyan helyen, ahol a védekezés és a segítség hívása lehetetlen, csak a férfit kell halállal büntetni; ha azonban a városban, mindkét felet meg kell kövezni azon vélelem alapján, hogy a lány beleegyezett, máskülönben segítségért kiáltott volna (5 Móz 22:23–27). Az el nem jegyzett lányon elkövetett erőszak nem minősül bűncselekménynek, a férfi azonban köteles pénzt fizetni a lány apjának, továbbá feleségül venni úgy, hogy soha el nem válhat tőle (5 Móz 22:28–29). A talmudi jogban a férfi büntetését kiterjesztették a lánynak az elszenvedett fizikai és lelki gyötrelmekért fizetendő kártérítéssel, továbbá az ilyen házasság visszautasításának jogával.

A bibliai jog ismerte a menedékváros intézményét (5 Móz 19:1–13). Eredetileg három, majd később újabb három várost vettek fel a menedékvárosok közé (pl. Shehem, Hebron), ezt követően további 42 várost is menedékvárosnak minősítettek. Ezen intézmény lényege, hogy a gondatlanul elkövetett emberölés tettese el tudjon menekülni a vérbosszút gyakorolni akaró üldözői elől, akik út közben megölhették. Ha az elkövető bejutott a város falain belülre, a vérbosszút nem lehetett vele szemben gyakorolni. Az első hat város esetében ez a kedvezmény ipso iure megillette a menekültet, a többi város esetében azonban ezt kérvényezni kellett a helyi hatóságoktól. A menekülőnek jelentkeznie kellett a helyi bíróságon, amely védelmet biztosított neki az üldözőitől a bírósági tárgyalás idejére. Ha a tárgyaláson bizonyítást nyert, hogy valóban gondatlan emberölést követett el, visszavitték a városba, ahol háboríthatatlanul élhetett; ha azonban szándékos emberölésben marasztalták el, kivégezték. Ahogy a menedékváros kiegészítő szabályai mutatják, a vérbosszú eredetileg hozzá tartozott az ókori Izrael mindennapjaihoz, ám e jogot fokozatosan háttérbe szorították, ezzel megteremtve a büntetőjogi gondolkodás alapjait. A posztbiblikus korban, amikor ezen intézmény már kikopott a gyakorlatból, a jogtudósok sokat vitatkoztak a vérbosszú gyakorlásának funkciójáról: voltak, akik a per megindítóját látták benne, mások egyfajta magánvádlót, ismét mások pedig az ítélet végrehajtóját. Abban azonban mindenki egyetértett, hogy a menedékvároson belüli vérbosszúgyakorlás emberölésnek minősül.

6.3. Eljárásjog

Az eljáró bíróságok hatásköre létszámától, társadalmi és jogi autoritásától függött. Modern értelemben vett bírósági hierarchiáról nem beszélhetünk annak ellenére sem, hogy elméletileg a nagyobb létszámú bíróság a kisebb létszámú bíróság ítéletét esetenként megváltoztathatta. E joga azonban nem a bírósági hierarchiából, hanem abból az alapelvből folyik, hogy egy bíróság ítéletét csak egy létszámában és bölcsességében nagyobb bíróság változtathatja meg. A bíróságok hatásköre láthatóan úgy került meghatározásra, hogy a kisebb súlyú cselekmények a kisebb létszámú bíróságokhoz kerüljenek, s minél nagyobb súlyú egy jogeset,

annál nagyobb létszámú bíróság döntsön az ügyben. Az ilyen módon jellemezhető hierarchia élén természetesen a 71 tagú, Jeruzsálemben székelő nagy *Sanhedrīn* állt.

A legkisebb, vagyis a háromtagú bíróság hatáskörébe tartozott a tulajdonjogi igények elbírálása, a kártérítés megítélése, a nemi erőszak és a leány szüzességének hamis tagadásából folyó perek, a cipő lehúzásával (levirátus megszakítása) kapcsolatos eljárás. Szintén e bíróság volt jogosult elbírálni a válassal kapcsolatos ügyeket, a pénzbírsággal és a korbácsolással büntethető ügyeket. A huszonhárom tagot számláló bíróság hatáskörébe tartoztak a súlyos, halálbüntetéssel fenyegetett bűncselekmények.

A hetvenegy tagot számláló nagy *Sanhedrīn* elméletileg minden ügyet tárgyalhatott, voltak azonban olyan ügycsoportok is, amelyekben kizárólagos hatáskörrel rendelkezett. Ide tartozott a joga, hogy ítélkezzen a hamis prófétáról, a főpapról, valamint egy törzsről és annak vezetőjéről. E bíróság döntött továbbá a „lázado öreg” (*zāqēn mamre*) ügyében, továbbá bizonyos esetekben (lázado gyermek, hamis tanú, az embereket bálványimádásra buzdító, egy egész várost hittagadásra rávevő) a más bíróság által kiszabott halálbüntetést is jóvá kellett hagynia, mielőtt a végrehajtás megtörténik.

Az eljárásjog meglehetősen hosszú fejlődésen ment keresztül, mire elnyerte a *Mishnahban*, a *Tosefta*'-ban és a *Talmūd*ban rögzített formáját. Az eljárásjog, különösen a büntetőeljárás a farizeusok és a szadduceusok közötti vitának is egyik tárgya volt. Mindenesetre a *Mishnahban* található szabályok már egy kifinomult eljárási rendszert vetítenek elénk, amely alapvetően a farizeus felfogást tükrözi.

Magánjogi vitákban a per természetesen a felperes kérelmével kezdődött. Az eljáró bíróság illetékességét az alperes lakhelye határozta meg. A feleket a bíróság idézte be a tárgyalásra. A bíróság az ügyeket a kérelmek beérkezésének sorrendjében tárgyalta, kivételes szabályokat méltányosságból, illetve a társadalmi státus figyelembe vételével fogalmaztak meg (özvegy, árva, tudós keresete). Szintén előbbre kellett sorolni azt az ügyet, amelyben nők is szerepeltek, hogy ne kelljen sokáig várakozniuk.

A tárgyalás korán reggel kezdődött, és szünet nélkül az étkezés idejéig tartott, de napnyugtáig be kellett fejeződnie, ám később megengedték azt is, hogy az éjszakába nyúljon, ha napközben nem lehetett az ügyet lezárni. *Shabbā*tkor és ünnepnapon tárgyalást nem volt szabad tartani. A tárgyalásra a szóbeliség elve a jellemző, az írásbeliség csak kivételesen jelenik meg. A bizonyítékokról a feleknek kellett gondoskodniuk, de ha bármely fél úgy nyilatkozott, hogy rendelkezésre áll bizonyíték, de nem képes azokat bemutatni, a bíróság nyilvános proklamáció útján szólított fel a bizonyíték birtokos általi bemutatására, *heremmel* fenyegetve mindenkit, aki bizonyítékot tart vissza. A peres feleknek jogukban állt továbbá a zsinagógában felhívni a jelenlévőket, hogy bárki, akinek van olyan bizonyíték a birtokában, amely az állításaikat bizonyítja, jöjjön és tegyen tanúságot.

A felek és a tanúk nyilatkozatának meghallgatása után a bíróság zárt ülésen tárgyalta meg az ügyet, ezen a jogtudósok tanítványai részt vehettek, sőt maguk is bekapcsolódhattak a vitába. Fontos elv volt, hogy a döntést lehetőleg konszenzussal hozzák meg, de a többségi szavazás útján megállapított ítélet is természetesen érvényes. A többségi szavazás esetén egy szavazat is elegendő a többség megállapításához. A döntést a tárgyalás napján kellett meghozni, bármilyen késedelmet a Biblia igazságos döntéshozatali parancsának (3 Móz 19:15) megsértéseként értékelték. Az ítéletet szóban ismertették, írásba csak a felek ezirányú kérése esetén foglalták.

A büntetőeljárás sok tekintetben hasonlatos volt a magánjogi vitákban lefolytatott eljáráshoz. A büntetőügyben lefolytatott eljárást is nappal kellett megtartani, és naplementekor be kellett rekeszteni. A vádlott felmentésével végződő ítéletet még a tárgyalás napján ki kellett hirdetni, a vádlott bűnössé nyilvánítását tartalmazó határozatot azonban csak a következő napon lehetett kihirdetni, ilyen módon lehetőséget biztosítván arra, hogy az éjszaka folyamán valamely bíró meggondolja magát, és újabb mérlegelés eredményeképpen

másként döntsön (ebben a szabályban is megnyilvánul az a farizeusokra és a rabbinikus jogfelfogásra jellemző tendencia, amely mindent elkövetett a vádlott védelmére és a lehetőségekhez képest minél kevésbé szigorú jogértelmezésre). Természetesen büntetőügyben sem lehetett *Shabbā*kor vagy ünnepnapon tárgyalást tartani, de a fenti, másnapon való folytatás lehetőségére tekintettel az ezeket megelőző napon sem, hiszen különben az ítélet kihirdetése *Shabbā*tra vagy ünnepnapra esne.

Egy napon csak egyetlen bűnügyet lehetett tárgyalni, ezt a szabályt rendkívül szigorúan értelmezték. Ha ugyanazon bűncselekmény elkövetői más-más büntetésben részesültek (például, ha paráználkodás esetén a férfit megfojtásra, a nőt elégetésre kell ítélni), ügyükben két különböző napon kellett eljárni. A szabályt tehát nem az adott ügyhöz, hanem az elkövető személyéhez igazították. Innen érthető meg az a kivételes szabály is, hogy pusztán az azonos elbírálásban részesülő tettestársak ügyében lehet egy napon több ítéletet hozni.

Az eljárási rendszer feltehetően mind az akkuzatórius, mind az inkvizitórius formát ismerte. Emberölési ügyekben a vérbosszú gyakorlására jogosult személy kezdeményezésére indult az eljárás, mint ahogy ő volt jogosult az ítélet végrehajtására is. Ha „közvádra” induló bűncselekmény történt, akkor az eljárást a tanúk bejelentése nyomán a bíróság hivatalból indította meg. Mindenesetre a vádlott jelenlétének hiányában büntetőeljárást nem lehetett lefolytatni.

A tárgyalás a tanúk meghallgatásával folytatódott. A bíróság először figyelmeztette a tanúkat a hamis tanúzás veszélyeire, majd a tanúvallomásokban elhangzottak kivizsgálása következett. Ezt rendkívül komolyan vették, minden, akár kisebb jelentőségű eltérés vagy ellentmondás a vallomás elvetéséhez vezethetett. A vádlott a tanúk meghallgatása és állításaik ellenőrzése során jelen lehetett. A zsidó jog szerint legalább két tanú egybehangzó állítására volt szükség a vád megalapozottságához. A vádlott megsegítésére irányuló jogtudományi erőfeszítést mutatja az is, hogy bárki a jelenlévők közül, de különösen a jogtudósok tanítványai jogosultak voltak arra, hogy a vádlott érdekében felszólaljanak, sőt kifejezetten ösztönözték is őket erre. Ezen túlmenően, a vádlott érdekében való felszólalás lehetőségét az ítélet meghozatalát követő időre is kiterjesztették. Ezért az ítéletet hírnök útján hirdették ki, aki felszólított mindenkit, hogy bárki, aki tud felmentésre okot adó körülményről, az álljon elő és nyilatkozzon. A nyilatkozat jogát az elítéltől sem tagadták meg, mivel a vesztőhelyre kísérése során is tehetett még nyilatkozatot, és amennyiben érdemleges volt, azzal a következménnyel járt, hogy visszafordították, és a bíróság újból tárgyalta az ügyet. A vádlottat ugyanakkor nem engedték, hogy bármit is szóljon bűnössége alátámasztására. Ha mégis így tett, elhallgattatták, és rendre utasították. A bűnösség elismerésének tilalma kifejezetten a talmüdi korból származik, mivel a Bibliában találunk erre példákat (2 Sám 1:16). Ez a gondolat egyben a tortúra elvetéséhez is vezetett, hiszen ha az önkéntes beismerést nem lehetett figyelembe venni, ugyan miért kényszerítettek volna erre erővel bárkit is.

A tanúk és a vádlott nyilatkozatainak meghallgatását követően kezdődött el a bíróság tanácskozása. A tanácskozás során először azt döntötték el, hogy a tanúk vallomásai összhangban állnak-e egymással vagy sem. Ha a tanúvallomások ellentmondóak voltak, felmentő ítéletet kellett hozni. Ha a tanúvallomásokat a bíróság elfogadta, akkor kezdődött meg a tulajdonképpeni tanácskozás. Szabály szerint először a vádlott melletti felszólalásokra került sor, s ezt követte az elítélés mellett felszólalók véleménye. Ha valamely bíró a vádlott felmentése mellett szólalt fel, később már nem változtathatta meg álláspontját, ellenben ha valaki a bűnösség mellett foglalt eredetileg állást, később meggondolhatta magát, és csatlakozhatott az ártatlanságot képviselőkhöz. A bizonyítékok mérlegelése a bíróság joga volt, függetlenül attól, hogy a tanúk vallomásait elfogadta. A ténybeli kérdéseken túlmenően a bíróság jogkérdésben is állást foglalt, azaz el kellett döntenie, hogy az egyébként bizonyítottnak látszó cselekmény bűncselekmény-e. Azért, hogy a nagyobb tekintéllyel rendelkezők ne befolyásolják, először mindig a legfiatalabb tag szólalt fel. A bírák saját

mérlegelésük, tudásuk és meggyőződésük alapján döntöttek, ezért a bírósági tanácskozásnak kiemelt jelentősége volt. Ha a tanácskozás révén sikerült a vádlott ártatlanságát kimondó ítélethez többséget szerezni, a felmentő ítéletet még aznap kihirdették. Ha nem, az ítélethozatalt másnapra kellett halasztani. Másnap reggel a bírósági írnokok ismét összeszámolták a szavazatokat, amelyek csak a felmentés irányába változhattak, mivel a felmentő ítélethez elegendő volt egy szavazatnyi többség, míg a bűnössé nyilvánításhoz legalább két szavazatnyi többség kellett.

A bűnösséget kimondó ítéletben meg kellett nevezni a végrehajtás módját, de az ítéletet nem kellett indokolni. Ha a bíróság a vádlott bűnösségét mondta ki, halottnak kellett tekinteni, ami azt jelentette, hogy bárki megölhette anélkül, hogy tette emberölésnek minősülne (erre a szabályra még *Maimonides* is hivatkozik). A bíróság által kimondott ítélet azonnal jogerőssé és végrehajthatóvá vált, mint ahogy az ítéletet valóban szinte azonnal végre is hajtották. Azért, hogy megkönnyítsék az elítélt szenvedéseit és részben elkábítsák, fenyőtömjén maggal meghintett bort adtak neki. Ezt szokás szerint Jeruzsálem asszonyai kínálták, de ha ők nem biztosították, a közösségnek kellett ezt megtennie. A halálra ítéltnek közvetlenül a kivégzés előtt meg kellett vallania bűneit, hogy halála után lelki üdvét elnyerje. A bibliai korban nem volt ismert a közösség (állam) nevében és által megvalósított végrehajtás, azt a tanúk, esetenként az egész lakosság részvételével valósították meg. A végrehajtás Bibliában szabályozott különböző módjai közül a megkövezés volt az a módszer, ami az egész lakosság közreműködésével történt, melynek során a közösség tagjai addig dobtak követ az elítéltra, amíg meg nem halt. A megkövezést a tanúknak kellett kezdeniük, s ha ez már önmagában halálhoz vezetett, senkinek sem kellett több követ dobni. A megkövezettet egy erre a célra kijelölt helyre vitték, amely kétszer olyan magas volt, mint az ember. Itt megfosztották ruháitól, nőket azonban tilos volt meztelenül megkövezni.

A megfojtást a két tanúnak kellett végrehajtania úgy, hogy az elítélt nyakára erősített sálat ellenkező irányba húzták. A jogtudósok a megfojtást tekintették a legkevésbé fájdalmas kivégzési módnak. A megkövezést a talmúdi jogtudósok úgy interpretálták, hogy az nem a lakosság általi kődobálásban, hanem egy adott helyről való lelökésben nyeri el értelmét. Ezért ebben a korban úgy hajtották végre e büntetést, hogy egy nem túl magas, de mégis biztos halálhoz vezető magasságú helyről az elítéltet lelökték. Egyetlen elítéltet sem lehetett azonban nyíllal vagy lándzsával kivégezni. A kivégzéshez szükséges eszközökről a közösségnek kellett gondoskodnia, mondván, hogy senki sem kötelezhető arra, hogy saját tulajdonát bocsássa rendelkezésre.

A bibliai, illetve a későbbi mishnahi és talmúdi jogot azonban nem tartották be minden esetben, mert lehetőség volt arra, hogy kivételes körülmények között eltekintsenek a jogi normáktól, és különleges intézkedési formákat vezessenek be, sőt még a talmúdi időben is alkalmaztak olyan büntetéseket, amelyeket a jog nem ismert (kézlevágás, szemek kiszúrása). A későbbi korokban, amikor a zsidó jogi autonómia beszűkült, és a büntetőjogi ítéletek végrehajtásának joga elveszett, a bíróságok e körülményt kivételes körülményként értékelték, és továbbra is hoztak, immáron a különleges felhatalmazásra való hivatkozással, döntéseket.

7.§ A zsidó jog a modern korban

Az első világháborút követő évtizedekben Palesztina brit mandátumterület volt, ám a terület új urai nem avatkoztak be mélyen az itt élők életviszonyaiba. Elismerték a korábbi szabályok hatályát, a common law szabályait és az equityt pedig csak kiegészítő jelleggel alkalmazták a személyi státus tekintetében. Elismerték a rabbinikus bíróságokat, majd 1921-ben felállítottak egy új intézményt, egyfajta rabbinikus felső bíróságot, amelyet a hagyományos *halakah* nem ismer. Ez az új bíróság egy sor *takkanáht* bocsátott ki, elsősorban az eljárásjog és a családi jog

tekintetében. Az ebben az időben történő beavatkozások tulajdonképpen folytatták a jogtudósok által már megkezdett folyamatot a nők jogainak kiterjesztése érdekében, és e témában több rendelet is született. E trend a modern Izrael államának felállítása után is folytatódott. A modern Izraelben a zsidó vallási jog helye és szerepe sok jogtudományi, vallási és politikai vita forrása, mind a jogalkotás, mind a jogalkalmazás tekintetében. Ugyanakkor megoldandó feladatnak bizonyult a szekuláris jogalkotás legitimitásának elfogadása is a hagyományos zsidó jog oldaláról nézve. Érdeemes megemlíteni, hogy az izraeli állam szekuláris jogrendjének elfogadására és legitimitásának biztosítására leggyakrabban felhozott érv a *Sámuel* amora által majdnem két évezrede megfogalmazott *dina demalkhuta dina* elv! Összességében elmondható, hogy a személyi státus, a házassági és az öröklési jogi kérdések megítélése a rabbinikus bíróságok kezében van, de az állam jogalkotás útján e területen is érezheti befolyását.

HARMADIK FEJEZET: AZ ISZLÁM JOG

1.§ Történeti áttekintés

Mohamed sikerei csúcán Mekka és Medina ura, Arábia leghíresebb döntőbírója és hadvezére, az eddig évszázadok óta egymás ellen harcoló törzsek egyesítője volt. Mégis politikai és katonai eredményei eltörpülnek az őt követő néhány generáció teljesítményétől, melynek eredményeképpen az eddig provinciális Arábia hirtelen nemzetközi tényezővé, a sikerek ideológiai kovácsa, az iszlám pedig a világ egyik meghatározó vallásává vált.

Az első kalifa, *Abū Bakr* meghódította Jement és elhódította a bizánciaktól Szíriát. Utóda, *Umar* az iszlám legnagyobb hódítója, hosszú harcok után legyőzte és megsemmisítette a perzsa Szászánidák hatalmát Iránban, és elfoglalta egész Irakot, Iránt, a szíriai fronton pedig Jeruzsálemet és Damaszkuszt. Az ő uralkodása ideje alatt foglalták el az arab–iszlám csapatok egész Egyiptomot. *Uthmān* kalifával a próféta ellen sokáig küzdő régi mekkai kereskedő elit került hatalomra, akinek meggyilkolását követően a próféta veje, *Alī* lett a kalifa. A negyedik kalifa azonban nem tudott úrrá lenni a politikai megosztottságon, saját híveinek egy része is elhagyta (*khārijiták*). Az iszlám közösség ebben az időben véglegesen kettészakadt az *Uthmān* utódai oldalán állókra, akiknek vezetője *Mu‘āwiyya* szíriai helytartó volt, és az *Alī* pártiakra, a sí‘itákra. A közöttük zajló fegyveres harc ugyan nem döntött el semmit, de a kalifa meggyilkolása után *Mu‘āwiyya* vetélytárs nélkül foglalhatta el a trónt. A kisebbségben maradt sí‘itákat és a később szunnitáknak nevezett többséget a mai napig a hatalommal és annak eredetével, örökölhetőségével összefüggő kérdések osztják meg a legjobban.

A *Mu‘āwiyya* útján hatalomra került Umayya-dinasztia folytatta a sikeres katonai hódításokat, nyugaton elfoglalták Észak-Afrikát és az Ibériai-félszigetet, keleten az Indus völgyéig és Közép-Ázsiáig jutottak. A dinasztia legnagyobb uralkodója, *Abd al-Mālik* nem pusztán katonai sikereket ért el, hanem a kultúra és a művészetek mecénása is volt, az ő idejében épült meg a jeruzsálemi Szikla-dóm és a damaszkuszi nagymecset. Mivel az Umayya-dinasztia tagjai inkább arab királyoknak tekintették magukat, mintsem vallási vezetőknek, az uralmukkal elégedetlenek élére a vallási ellenzék állt, amelynek sikerült az iszlám ideológiájával valamennyi csoportot egyesíteni. Az *Abbászidák* által megszervezett „fekete forradalom” elsöpörte az Umayya-dinasztiát (750), és ezzel megalakult bagdadi székhellyel az *Abbászida* kalifátus. Az *Abbászida* kalifák igyekeztek a kalifával szemben elvárt követelményeknek legalább formálisan jobban megfelelni, mint elődeik, ezért uralmuk közelebb állt az ideálisnak tartott teokráciához, ugyanakkor tényleges uralmuk sokkal autokratikusabb volt, mint elődeiké. A kalifátus *Hārūn al-Rashīd* (786–809) alatt élte fénykorát, bár tartós sikereket ebben az időben sem tudott már elérni Bizánccal szemben, mint ahogy nem tudta érvényesíteni hatalmát a továbbra is az Umayya-dinasztia uralma alatt álló Andalúziában. Ez a gyengeség pedig már előrevetítette a következő évszázadok meghatározó tendenciáját: a lassú széthullást. Lassan elveszett Kelet-Irán a *Sāmānidák*, majd a *Ghaznawidák* kezében, miközben Irán a magát a kalifát is katonailag fenyegető *Būyidák* kezére került. A helyi kisdinasztiák uralmának a bevonuló szeldzsuk-törökök vetettek véget, akik sikeres államot hoztak létre a perzsa arisztokrácia segítségével, ezzel a kalifa hatalma Bagdadtól keletre gyakorlatilag elveszett. Nyugaton az *Abbászidák* hatalomátvételével egy időben elveszett Andalúzia, a tizedik század elején pedig létrejött Tunis központtal a *Fātimida* kalifátus, mely kiterjesztette hatalmát egész Észak-Afrikára és Egyiptomra. A kalifa által irányított terület folyamatosan szűkült, s hatalma az általa irányított területen is egyre inkább névlegessé vált. A kegyelemdöfést az óriási haderővel támadó mongolok adták meg, akik

végigpusztították egész Közép-Ázsiát, Iránt, elfoglalták és kifosztották Bagdadot, megölték az utolsó ʿAbbászida kalifát, és nyomultak tovább Szírián át Egyiptom felé. A mongolokat végül a mamelukok állították meg Szíriában, legyőzve *Hülegü* addig verhetetlen seregét. A mongolok ugyan egy bő évszázadra berendezkedtek Iránban, de a keletről érkező folyamatos támadásokat ők sem tudták elhárítani, így uralmuk szétesett. Mindeközben Andalúziában az iszlám megtisztításának ideológiájával harcba szálló, ghanai eredetű, nomád Almoravidák, majd az őket hamarosan felváltó, de hasonló ideológiájú Almohádok vették át a hatalmat. Utóbbiak bukása után a terület kisebb államokra bomlott szét, amelyek könnyű prédájává váltak a reconquistának. Keleten az egyre nagyobb hatalommal bíró oszmán törökök váltak dominánssá, akik lassan elfoglalták az iszlám világ legnagyobb részét (Perzsia kivételével), és több évszázadra meghatározták a terület sorsát.

2.§ Az iszlám jog története a kezdetektől a klasszikus kor végéig

2.1. A jog fogalma

A *shariʿa* jelentésartalma egészen más, mint az európai és angolszász nemzetek jogfogalmai, így az „iszlám jog” magyarosítás sem kielégítő, használatát legfeljebb az indokolhatja, hogy nincs ennél jobb szavunk rá. Nemcsak tartalmában és szabályozási tárgyköreiben különbözik a *shariʿa* az európai kultúrkör jogfogalmától, hanem alapvetésében is. A *shariʿa* eredeti jelentése: vízforráshoz vezető ösvény, majd e szó lassú jelentésváltozása után válik a kifejezés ösvény, út, követendő irányvonal, biztos út, s így Istenhez vezető út és szabályrendszer jelentésűvé. E vallási háttér ismeretében könnyen érthetővé válik, hogy a *shariʿa* miért szabályozza az élet minden mozzanatát, sokkal szélesebb szabályozási kört alkotván, mint a modern szekuláris jogrendszerek. Imádság és rítus, az emberek egymás közti viszonya éppúgy tárgya, mint az öltözködés, az étkezés vagy éppen a személyes életvitel és a hit dolgai. A *shariʿa* mint igaz ösvény, és nem mint technikai jogi normák összessége: ez a magyarázata annak, hogy miért a *shariʿa* adja az iszlám lényegét és központi magvát. A *shariʿa* ismerete, tanulmányozása és követése az Isten akaratának megismerése és követése is egyben. Mivel az „iszlám” jelentése az Isten akaratának való alávetés, e legfőbb vallási cél a *shariʿa* útján valósulhat meg.

A *shariʿa* nem ember alkotta jog, amely a társadalmi kapcsolatok rendezése céljából, a gazdasági és a politikai folyamatok változását nyomon követve folyamatosan tételeződik, hanem Isten által lefektetett normák összessége, melyek mint igaz ösvény végső soron hozzá vezetnek. Ennek következtében e szabályok módosítása, elhagyása nem lehetséges, s az esetleges új szabályok alkotása sem jogalkotás útján valósul meg, hanem a mindeddig nem ismert isteni eredetű szabályok felismerése révén. A jog továbbfejlesztésének, átalakításának elméleti lehetőségét az a doktrína biztosította, hogy az isteni jog nem egy lezárt, befejezett mű, amit az emberiség egy előre elkészített kódex formájában kapott kézhez, hanem az írott források tanulmányozása útján megismerhető. E megismerés a közösség, de elsősorban a tudósok kötelezettsége, akik a források helyes értelmezése útján megállapítják az isteni jogba tartozó szabályokat. A kalifa vagy bármely más világi hatalom azért nem rendelkezik legiszlatív funkcióval, mert az isteni jog alkotásába ember nem avatkozhat közbe. A jog tudósai sem alkotnak jogot, pusztán felismerik a forrásokban az eddig rejtve maradt normákat.

Az iszlám jog szerint az isteni normához fűződő viszony öt különböző magatartásformában valósul meg, ezek: (1) a kötelező (*wājib*); (2) ajánlott (*mandūb*); (3) semleges (*mubāh*); (4) elítélendő (*makrūh*) és (5) tiltott (*harām*). A jog világába tulajdonképpen csak kettő, a tiltott és a kötelező cselekvések tartoznak, melyekhez szankció is fűződik. Az ajánlott és az elítélendő magatartásokhoz jogi szankció nem fűződik, legfeljebb valláserkölcsi szempontból megfogalmazott helyeslést vagy kételyt fogalmaz meg.

A *shari‘a* rendszerét a szunnita jogászok három nagyobb részre osztották, anélkül azonban, hogy ennek akkora jelentőséget tulajdonítottak volna, mint amelyet a modern jogtudomány képviselői fűznek a jogágakban való gondolkodáshoz. Az *‘ibādāt* az imádásra és a rituáléra vonatkozó szabályokat tartalmazza, a *mu‘āmalāt* a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát rendezi, az *uqūbāt* pedig a büntetéseket határozza meg.

A *shari‘a*ra vonatkozó tudomány a *fiqh* (megértés), mely tulajdonképpen nem más, mint azon nézetek összessége, ahogy az isteni szabályokat a jogászok értelmezik, azaz az isteni szabályok emberi felfogása, megértése. A *fiqh* tartalmának az ad jelentőséget, hogy az emberi társadalom számára normatív erővel bír. A *shari‘a* jog mellett tehát megjelent a jogászjog is, a *fiqh*-jog, melynek alkotója ugyan emberi lény, s így értékében alulmarad az isteni joggal szemben, a társadalom napi gyakorlata számára mégis a *fiqh*-jog jelentette a pozitív jogot.

2.2. Az iszlám jog kialakulásának korai szakasza

Az iszlám jog kialakulásának első két évszázadát sűrű homály fedi, ezért e korszakot illetően elsősorban tudományos elméletek, mintsem biztosnak tekinthető állítások dominálnak. A vita a Korán, valamint a *sunna* korai alkalmazásának kérdése körül a legélesebb.

JOSEPH SCHACHT, az iszlám jog történetének legnagyobb huszadik századi kutatója rendkívül szkeptikus volt mind a Korán, mind a prófétai hagyomány korai alkalmazásának tekintetében. Bár a Korán kétségtől tartalmaz a családi- és öröklési jog, valamint a rítus területén olyan szabályokat, amelyeket a kezdetektől alkalmaztak, véleménye szerint az iszlám jog mégis csak egy évszázaddal a próféta halála után kezdett kifejlődni, s a Koránra való hivatkozás pusztán másodlagos fejlemény. E véleményét azokkal a korai joggyakorlatot tükröző példákkal támasztja alá, amelyek a Korán szavaival és szándékával egyaránt szemben állnak. A prófétai hagyományt szintén egy évszázaddal későbbi fejleménynek tartja SCHACHT, amelynek megjelenése a VIII. század elejére datálható. A próféta életéből vett állítólagos mondások és cselekedetek elbeszélései későbbi betoldások, céljuk a már kialakult doktrínák szentesítése és utólagos legalizálása. Véleménye szerint az iszlám jogtudomány kialakulása az *‘Abbászidák* hatalomra kerülésének időpontjától datálható. Ennek alapján tehát sem a Korán, sem a *sunna* nem töltötte be a jogforrási hierarchiában azt a központi szerepet, mint a későbbi időkben. A fő művének tekinthető *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* megjelenésekor szinte egyöntetű elismerést váltott ki, azóta azonban a kritikus hangok felerősödtek. A SCHACHT nevével fémjelzett elméletnek azonban manapság is több neves támogatója van, ezért a vita egyáltalán nem tekinthető lezártnak.

Abban azonban mindenki egyetért, hogy az új, iszlám jogrendszer kimunkálásához szükséges feltételek nem álltak rendelkezésre a próféta halálát követően. További szabályokra volt tehát szükség, ha a muszlimok első generációja valóban egy teljesen új jogrendszer kiépítését, s nem a meglévő szokások módosítását kívánta elérni. Az első kalifák néhány esetben kiegészítették az ismert szabályokat, ezáltal olyan legiszlatív hatalommal ruházták fel magukat, amellyel a klasszikus elméletek szerint nem rendelkeztek. Erre példa a bor ivására vonatkozó koráni szankció nélküli tilalom (2.219; 5.90.) kiegészítése lex perfectává, melynek során meghatározták a kiszabható büntetés mértékét. *Abū Bakr* negyven botütésben határozta meg a kiszabható szankciót, ezt *‘Umar* és *‘Alī* később nyolcvanra emelte azzal az érveléssel, hogy ez analóg a házasságtörésre vonatkozó hamis váddal, melynek viszont nyolcvan botütés a büntetése.

A jogalkotás mellett a kalifák jogszolgáltató funkciója volt a legfontosabb a jog története szempontjából. Az első kalifákra vonatkozó történeti híradások világosan mutatják, hogy a kalifák személyesen jártak el a hozzájuk intézett kérdések és panaszok elbírálásakor, s ennek keretében nemcsak a meglévő szabályokat alkalmazták, hanem azok kiterjesztő

értelmezésén vagy konkrét szabály híján egyedi véleményük alapján hozott ítéleteiken keresztül hozzájárultak a jog normáinak bővüléséhez. Elsősorban a családi és az öröklési jog volt az a terület, amely a kalifák aktív közreműködését igényelte, mert e téren a koráni jog a részleteken túlemelkedve szemléletben is alapvető változásokat hozott. A jogszolgáltatásba azonban hamarosan másokat is bevontak: az első *dīwān* megszervezése mellett kinevezték az első *qādīt* is, ami fordulópont volt az iszlám jog története szempontjából: a korábbi arbitrátor egy bíró váltotta fel, aki ítéleteket hozott, s nem kompromisszumos javaslatokkal gazdagította a feleket. Működésének elvei és gyakorlati jelentősége szerint azonban különbséget kell tenni e bírák között a szerint, hogy arabiai vagy a meghódított területek igazgatására küldött bírőról van-e szó. Az első bírók kinevezése sok esetben a sikeres katonai hódítások útján megszerzett területek igazgatásához kötődött, és ennek alig volt köze az iszlám vallási jogához. A bírák a kezdeti időszakban nem független és nagy megbecsülésnek örvendő hivatalnokok, hanem alárendelt beosztottak voltak. Ahogy hivataluk a katonai és a kormányzói hatalomtól egyre függetlenebbé vált, megbecsülésük és öntudatuk is emelkedett. Egyre kevésbé fogadták el, hogy a kormányzók kényük-kedvük szerint egyik hivatalból a másikba nevezzék ki őket és saját kezdeményezésük alapján kiterjesztették hatáskörüket is. Az Omajjád korszak második felében a bírák már nem felkészületlen katonai-igazgatási beosztottak, hanem a jogban jártas, az iszlám vallási tanításának szellemüket és életüket egyaránt szentelő elit tagjai.

Mint láttuk, SCHACHT elmélete szerint a jog korai fejlődésének irányát az Omajjád korszak bírói és adminisztratív gyakorlata határozta meg. A kormányzók és bírák, valamint a később segítségképpen melléjük rendelt, a jogban és az iszlám tanításában jártas magánszemélyek az adminisztratív gyakorlatot, valamint a helyi szokásokat beépítették a jogba, de a helyi viszonyok eltérései miatt különbségek keletkeztek az egyes központok gyakorlata között. Ennek folyományaképpen a VIII. század elején létrejöttek az első iskolák („*ancient schools of law*”), melyek saját tanítással rendelkeztek, s a jog részletkérdéseit illetően egymással szemben is vitában álltak. Az iskolák tanítása lassan kikristályosodott, s ezzel megszületett az iskolák élő hagyománya („*living tradition*”). Mivel e tanítások nem rendelkeztek textuális alapokkal, az iskolák elkezdték tanításukat bizonyos, mindenki által elfogadott személyekre visszavezetni. E folyamatban először a próféta társai és követői „hagyománya” jelent meg, mint az iskola tanításának hordozója, majd végül megszületett a próféta hagyománya, mint végső hivatkozási alap. E korai iskolák tagjai a muszlim társadalom elitjének számítottak, akik megőrizték függetlenségüket, s az adott iskolába magánszemélyekként, sajátos érdeklődésüktől vezetve vettek részt. Az iskolák az első időkben nem rendelkeztek szervezettel és olyan uniformizált doktrínával, melytől eltérni nem lehetett. E korai iskolák sem elvekben, sem az általuk használt módszerekben nem különböztek egymástól, pusztán a jog részletkérdéseit ítélték meg másképpen, mely mögött az eltérő földrajzi környezet társadalmi valóságának különbözősége húzódik meg. Ezért az iskolák közti különbözőség elsősorban földrajzi alapon érthető meg. Így beszélhetünk iraki, ezen belül kűfai és basrai, mekkai, medinai, valamint szíriai iskolákról. A visszavezetési folyamattal párhuzamosan e jogi-vallási specialisták, ahogy SCHACHT nevezi őket, egyre inkább központi szerepbe kerültek, a kormányzók és a bírák pedig kiszorultak a jog tartalmának alakításából. Ennek következtében az iszlám jog kezdte elveszteni kapcsolatát az élő valósággal, s egyre inkább az említett vallási elit ideáljának kifejezőjévé vált. A korai iskolák azonban a későbbiek folyamán átadták helyüket egy másik szerveződésnek, a mester személyéhez kötődő személyes jellegű iskolának. E transzformáció következtében a kűfai iskola hanafita iskolává, a medinai iskola málikitává vált, míg a basrai és a mekkai iskola beolvadt ezekbe. E folyamat legkésőbb a kilencedik század közepére befejeződött.

A regionális iskolákra vonatkozó elméletet az elmúlt két évtizedben komoly kritikák érték. A kutatók egyre nagyobb hányada gondolja úgy, hogy a valóságban nem léteztek

földrajzi alapon elkülönülő iskolák, hanem pusztán személyes iskolák működtek. Ebben a korban nem létezett olyan közös doktrína, amelynek tartalmát az adott iskola tanításának lehetne nevezni. Sőt, közös metodika és jogtudományi alapelvek hiányában, valamint a részletekben megmutatkozó számtalan ellentmondás okán nem is lehet a nyolcadik században iskolákról beszélni, legfeljebb mester és tanítvány kapcsolatáról. E tudósok mind kifejlesztették saját módszertanukat és doktrínájukat, ezek azonban nem váltak követendővé kötelező jelleggel saját tanítványaik számára sem, nemhogy az iskola egészére nézve.

Kronológiailag tekintve *Mālik ibn Anas* munkássága emelendő ki elsőként, akinek *Muwatta'* című munkája az iszlám jog történetének első összefoglaló műve. Ebben *Mālik* elsősorban a medinai elődök útján közvetített hagyományokra és a helyi szokásokra támaszkodik, Medinán kívüli hagyományra elenyésző mértékben bukkanhatunk benne. Számára a helyi szokásoknak volt ügyszóint jelentősége az ügyek elbírálásakor. Célja a helyes út megmutatása, a mindenki által követendő szabályok lefektetése volt, amely a hagyományban és a medinai szokásokban testesül meg, ahogy azt a mű címe is mutatja (*Muwatta'*: a „jól kitaposott ösvény”). A *Muwatta'* tudatosan szerkesztett, tematikusan rendezett mű. A nagyobb egységek a könyvek (*kitāb*), az ezeken belüli fejezetek (*abwāb*) olyan sajátos kérdésekkel foglalkoznak, amelyek a könyv témájához kapcsolódnak, de kisebb gondolati egységeket képviselnek. Tematikusan először az iszlám vallásának öt pillére (*arkān al-dīn*) közül a vallási jog szempontjából releváns négy pillér (ima, alamizna, bűjt, zarándoklat) kidolgozására került sor, majd ezt követi a *jihādra*, az esküre, az öröklésre, a házasságra és a válásra, a gazdasági élet főbb tranzakcióira (elsősorban az adásvétel és a kölcsön), a végrendeletre, valamint a büntetésekre vonatkozó szabályok ismertetése. A *Muwatta'* nem kódex, hanem az ismert és *Mālik* által elfogadott prófétai hagyományok és helyi szokások tematikus rendszerezése, melyhez esetenként *Mālik* saját véleményét is hozzáfűzi. A mű nem adja meg egy adott terület tételes szabályait, hanem a hagyomány és a szokások eleve kazuisztikus természetéből adódóan ezek válogatását tartalmazza. További jellegzetessége, hogy alapelvek, főbb jogintézmények absztrakt kidolgozása teljesen hiányzik belőle, nincsen nyoma a tulajdon, szerződés, szerződésen kívüli kötelelem stb. fogalmainak, vagy egy nagyobb területre vonatkozó alapelvek meghatározásának, amelyekből a részletszabályok levezethetők lennének. E helyett az egyes intézmények részleteit ismerteti, a hagyomány és a szokásokban foglalt kazuisztika alapján. A *Muwatta'* tehát az iszlám jog kialakulásának első korszakát tükrözi, a joganyag növekedésének és első szisztematizálására tett kísérletének idejét, s úgy írja le a jogot, ahogy azt a mindennapok gyakorlatában használták. *Mālik* követői számára a *Muwatta'* autoritása megkérdőjelezhetetlen volt, ezért a málikita iskolában alapszövegnek számít mind a mai napig.

A hanafita iskola Irakban alakult ki *Mālik* kortársa, *Abū Hanīfa* és több más iraki jogtudós közreműködésével. *Abū Hanīfa* különleges szerepének hangsúlyozása, az iskola eponymosszá emelése a későbbi generációk műve, élete során nem élvezett ilyen privilegizált helyzetet; ennek okai a mai napig nem tisztázódtak. Szemben a medinai helyzettel, Irakban nem volt egységes joggyakorlat, s ez a jogtudományban is lecsapódott: az elismert és egyenrangú jogtudósok doktrínáinak párhuzamos kidolgozása és fenntartása, melyek közül egyik sem hatálytalanítja a másikat sem nagyobb autoritása, sem más jellemzők alapján, a korai jogtudomány állapotát tükrözi. A későbbi generációk tagjai fenntartották a különböző nézőpontokat, de ahogy az iskolák kialakulásának folyamata megkezdődött, egyre inkább szükség volt az irányadó vélemény kiválasztására, hiszen e nélkül az iskola tanítása nagy vonalakban sem fogalmazható meg. A versengő doktrínák közül általában *Abū Hanīfa* tételeit emelték ki akár azok megbízhatósága, akár logikai koherenciája miatt, így hosszú távon az iskola tételeinek nagy része *Abū Hanīfa* nevéhez kötődik annak ellenére, hogy ő maga nem írt jogtudományi munkát. Mivel e kiválasztási folyamat *Abū Hanīfa* két tanítványa, *Abū Yūsuf* és

al-Shaybānī idejében és munkássága révén kezdődött meg, a hanafita iskola tulajdonképpeni megalapítójának e két jogtudóst kell tekinteni.

E korai korszakban az iszlám jog forrásainak köre még nem rögzült, mint ahogy a Koránban nem található szabályok megfogalmazásának metodikája sem. A jogtudósok egy csoportja az értelemre hivatkozott azt állítva, hogy a kinyilatkoztatás által nem érintett területekre nézve racionális alapon is lehet szabályokat megfogalmazni. A *ra'y*, mely egyéni véleményt kezdett el később jelenteni, eredetileg nem önkényes megfontolást, hanem logikailag alátámasztott, illetve szövegekből levezethető álláspontot jelentett. E módszer követői voltak a *ra'y* embrei, az *ahl al-ra'y*. E vélekedéssel szemben a tradicionalisták azt állították, hogy a Koránban nem található szabályokat a próféta paradigmikusnak tartott viselkedése, mondásai és eseti döntései alapján lehet levezetni és megállapítani. A próféta viselkedésének e nézet szerint azért van modell értéke, mert a próféta a kinyilatkoztatás írásban nem rögzített, a többi embertől rejtve maradt részét is ismerte, sőt tetteinek zsinórmértékévé is ez vált. Mivel a próféta cselekedetei elbeszélések (*hadīth*) formájában váltak megismerhetővé, e nézet képviselői voltak a *hadīth* emberei, az *ah al-hadīth*. Ezen érvelés következtében a *sunna* jelentése is megváltozott: e terminus eredetileg egy klán vagy törzs szokásait jelentette, később azonban leszűkítették a próféta modell-viselkedésére, így született meg a próféta *sunnája*. A két irányzat, a tradicionalisták és a racionalisták közötti vita évszázadokig eltartott, a végső kompromisszum kimunkálása az elméleti jogtudomány megalapítójának tartott *al-Shāfi'ī* (767–820) munkásságában realizálódott. A fő művének tekinthető *Risāla fī usūl al-fiqh* központi eleme a prófétai hagyomány autoritásának elismerése és az iszlám jog forrásai közt való elhelyezése volt. Azáltal viszont, hogy nem minden prófétai hagyományt fogadott el, továbbá a racionális gondolkodás módszereinek befogadását is megvalósította, a két szembenálló irányzat között egy olyan közbülső álláspontot foglalt el, mely hosszú távon sikeressé tette elméletét. Az is igaz viszont, hogy *al-Shāfi'ī* elmélete a tradicionalista gondolkodáshoz állt közelebb, hiszen számára a prófétai hagyomány a második legfontosabb jogforrást jelentette, s a racionális érvelés egyes módszerei csak ezt követően foglalnak helyet a jogforrások hierarchiájában.

Elméletében a hierarchia élén természetesen a Korán áll, melynek szabályai több kategóriába oszthatók. Az első kategória a Koránban lefektetett kötelezettségeket tartalmazza, mint például az ima, a zarándoklat, az alamizna és a böjt. Ide tartoznak továbbá a tiltott cselekmények is, mint a borivás, házasságtörés, a vér és a disznóhús fogyasztása. A második kategória azon szabályok összessége, amelyek a Koránban le vannak fektetve, de ezek részletei a próféta közvetítése útján ismerhetők csak meg. Erre példa a napi imák számának meghatározása vagy az alamizna mértékének megállapítása. A harmadik kategóriába azok a szabályok tartoznak, amelyek a próféta példázatai útján ismerhetők meg, de nincsen rájuk szabály a Koránban. Végül a negyedik csoport azon szabályok összessége, amelyekhez racionális érvelés útján lehet eljutni. Fenti érvelésével *al-Shāfi'ī* nemcsak elhelyezte a prófétai hagyományt a jogforrási rendszerben, hanem egyben isteni legitimitációt is kölcsönzött neki. A Korán és a *sunna* részletes kifejtéséhez képest alig szentel figyelmet olyan fontos fogalmaknak, mint az *ijmāc* (konszenzus), *qiyās* (analógia), *ijtihād* (önálló vélemény).

Elméletével *al-Shāfi'ī* a tradicionalisták legfőbb érvét és módszerét, a prófétai hagyományt beemelte a jogforrások közé, ugyanakkor a racionalisták által gyakorolt analógia és egyéni vélemény előtt is nyitva hagyta a kapukat. Az iszlám jog négy forrásának (Korán, *sunna*, konszenzus, analógia) jól ismert elmélete *al-Shāfi'ī* munkásságában öltött először testet, s ezáltal választóvonalnak is bizonyult: elmélete elfogadása után a kanonikus források köre rögzült, s a korábbi korszak metodikai tarkaságához nem lehetett többé visszatérni. E változás valóban korszakos jelentőségű: egyre inkább az írott szöveg és annak értelmezése vált meghatározóvá, s ezáltal a szóbeliséget az írásbeliség váltotta fel.

Kialakulásának időrendjét tekintve az *Ahmad ibn Hanbal* nevével fémjelzett hanbalita iskola az utolsó a későbbiek során is ortodoxnak elfogadott négy iskola közül. A hanbalita iskola a bagdadi tradicionalisták köréből nőtt ki, akik tagadták a ráció szerepét az iszlám jogforrási rendszerében. Maga *Ibn Hanbal* elitelően nyilatkozott nemcsak *al-Shāfiʿī*-ről, hanem az analógia szerepéről is, bár igen kivételes esetben nem zárkózott el annak használatától. *Ibn Hanbal* a kilencedik század tradicionalistáinak egyik vezető alakja volt, akinek érdeklődése elsősorban a *hadīthokra* terjedt ki. Az iskola *Ibn Hanbal* halála után kezdett kialakulni közvetlen környezete és támogatói köréből. A hagyományok közül a próféta és a próféta társainak hagyományát ismerte el autentikusnak, a jogtudósok véleményére, mint esendő emberek nem feltétlenül helyes álláspontjára nem sokat adott. Ez volt az oka annak, hogy *Ibn Hanbal* és követői számára *Abū Hanīfa* és a *ra'y* módszere teljes mértékben elfogadhatatlan volt, s ezért folyamatosan támadták a racionális érvelés képviselőit. De ugyanez a szemlélet vezette *Ibn Hanbalt* arra is, hogy megtiltsa követőinek az általa adott jogi vélemények feljegyzését és továbbadását. Tanítványai tehát kifejezetten akarata ellenére cselekedtek, amikor halálát követően összeállították az általa képviselt jogi véleményeket és tanításokat. *Ibn Hanbal* tanítását *Abū Bakr al-Khallāl* foglalta össze oly módon, hogy az a hanbalita iskola alapvetése lett (*al-Jāmiʿ l-ʿulūm Ahmad ibn Hanbal*). Mivel az összeállítás a mester kifejezett tiltása ellenére történt, komoly ellenállásba ütközött az iskolán belül. Az ellenállás *al-Khallāl*al és a korabeli társadalommal szemben nem állt meg a szellemi vetélkedés szintjén, szélsőséges hanbaliták nem riadtak vissza a fizikai erőszaktól sem: üzleteket, borkereskedőket, daloló leányokat támadtak meg, hangszereket törtek össze, mulatságra siető embereket támadtak meg a nyílt utcán. Az mindenesetre tény, hogy a későbbiek során sem az utcai harcosok, hanem *al-Khallāl* és *Ibn Taymiyya* intellektusa tartotta életben a hanbalita irányzatot.

2.3. Az iszlám jog a klasszikus korban

A tizedik századra a jogtudományban forrongó legalapvetőbb kérdések nyugvóponttra kerültek. A kanonikusnak tekintett források körének és egymáshoz való viszonyának meghatározása, az irányadó iskolák körvonalazódása új helyzetet teremtett a jogtudomány további fejlődése szempontjából. Az elfogadott iskolák közötti versengés természetesen megmaradt, mint ahogy az egyes doktrínák közötti különbségek sem halványultak el. Ennek következtében lényegesen más tartalma volt a jog technikai részleteinek az iszlám világ különböző pontjain, attól függően, hogy az adott vidéken melyik iskola tanítása volt meghatározó. Ahogy az iskolák tanításainak részletei is kikristályosodtak, és ezzel párhuzamosan a tanok legitimitása is biztosításra került, az iskolák elterjedésének folyamata is befejeződött: a hanafita iskola Közel-Keleten (a kalifátus központi területe) és Indiában, a málíkita iskola Észak-Nyugat- és Közép-Afrikában, a sáfiʿita iskola Kelet-Afrikában, Arábiában és Délkelet-Ázsiában terjedt el. A hanbalita iskolának elsősorban a muszlimok lakta terület keleti vidékein sikerült komolyabb támogatásra szert tennie.

A klasszikus kor iskolái egyre kevésbé hasonlítottak az előző korszak szellemi műhelyeihez, elvesztették személyes jellegüket, és egyre inkább doktrínális jellegűvé váltak. A források általános elismerése után minden iskola rögzítette metodikáját és doktrínájának főbb vonásait. Az iskolák közti átvétel lehetősége egyre inkább beszűkült, mint ahogy az iskola tanításához képest gyökeresen eltérő tanokkal sem lehetett már fellépni. A korábbi korszak pluralizmusát egy szabályozottabb, a szó valódi értelmében vett iskola váltotta fel, ahol a mesterhez való hűség követelménye egyre fontosabbá vált. Az iskola metodikája, alapelvei és tanításai formálisan mint az alapító mester tanításai jelentek meg, függetlenül attól, hogy ez történetileg igaz volt-e, avagy csak a későbbi korokban kötötték mindezt a nevéhez. Az alapító mester tanításához illesztették követőinek doktrínáit, melyek elvileg a

mester módszertana és alapelvei mentén keletkeztek. E tanok összessége adta az iskola belső tartalmát és kohézióját, mely külsőleg az említett versengés és viták szintjén jelentkezett. Az iskola belső egységének megőrzése vált tehát az egyik legfontosabb feladattá, és magával hozta a korábbi szabad véleményalkotás drasztikus leszűkítését.

Az egyéni véleményalkotás (*ijtihād*) helyett az utánzás, a *taqlīd* vált meghatározó gondolatává. Ezzel összefüggésben a *madhhab* (ejtsd: madzhab) jelentése is megváltozott: korábban egy adott jogtudós véleményét, egy adott esetre vonatkozó álláspontját jelentette, a kilencedik századtól kezdődően egyre inkább technikai terminussá vált, s az adott iskola doktrínáinak összességét jelentette. Így beszélhetünk hanafita, málikita stb. *madhhab*ról a kilencedik századtól kezdődően, s e terminus mind a mai napig megőrizte e késői jelentéstartalmát. Az *ijtihād*ról a *taqlīd*ra való fokozatos átállás, majd ez utóbbi dominánsá válása már a középkori muszlim jogtudósok számára is feltűnt, melyet az „*ijtihād kapuja bezáródott*” kifejezéssel tettek nyilvánvalóvá. A modern tudomány is sokáig kész ténynek tekintette és elfogadta ezt a megközelítést: SCHACHT szerint, miután a jogtudomány alapvető kérdései rögzítésre kerültek, nem maradt olyan probléma, amely a jog tudományának fejlődését elősegítette volna. Ezért az ^cAbbászida korszak második felétől kezdődően a jog egyre inkább megmerevedett, mert a Koránon és a *sunnán* nyugvó normák egyre kevésbé voltak képesek a változó társadalmi körülményekkel és a kereskedelem új igényeivel lépést tartani. Hasonlóan lesújtó véleményt fogalmazott meg YA'AKOV MERON is, aki szerint a XII. század után gyors hanyatlás következett, amelyet MERON „dekadens poszt–klasszikus” jognak nevez.

A mai tudományos közvélemény mindezek ellenére másként tekint e korra. Az utánzás (*taqlīd*) sem feltétlenül az alkotó fantázia hiányára vezethető vissza, hanem inkább az iskolák belső egységének kialakulására és megőrzésére, ami nem tette lehetővé a korábbi szabadságot. A tendencia tehát nem a remek jogtól a dekadens jogig, hanem a tág jogi pluralizmustól az egyre inkább körülhatárolható doktrínákkal rendelkező iskolákig tart.

3.§ Az iszlám jog forrásai

Aligha szorul bővebb magyarázatra, hogy egy Allāh kinyilatkoztatását alapjául vevő jogrendszerben a Koránt illeti meg a jogforrási hierarchiában az első hely. A Korán nem törvénykönyv, annak ellenére, hogy kétségkívül tartalmaz jogilag releváns verseket is. E versek egy része konkrét történeti szituációra adott válaszként jelenik meg, ezért értelmezésükhöz szükséges az aktuális környezet pontos ismerete is. A próféta nem alakított ki egy teljesen új jogrendszert, pusztán olyan követelményeket fogalmazott meg, amelyek a korabeli társadalom gyakorlatában számára elfogadhatatlanok voltak. Az új vallás etikai tartalmával összeegyeztethetetlen szabályok helyett állapított meg új normákat, ám azok részletes kidolgozását a Korán nem tartalmazza. Bár e szabályok széles tematikus spektrumot fognak át a házasságtól a válásig, a rituális előírásoktól az árvákkal való bánásmódig, mégis a hangsúly a szabályok és a szabályok mögött meghúzódó alapelvek erkölcsiségére helyeződik, s nem azok jogi tartalmára, technikai kidolgozottságára. A Korán alapvetően etikai irányultsága szinte minden szabály esetében megfigyelhető, de különösképpen igaz ez olyan kérdések felmerülésekor, mint a borivás, az árvák helyzetével való visszaélés vagy az uzsora. A próféta ezeket a kérdéseket az ember és az Isten közötti viszony keretei között értelmezte, ezért a lefektetett normák megsértése sem jogi, hanem vallási szankciót eredményezett: Isten jutalmazása vagy büntetése a végső szankció, amit az ember el fog majd szenvedni.

Az egyes kérdések eltérő súllyal jelennek meg a Koránban. Nyilvánvalóan azokon a pontokon, ahol a próféta mélyrehatóbb változásokat kívánt végigvinni, a szabályok száma és részletezettsége kiemelkedett a többi kérdéshez képest. A házasság, a nemi erkölcs kérdései, a

nők jogállása és az öröklési jog problémái azok a területek, ahol részletesebb szabályokkal találkozunk. Ám ezek a térben és időben különböző körülmények között keletkezett szabályok is elszórtan találhatók az egyes szúrákban, legfeljebb ha ezeket összerendezzük, rajzolódik ki egy egységesebbnek tűnő kép.

A Koránban lefektetett szabályok tehát nem voltak elégségesek egy alapjaiban újból építkező jogrendszer normáinak meghatározásához. Az így keletkezett joghézag pótlása – több évszázados vitákat követően – a *sunna* révén valósult meg. A *sunna* Isten megnyilvánulásának egy másik módja, amely formájában különbözik a Korántól. A Korán Isten kinyilatkoztatását szavak formájában tartalmazza, mely recitálás útján válik az emberek számára megismerhetővé. A *sunna* ezzel szemben a próféta cselekedetei és mondásai útján közvetíti az Isten akaratát. A *sunna* tartalmának isteni eredetét a próféta tévedhetetlensége garantálja, ilyen formában a kinyilatkoztatásnak a nem recitálható, hanem a próféta tettei által közvetített részét tartalmazza. A *sunna* útján való kinyilatkoztatás tehát csak formájában különbözik, tartalmában nem: a próféta tévedhetetlenségének doktrínája biztosítja a *sunna* isteni eredetét.

A próféta viselkedésének paradigmikus jellege két alapvetésen nyugszik: a próféta tévedhetetlenségén és azon, hogy a próféta viselkedés olyan isteni normákon alapul, amelyek nem pusztán az ő számára, hanem valamennyi muszlim számára kötelező erejűek. Amennyiben e két alapvetés igaz, akkor a próféta viselkedés paradigmikus jellege nyilvánvaló, s ebből következően az isteni jog forrásaként számításba veendő. Ilyen formában a próféta tettei, illetőleg egyes cselekedetektől való tartózkodása egyaránt hozzájárul az isteni eredetű jog tartalmának megállapításához.

Amennyiben a kinyilatkoztatás e két formája sem ad megfelelő eligazítást, a konszenzuson (*ijmāʿ*) nyugvó norma is jogforrási értékkel rendelkezik. A konszenzus megítélése azonban már önmagában is vitára adott okot: *al-Shāfiʿī* szerint az egész muszlim közösség konszenzusát lehet csak figyelembe venni, mondván, hogy Allāh közössége nem eshet tévedésbe. A jogtudósok többsége azonban elutasította ezt az érvelést, és a konszenzust a jogtudósok egyetértésére korlátozta. A konszenzus alapjául az szolgált, hogy az iszlám jogtudósai (*mujtahid*) analógia és más elfogadott logikai művelet útján meghatározhattak bizonyos szabályokat abban az esetben, ha sem a Korán, sem a *sunna* nem tartalmaz az adott esetre nézve irányadó normát. E szabályok a jogtudósok egyéni igyekezete és jogi munkássága útján keletkeztek, következésképpen közöttük komoly eltérések jelentkeztek (az egyes iskolák doktrínái éppen e különböző tanítások rendszerbe foglalása útján jöttek létre). Valamennyi megoldás érvényesnek, de egyben csak valószínűnek minősült. Abban az esetben viszont, ha a jogtudósok egy adott ügyre vonatkozó szabály tárgyában azonos végeredményre jutottak, közöttük konszenzus jött létre, s ezáltal a korábbi, önmagukban állva csak valószínű álláspontok biztos szabállyá váltak, amelyeken a későbbiek során már nem lehetett változtatni. Ennek következtében az eset és az arra vonatkozó szabály kötelező érvényűvé vált, s a később jelentkező problémákat ennek alapulvételével kellett megoldani. Ilyen értelemben lehet tehát csak a *ijmāʿ*-t jogforrásnak tekinteni.

Az *ijmāʿ*-val kapcsolatosan azonban több elméleti és gyakorlati kérdés is jelentkezett. Az elméleti nehézség a konszenzus elfogadhatóságának és legitimitásának problémája volt, mely a középkori muszlim jogtudósok egyik sokat vitatott témájává vált. A másik kérdéscsoport a konszenzus megállapításának és alkalmazhatóságának gyakorlati problematikája volt. Abban mindenki megegyezett, hogy az *ijmāʿ* lezár egy adott problematikát, így a jövőre nézve is eldönti az adott kérdést, azaz amennyiben egy adott ügyre nézve konszenzus alakult ki, azt a későbbi generációk nem vizsgálhatták felül, nem állapíthatnak meg attól eltérő normát. Az *ijmāʿ* kialakításában valamennyi jogtudósnak részt kell vennie, mert ellenkező esetben a konszenzus csak azokat köti, akik abban részt vettek. Mindaddig, amíg vannak olyan jogtudósok, akik az adott szabállyal nem értenek egyet, a

többinek vitába kell szállnia velük, hiszen az *ijmā^c* csak úgy biztosítható, ha valamennyi ellentétes vélemény megszűnt. Ennek megértéséhez figyelembe kell venni, hogy az iszlámban nincsenek olyan testületek, amik jogalkotói hatalommal lennének felruházva, és egy testületi döntést – akár teljes egyetértéssel, akár többségi szavazás útján fogadták el – ki tudnának kényszeríteni. A konszenzus tehát csak úgy érhető el, ha valamennyien, egymástól függetlenül azonos véleményre jutnak vagy a többségnek sikerül a más véleményen lévők jogi érvelés útján meggyőznie. Vitatott volt azonban, hogy hogyan lehet megállapítani az *ijmā^c* létét. Amennyiben valamennyi jogtudós aktívan részt vesz benne, akkor ez természetesen nem ütközik nehézségbe, ám gyakorlatilag ez alig képzelhető el, főképp, ha figyelembe vesszük az iszlám világ kiterjedését Belső-Ázsiától Andalúziáig. Ezért fontos kérdésként merült fel, hogyan ítélendő meg egyes jogtudósok hallgatása az adott ügyre nézve: a hallgatás beleegyezésnek tekintendő vagy sem? Ebben nem volt egyetértés a jogtudósok között: voltak, akik azzal érveltek, hogy a hallgatás nem tekinthető beleegyezésnek, mivel e mögött sok ok húzódhat meg (politikai nyomás, a tudomásra jutás hiánya stb.), mások éppen fordítva gondolták, s azt állították, hogy hallgatásukat beleegyezésnek kell tekinteni.

A jogforrási hierarchiában utolsó helyet foglal el az analógia (*qiyās*), mely természetesen nem jogforrás, hanem módszer. Analógia alkalmazására abban az esetben kerülhet sor, ha olyan új esetek merülnek fel, amelyekre nézve a biztos tudást biztosító források (Korán, *sunna*, *ijmā^c*) nem tartalmazzak eligazítást. Ilyenkor az új eset megítélése és az arra alkalmazandó jogi norma megállapítása analógia útján történik. E módszer segítségével azonban különböző eredményekre lehet jutni, ahogy az a valóságban sokszor be is következett. A jogtudósok különböző megoldásai ennél fogva csak valószínűséget eredményeznek. Amennyiben azonban az egyes jogtudósok eredményei megegyeznek, az így kapott végeredmény az *ijmā^c* útján biztossá válik. Ezzel együtt, a *qiyās* megítélése nem volt egyértelmű és általánosan elfogadott. Már az iszlám jog történetének kezdetén is voltak ellenzői, a záhírta iskola tagadta a *qiyās* érvényességét, a hanbaliták is csak végső esetben látták elfogadhatónak.

4.§ Az iszlám jog főbb szabályai

4.1. Házassági és öröklési jog

A házasság (*nikāh*) a muszlimok felfogásában több mint egyszerű jogintézmény vagy szerződés, mivel a hívők számára morális kötelesség.

A házasság megkötéséhez vezető hosszú út első állomása a házassági ajánlat megtétele. Tilos olyan nőnek házassági ajánlatot tenni, aki felé korábban más már nyíltan házassági ajánlatot tett, kivéve, ha az első ajánlattevő ehhez hozzájárult. Ha az első ajánlat nyíltan nem került elfogadásra, további ajánlatoknak ekkor sincsen akadálya. Az ajánlatnak és az elfogadásnak kiemelkedő szerepe van a házassági jogban, mert a muszlimok felfogása szerint a házasságkötés rendkívül egyszerű, formáságoctól és hosszú ceremóniától mentes eljárás. Az ajánlat megtétele és annak elfogadása megfelelő tanúk jelenlétében létrehozza a házasságot. A házasságról részletes, a vagyoni jogokat kiemelten szabályozó szerződést írnak, mely nemritkán hosszú előzetes tárgyalások eredményeképpen jön létre. A szerződés hangos, szóbeli ismertetése a házasságkötés alkalmával a házasságkötés konstitutív eleme, melynek hiánya esetén érvényes házasság nem jön létre. A nyilatkozatoknak egyszerre, egy alkalommal kell elhangozniuk, a különböző időben tett nyilatkozatok nem eredményeznek érvényes házasságot. E nyilatkozatoknak azért van kiemelkedő jelentőségük, mert a házasság főszabály szerint konszenzuális jellegű, azaz mindkét fél beleegyezésére szükség van.

A házasság érvényességének feltétele, hogy a feleségek száma ne haladja meg a Koránban lefektetett négyet. Az általánosan elfogadott tilalom szerint, ha valaki már

rendelkezik négy feleséggel, s újabb házasságot kíván kötni, egyik feleségétől el kell válnia. A rabszolgák esetében azonban vitatott volt, hogy a négy feleség szabálya rájuk is vonatkozik-e, ahogy azt *Mālik* állította, avagy sem. Akik tagadták *Mālik* álláspontját, rabszolgák esetében a feleségek számát kettőben határozták meg azon analógiából kiindulva, hogy a szabályokban a rabszolgákra általában a szabadokra meghatározott mennyiség fele vonatkozik (mint pl. büntetések esetén), s ez a feleségek számának meghatározás esetén is alkalmazandó.

A házassági akadályok megfogalmazása során a vérfertőzési tabut széles körben alkalmazták, s így egy igen tág személyi kör jött létre, akik a tiltott (*mahram*) kategóriába tartoznak. A vérrokoni kapcsolathoz hasonló tilalmat keletkeztet a nevelőszülői állapot is, azaz a nevelőanya a vér szerinti anyával azonos elbírálás alá esik az általa megvalósított szoptatás következtében. Szintén tilalmas két nővért egyidejűleg feleségül venni, melyet a jogtudósok egy prófétai hagyomány alapján kiterjesztettek a feleség atyai és anyai nagynénjére is. A személyi állapot is létrehozhat házassági tilalmat bizonyos esetekben. Abban egyetértés mutatkozott, hogy rabszolga feleségül vehet rabszolganőt, s egy szabad nő is feleségül mehet rabszolgához, ha maga és gyámja is hozzájárul ehhez, viszont egy szabad nő nem köthet házasságot saját rabszolgájával, mert ebben az esetben tulajdonjogot gyakorolna férje felett. Vitatott volt azonban, hogy szabad férfi feleségül veheti-e rabszolganőjét.

Az iszlám jog szempontjából természetesen nagyon fontos szempont a felek közötti vallási különbség, ám a nemekre nem vonatkoznak egyformán a szabályok. Egy muszlim férfi ugyanis feleségül vehet egy *kitābiyyát* (az elfogadott kinyilatkoztatott vallásokhoz [keresztény, zsidó] tartozó szabad nőt), de egy muszlim nő nem mehet feleségül egy nem muszlim férfihoz. A vallási különbség további problémákhoz vezethet, ha bármelyik házasság a házasság fennállása alatt tér át az iszlámra, mert a korábbi házasságkötés során értelemszerűen nem az iszlám jog szabályait követték. Amennyiben a férfi tért át először, s felesége *kitābiyya*, a házasság érvényes, de ha nem, s a nő nem tért át az iszlámra, a házasságot szét kell választani egymástól. Ha a nő tért át először, a házasság csak akkor marad érvényes, ha a férfi az *idda* (a nőkre vonatkozó várakozási idő) alatt áttér az iszlámra.

Az érvényességi feltételek között a legvitatottabb a felek egyenlősége (*kafā'a*) volt, mely nem csupán részletszabályaiban, hanem létében is megosztotta az iskolákat. Az egyenlőség kizárólag a férfi oldaláról számít, azaz neki kell felesége rangját elérnie, fordítva nem. Ha egy férfi egy nála alacsonyabb rangú nőt vesz feleségül, akkor a *kafā'a*-elvet nem kell alkalmazni, mert a nő a házassága útján a férfi által képviselt szintre emelkedik fel. Ellenkező esetben, amikor a nő megy férjhez egy nála alacsonyabb státusú férfihoz, felmerül a *kafā'a*-elv alkalmazása. Ebből a szempontból a legfontosabb a leszármazás, mely az iszlám előtti Arábiában is fontos szempontnak minősült.

A nők oldaláról az egyenlő bánásmód elvét és jogát fogalmazták meg, amely egy poligám családban igencsak fontos kérdés. E mindenki által elfogadott alapelv szerint a férj köteles feleségeivel egyenlően és igazságosan bánni, s idejét is ennek megfelelően beosztani. A sáfi'ita iskola, ezen belül *al-Shīrāzī* tagadta, hogy a nőnek a szexuális érintkezésen kívül bármilyen feladata lenne férje irányába, megítélése szerint főzni, mosni és egyéb házimunkát végezni nem köteles. A hanafita iskola ezzel szemben a házimunkát a nők vallási kötelességének tartja, melynek elmulasztása esetén bünt követnek el, de bírósági úton nem lehet őket e feladatok elvégzésére kötelezni.

A házassági szerződés egyik legfontosabb eleme, s egyben érvényességi feltétele a *mahr* megállapítása és megfizetése volt, amely egyben a felek jogait és kötelezettségeit is lényegesen befolyásolta. Egyetértés uralkodott abban, hogy a *mahr* felső összeghatára nincsen meghatározva, ugyanakkor a legkisebb összeget iskolákként különböző módon határozták

meg. A *mahr* tárgya sem volt pontosan meghatározva, mivel nem csupán pénz, hanem bármilyen más vagyontárgy vagy vagyoni jog is lehetett a feleségnek adott ajándékok között.

A *mahr* mellett a nő másik fontos vagyoni joga az eltartáshoz való jog. Abban egyetértés uralkodott a jogtudósok között, hogy az eltartási kötelesség a házasság fennállása alatt, valamint válás esetén arra az időre terheli a férjet, ameddig felesége az ^c*idda* idejét tölti. Az eltartás körébe az étkezés, a ruházat és az otthon biztosítása tartozik.

A férfiak egyik előjoga a szexuális jog. További joga, hogy a nő mozgásszabadságát az otthonán kívül korlátozhatja. A férjes asszony férje engedélye nélkül nem hagyhatja el otthonát, s nem is engedhet be senkit oda. A várost, amelyben lakik, csak férje vagy más férfi *mahram* rokona kíséretében hagyhatja el. Szintén a férfi előjoga, hogy felesége engedetlenségét megállapítsa, melynek egyik jogkövetkezménye az eltartáshoz való jog elvesztése. Ha a férj az engedetlenség jeleire lesz figyelmes, akkor először szóban figyelmezteti feleségét. Amennyiben a figyelmeztetés nem bizonyul elégségesnek, férje végső esetben meg is ütheti, ez azonban nem okozhat komolyabb sérülést, azaz nem törhet csontot, nem ejtethet sebet, nem okozhat vérzést. Ha a kölcsönös ellentét ezt követően is fennmarad, a felek az ügy rendezésére közvetítőt választhatnak, illetve végső esetben elválhatnak.

A válás kimondására elsősorban a férj jogosult, de kivételes esetben lehetőség van arra is, hogy a válást a feleség mondja ki, illetőleg a felek konszenzussal állapítsák meg a házasság megszűnését. A *talāq* mint a férj egyoldalú jognyilatkozata valójában annak a férji hatalomnak a kifejeződése, amellyel a férfiak a házasság fennállása alatt rendelkeznek. A *talāq* kimondására a férj a házasság fennállása alatt bármikor jogosult, feltételhez nincsen kötve, indokolnia nem kell. Az asszony beleegyezésére nincsen szükség, a válás kimondásakor még jelen sem kell lennie feltétlenül.

A férj szabad elhatározásából delegálhatja ezt a jogát feleségének, melyet általában a házassági szerződésben garantálják a felek. E delegált jog gyakorlása nem abszolút és feltétlen, hanem a házassági szerződésben vállaltak be nem tartása, illetőleg más feltételek bekövetkezése esetén válik gyakorolhatóvá. A legtöbb esetben a férj által kötött újabb, az első feleség által jóvá nem hagyott házasság megkötése esetére hatalmazzák fel az asszonyt a válás kimondására, mely talán a leghatékonyabb jogi eszköz a nő kezében érdekei érvényesítésére. Ha a házassági szerződés nem jogosította fel a nőt a válásra, akkor is megválthatta magát a házassági kötelékből, és megfelelő anyagi ellenszolgáltatás fejében visszaszerezhetette szabadságát. A válási forma megnevezése (*khul^c*, kiváltás) is ezt fejezi ki: a *khul^c* abban az esetben alkalmazandó, ha a nő mindent visszafizet a férfinak, amit ő addig rá költött.

Az öröklési jog az iszlám jog talán legnehezebben áttekinthető területe, amelyben igen nehezen igazodnak ki maguk a muszlim jogtudósok is. A pozitív joggal foglalkozó diszciplínán belül is olyan önálló területté nőtte ki magát, melyet a „felosztás tudományának” (*‘ilm al-farā'id*) neveztek el. Az áttekinthetőségnek leginkább az áll útjában, hogy igen kevés általános szabállyal és alapelvvel, e helyett kazuisztikus módszerrel megfogalmazott normákkal találkozunk. Az öröklési jogban az iskolák közti megosztottság messze nagyobb, mint a jog bármely más területén. Az öröklési jogban a sí^cita jogfelfogás egészen más elméleti alapvetésből indul ki, ezért részletszabályai is gyökeresen különböznek a szunnita iskolák doktrínáitól.

Az iszlám jog az öröklési jogban hozta a legnagyobb változást a korabeli viszonyokhoz képest. A koráni szabályok alapvetően változtatták meg a hagyományos struktúrát, mivel lehetővé tették, hogy: a házastársak egymás után örökölhessenek és a cognat rokonok és a nők is rendelkezzenek öröklési képességgel, de a női rokonokat általában a férfi rokonok örökrészenek a fele illeti meg.

4.2. Vagyonjogi szabályok

Mivel az iszlám jog nem ismeri a dologi, kötelmi jog fogalmát, az ebbe a témakörbe tartozó joganyagot elsősorban az egyes szerződések útján fogalmazták meg, meglehetősen kazuisztikával. Alaptípusnak az adásvételt tekintették, mivel az keletkezeti a legtöbb jogot, egyben a legszimmetrikusabbnak is azt tekintették.

Az adásvétel (*bay'c*) a szóbeli ajánlat megtételével és annak szintén szóbeli elfogadásával jön létre. Az adásvétel tárgyára vonatkozó szabályok közül különös jelentősége folytán kiemelkedik az uzsora (*ribā*) tilalma. Az uzsora tilalmát a Korán két verse is tartalmazza (2. 275, 278), de a *ribā* általános tilalmának megfogalmazása a jogtudomány eredménye. A *ribā* az iszlám jogban azt jelenti, hogy az ügylet megkötésének pillanatában a dolog ellenértéke pontosan nem ismert, illetve a dolgok cseréje nem azonnali, hanem egyik vagy mindkét dolog átadása egy későbbi időpontra halasztódik. A *ribā*nak tehát két fajtája van: az egyoldalú többlet kikötése, és a halasztásban testet öltő *ribā*, amikor a felek kölcsönös teljesítése nem egyszerre, egy időben történik.

A muszlim jogtudósok sokat foglalkoztak az adásvétel mellett a bérlet, a kölcsön, a letét, a társas vállalkozások különböző formáival is, de az iszlám vagyoni jog legjellemzőbb intézménye mégis a *waqf* maradt. A *waqf* nem tekinthető alapítványnak, mivel az iszlám jog elutasítja a jogi személy gondolatát, tartalmában inkább az angolszász *trust*hoz áll közelebb. Az iszlám jog a *waqf* két típusát különbözteti meg, a *waqf khayrī* és a *waqf ahlī*. A *waqf khayrī* olyan jótékony, közösségi célra létrejött *waqf*ot jelent, mely a társadalom tagjainak javát szolgálja, mint iskolák, kórházak fenntartására, vízvezeték, utak, hidak létesítésére alapított intézmények. A *waqf ahlī* elsődleges célja a család tagjainak, az alapító gyermekeinek és más leszármazóinak anyagi biztonságáról való gondoskodás. Közös azonban mindkét formában, hogy a célnak valamilyen vallási ideával azonosnak vagy azt előmozdítónak kell lennie, mivel a *waqf* alapítása kegyes cselekedetnek minősül. A *waqf* „feltartóztatást”, „visszatartást” jelent, a jogi nyelvben e jelentés a *waqf* azon tulajdonságára utal, amely szerint a tulajdon elidegeníthetetlen, miközben a tulajdon által biztosított gyümölcsök meghatározott célra felhasználhatók. Alapító lehet mindenki, aki „cselekvőképességgel” rendelkezik, azaz épelméjű, felnőttkorú, szabad státusú személy. Nők éppúgy lehetnek az alapítók között, mint nem muszlimok, ebben az esetben azonban a *waqf* céljának az iszlám tanításával összeegyeztethetőnek kell lennie (példának okáért nem muszlimok is alapíthatnak mecset fenntartása céljából *waqf*ot, de templom építésének előmozdítására nem). Az alapítót rendelkezése során teljes szabadság illeti meg, meghatározhatja a *waqf* céljára rendelt vagyont, a *waqf* célját, a kedvezményezettek körét, valamint egyéb feltételeket is szabhat. Rendelkezésének egyetlen korlátját az iszlám jog tételes előírásaiban foglalt tilalmak jelentik (nem lehet az iszlám jog által tiltott cél elősegítésére *waqf*ot létrehozni). A *waqf* céljára átadott vagyonnak folyamatosan fennmaradónak és hasznot hozónak kell lennie, nem hozható létre tehát egyszeri használat útján megsemmisülő dolgok (étel stb.) révén. A fenti két feltételnek leginkább az ingatlan felel meg, ezért *waqf*ot jellemzően ingatlantulajdonnal hoztak létre. A kedvezményezett személye nem élvezett egységes megítélést, különösen, ha a kedvezményezett és az alapító személye megegyezett. A *waqf* ügyeinek intézésére általában az alapító külön személyt jelölt meg (*mutawwalī*), akit még az alapító sem távolíthatott el, kivéve a szándékos károkozást és más, nyilvánvalóan a *waqf* érdekei ellen irányuló cselekményeket, ám e kérdésekben sem az alapító, hanem a bíróság jogosult dönteni.

A *waqf* megszűnik, ha az alapítója hitehagyottá válik vagy a cél, amelyre rendelték, megszűnik. Ilyen esetekben a többségi vélemény szerint a vagyon visszaszáll az örökösökre vagy a szegények javára használandó fel, de semmiképp nem konfiskálható a világi hatalom részéről. Ez utóbbi tilalmat azért hangsúlyozzák, mert a történelmi tapasztalat az ellenkezőjét igazolja. Valójában az uralkodók által elrendelt „államosítások” nem csupán a politikai hatalom birtokosának diszkrécióját, hanem a *waqf*ok által okozott súlyos és káros gazdasági

következményeket is visszatükrözik. Mivel óriási földterületek kerültek ki a gazdasági életből a *waqf*ok ingatlanjainak elidegeníthetlensége miatt, sok esetben az uralkodónak nem is igen maradt más választása, mint a *waqf* földek államosítása. Valódi tulajdonos hiányában e földek sok esetben megműveletlenül maradtak, sőt, arra is akadt példa, hogy a *waqf* a vetéshez szükséges magokról sem volt képes – anyagi erőforrások híján – gondoskodni. A *waqf*ok kezén felhalmozódott földterületek nagysága esetenként olyan hatalmas volt, hogy az egész gazdaságot megbéníthatta: a Török Birodalom megművelhető földterületének $\frac{3}{4}$ -e *waqf*ok kezelésében állott! De nem a Török Birodalom volt az egyetlen, amely a *waqf*ok okozta gazdasági nehézségekkel szembetalálta magát. Egyiptomban hasonló volt a helyzet, ezért a nagy reformer, *Muhammad ʿAlī* (1769–1848) a XIX. század elején államosította a *waqf*okat a kedvezményezettek kártalanítása mellett. Algériában a franciák az 1830-as években kezdtek hozzá az óvatos reformokhoz, melyeket azon 1873. évi törvénnyel zártak le, amely a földeket a francia jog hatálya alá vonta, s minden, azzal ellentétes szabályt vagy feltételt érvénytelennek nyilvánított. A *waqf* megszüntetésére azonban a franciák sem gondoltak – elsősorban a vallási érzékenység tiszteletben tartása miatt –, ezért intézményként korlátozott körben, az öröklési szabályok kiegészítése céljából továbbra is engedélyezték.

4.3. Büntetések

Mivel az iszlám jog nem ismeri a jogág fogalmát, büntetőjogról mint elkülönült jogágról nem beszélhetünk, ezért sokkal helyénvalóbb egyes bűncselekményekről és azok büntetéséről szót ejtenünk. Az így meghatározott „büntetőjog” nem játszik komoly szerepet a klasszikus iszlám jogban, mivel pusztán néhány tényállásra, és az azokhoz rendelt szankciókra korlátozódik. Ennek oka, hogy *sharīʿa* által felölelt cselekmények a bűncselekmények egy töredékét foglalják magukban: pusztán az isteni jog által bűncselekménynek minősített tettek tartoznak ebbe a körbe. Minden más, az isteni jogba nem tartozó bűncselekmény a *taʿzīr*, a jog által nem szabályozott, az eljáró hatóság diszkrecionális jogkörébe tartozó eljárás keretei között ítélandó meg.

A klasszikus iszlám büntetőjog három réteget foglal magában: az iszlám előtti korban kialakult, elsősorban a vérbosszún, a *talio*-elven és a kompenzáción nyugvó büntetési szokásokat (*jināyāt*), a Koránban lefektetett bűncselekményeket és azok büntetéseit (*hadd*, többes szám *hudūd*), valamint az eljáró hatóság által kiszabható büntetéseket (*taʿzīr*). E három réteg egyben három különböző büntetőjogi felfogást is tükröz, melyek összhangba hozása nem könnyű feladat, annál is inkább, mivel az egyes rétegek időben is eltérő módon keletkeztek. A szokásjogi rendszer nyilvánvalóan megelőzte a Koránban található előírásokat, melyeket pedig csak egy későbbi időpontban egészítette ki a *taʿzīr*, miután létrejött egy új, iszlám kormányzati rendszer, amely hatóságain keresztül érvényesíteni tudta büntetőjogi hatalmát. Ezt követően e három különböző felfogást tükröző büntetőjogi rendszer viszonylagos elkülönültségét megőrizve élt tovább, mivel a muszlim jogászok sem tettek kísérletet arra, hogy e szabályokat egységesítsék.

A *hudūd* kategóriába tartozó bűncselekmények közös jellemzője, hogy elkövetésük a vallási szabályok megsértését jelenti. Ez alatt nem a rituális szabályok elhanyagolása vagy áthágása értendő, hanem a Koránban külön meghatározott cselekmények elkövetése, melyek a következők: paráznaság, paráznaságra vonatkozó hamis vád, borivás, lopás, útonállás, hitehagyás. Az egyes bűncselekményekre meghatározott szankció különböző volt, melynek során az elkövető személyi státusát és családi állapotát is figyelembe vették. Paráználkodás esetén a szabad, nem szüzek büntetése megkövezés, a szüzeké száz korbácsütés. Mivel a rabszolgák büntetése a szabad emberek büntetési tételének a fele, a rabszolgák ötven korbácsütéssel büntetendők akár szüzek, akár nem, bár voltak olyan vélemények is, amelyek

szerint a szűz rabszolgák esetében *hadd* egyáltalán nem szabható ki. A büntetés végrehajtása a muszlim közösség vezetőjének, az *imām*nak a joga (hiszen Isten ellen elkövetett bűncselekményről van szó), ezért a sértett fél vagy annak rokonsága nem jogosult erre. Várandós asszonyon a büntetés nem hajtható végre a gyermek megszületéséig, illetve mindaddig, amíg a gyermek számára megfelelő dajkáról nem gondoskodtak vagy ilyen személy hiányában addig az ideig, amíg a gyermeket el lehet választani anyjától. A megkövezésre a településen kívüli, nem lakott helyen kell sort keríteni. A megkövezést tilos a mecsetben végrehajtani. Korbácsolás esetén – mivel ennek nem célja az elkövető megölése – az elkövető fizikai állapotát és a külső körülményeket egyaránt figyelembe veszik. Ha tehát az elítélt olyan betegségben szenved, amely a büntetés kiszabását nem teszi lehetővé, azt az elítélt felépüléséig el kell halasztani. Úgyszintén tilos az ítéletet különös forráságban vagy hidegben végrehajtani. A korbácnak nem szabad sem újnak, sem elhasználtként lennie, mivel e körülmény jelentősen befolyásolja a büntetés kiszabásának elviselhetőségét.

A borivás tilalmának megszegése esetén a büntetés alapjául két ok szolgálhat: alkohol tartalmú ital fogyasztása és a részegség. Abban mindenki egyetértett, hogy a tiltás magának az italnak a fogyasztására irányul, ezért az elfogyasztott ital mennyisége nem játszik szerepet a cselekmény elkövetésekor: a legkisebb mennyiség elfogyasztásával is a bűncselekmény megvalósult. A szankció azonban vitatott volt, mert a próféta nem rögzítette a korbácsütések számát: egyes iskolák szerint negyven, mások szerint viszont nyolcvan korbácsütés a büntetés mértéke.

Lopás esetén a büntetés kiszabása kizárólag az *imām* joga, hiszen vallási szabályok megsértéséről van szó. A bűncselekmény szankciója a jobb kéz levágása a könyök alatt, függetlenül az elkövető nemétől, személyi állapotától és vallásától. A visszaeső tolvaj esetében alkalmazandó szankció azonban heves vitákat váltott ki, mivel a Korán (5.38.) kizárólag a kezet említi. A harmadik visszaesést követően tehát a fenti vers alapján már nem lehetne szankciót kiszabni, mint ahogy *Abū Hanīfa* ezt ténylegesen tanította is. *Al-Shāfi'ī* szerint viszont a második elkövetéskor a tolvaj bal lábát kell levágni, majd ezt követően a bal kezét, illetve a jobb lábát, s csak az ötödik alkalommal elkövetett lopás marad *hadd* büntetés nélkül.

Az útonállás a rablás és az emberölés elemeiből tevődik össze, mégis különálló, *sui generis* kategória, mely mind rendszertani helyét, mind pedig az ebből következő szabályokat tekintve eltér a fenti két bűncselekménytől. Mivel a *hudūd* része, a sértett és az áldozat közti megegyezésre nincsen lehetőség. A jogtudósok egyetértettek abban, hogy az elkövetők a vallási szabályok megsértése miatt felelnek, ugyanakkor vita volt köztük e szankciók alkalmazásában. *Mālik* szerint, amennyiben az útonálló lelken emberélet is szárad, a halálbüntetés elkerülhetetlen, a végtagok levágása és a száműzetés nem alkalmazható, az *imām* legfeljebb a megöletés egyéb formái és a keresztre feszítés között választhat. Ha emberi életet nem oltott ki, az *imām* választhat a megöletés, keresztre feszítés és a végtagok levágása között. Amennyiben az elkövető pusztán az utat torlaszolta el, az *imām* mind a négy alternatíva közül választhat. A döntés az *imām* diszkrecionális joga, mely az ő *ijtihād*-ján nyugszik. A sáfíiták és a hanafiták szerint a „büntetőjog” többi eleme határozza meg a szankciót, azaz ha az elkövető nem ölt meg senkit, akkor a halálbüntetés egyetlen formája sem alkalmazható vele szemben, ha pedig nem vett el idegen tulajdont, akkor a végtagok levágásával sem lehet büntetni, azaz a száműzetés büntetését kell kiszabni vele szemben.

A hitehagyás büntetése halál. A hitehagyott számára az iszlámra való visszatérést fel kell ajánlani. Ha nem fogadja el, három nap gondolkodási időt kell számára biztosítani. Ha ezen idő eltelté után sem tér vissza az iszlámra, ki kell végezni. Ha a hitehagyott nő, a hanafiták szerint nem szabad kivégezni, hanem börtönbüntetésre kell ítélni, melynek időtartama az iszlámra való áttérés időpontjáig tart. Hasonló szabályok vonatkoznak a rabszolgákra is.

A *jināyāt* kategóriájába tartozó bűncselekmények és azok szankciói az iszlám előtti szokások továbbélését bizonyítják, de a próféta tanításának hatására több, nagy horderejű változás is bekövetkezett az iszlám jogban. Az első lényeges változás az individuális felelősség bevezetése volt, melynek eredményeképpen a vérbosszú kizárólag az elkövető személyére korlátozódhat, szemben a korábbi gyakorlattal, amikor a közösség (klán) bármely tagja a vérbosszú áldozata lehetett, ha az elkövetővel azonos csoportba tartozott. További újítás, hogy az elkövető is csak akkor büntethető ilyen módon, ha szándékosan követte el a bűncselekményt, s felelőssége kétséget kizáróan megállapítható. A jogi szemponton túlmenően, az iszlám erkölcsi felfogása tovább szűkíti a vérbosszú gyakorlatát azzal, hogy a vérbosszútól való eltekintést, és a felek közti kiegyezést részesíti előnyben. A *jināyāt* kategóriába az élet és a testi épség elleni bűncselekmények tartoznak, vagyis az emberölés és a testi sértések különböző formái. Az iszlám büntetőjog e szelete a többi területhez képest kidolgozottabb: különböző, az általunk megszokott terminológiával igencsak nehezen visszaadható felelősségi formákat, valamint e bűncselekmények különböző tipológiáját nyújtva.

A szándékos emberölés elkövetője abban az esetben büntethető, ha felnőttkorú, épelméjű és szabad akaratából követte el tettét. Az áldozat személye a bosszú megállapítása miatt játszik fontos szerepet, mert a *qisās* (bosszú) abban az esetben válik kötelezővé, ha a tettes és áldozata társadalmi helyzete azonos. A társadalmi helyzet megállapítása három kritériumon nyugszik: (1) muszlim vagy más vallású; (2) szabad vagy rabszolga; (3) férfi vagy nő. A *qisās* gyakorlásának joga a *walī al-dam* személyét illeti meg, ezek körének pontos megállapítása azonban vitatott volt. A *walī al-dam* általában az örökös, ezek személyét azonban (figyelemmel az öröklési szabályokra is) az iskolák másképp határozták meg. A *walī al-dam* joga, hogy válasszon a *qisās* gyakorlása és a megbocsátás között akár vérdíj megfizetése ellenében, akár anélkül. A jogosult helyett, amennyiben a végrehajtás megvalósítására bármilyen okból nem képes (nem rendelkezik elegendő fizikai erővel), az uralkodó parancsára más, általa kijelölt személy végzi el e feladatot.

Amennyiben az örökösök lemondtak a bosszú gyakorlásáról, vérdíjat (*diya*) követelhetnek. A vérdíj megfizetése kötelező továbbá (1) szándékos emberölés esetén, ha annak elkövetője nem büntethető bosszúval (kiskorú, elmebeteg); (2) szándékos emberölés esetén, ha az elkövető státusánál fogva nem büntethető bosszú útján (szabad ember öl meg rabszolgát, legalábbis azon iskolák esetében, akik e distinkciót elismerik); (3) nem szándékos emberölés esetében. Utóbbi esetben igen fontos kiemelni, hogy a vérdíj megfizetése nem vagylagos lehetőség, hanem az egyetlen követelhető szankció. Szemben tehát a szándékos emberöléssel, az örökösöket nem illeti meg a vérbosszú végrehajtásának joga, hanem kizárólag a vérdíj megfizetését követelhetik. A *diya* tartalma muszlim férfiak esetében száz tevé azok vonatkozásában, akik pásztorkodással foglalkoznak, a nem pásztorkodással foglalkozók esetében aranyban és ezüstben kell megállapítani a vérdíj összegét. Abban mindenki egyetértett, hogy a vérdíj csak tevében vagy pénzben teljesíthető, más vagyontárgyban nem. Szándékos emberölés esetén további szigorító feltételként szabták, hogy a fent meghatározott vérdíjat azonnal kell megfizetni, s erre kizárólag az elkövető köteles, rokonai (*‘āqila*) azonban nem. A vérdíj összegét a sértett státusa is befolyásolta: amennyiben a sértett nő volt, a muszlim férfiak esetében megállapított vérdíj felét kellett megfizetni.

A *ta‘zīr* olyan, az eljáró hatóság diszkrecionális jogkörében kiszabott büntetéseket, illetve az ezekre okot adó cselekményeket jelenti, amelyek sem a *hudūd*, sem a *jināyāt* kategóriában nem szerepelnek. A cselekmények igen széles köre tartozik tehát a *ta‘zīr* kategóriájába, a muszlim jogtudósok ugyanakkor kísérletet sem tesznek arra, hogy ezeket felsorolják, osztályozzák és a rájuk vonatkozó jogi normákat kidolgozzák. A *ta‘zīr* lényege az állami, elsősorban államigazgatási és pénzügyi szabályok betartatása, valamint a „társadalom nevelése” olyan cselekmények megbüntetése révén, amelyek bár nem szerepelnek sem a

hudūd, sem a *jināyāt* kategóriában, mégis igen elítélő véleménnyel van róluk mind az állam, mind pedig a muszlim társadalom, valamint annak vezetői. Ilyen lehet például a hamis tanúzás, amely a fentebb tárgyalt két kategória egyikében sem szerepel, mégis a hamis tanúk büntetéséről valamilyen módon gondoskodni kellett. A vallási jog kivonulásával az állam gyakorlatilag szabad kezet kapott ezen a területen, melynek következtében senki és semmi nem korlátozta ezt a büntetőjogi hatalmat. Nyilvánvaló tehát, hogy a *ta'zīr* körébe eső cselekményeket lehetetlen számba venni vagy áttekinteni. A kérdéssel foglalkozó muszlim szerzők is elsősorban a *ta'zīr* különállását, valamint a kiszabható szankciók meghatározását emelték ki, miközben a cselekményekről alig ejtettek szót. A *ta'zīr* büntetéseit és eljárását alkalmazták akkor is, ha a cselekmény nem felelt meg ugyan mindenben a *hudūd* egyes tényállásainak, azoktól mégis igen kevésbé különbözött. A paráználkodás esetét alapul véve, ha az nem is valósult meg teljesen, a kísérlet fogalmának hiányában ugyan nem szabtak ki büntetést a *hadd* körében az elkövetőkre, a *ta'zīr* égisze alatt mégis megbüntették őket, a cselekmény megvalósulási stádiumának alapján határozva meg a büntetés mértékét. Szemben a *jināyāt* kategóriába eső cselekményekkel, a sértett megbocsátása nem jelenti magától értetődően a büntetés elmaradását, mivel a *ta'zīr* körébe a „hivatalból üldözendő” cselekmények tartoznak. A visszaesőkre külön szabályokat is alkalmaztak annak ellenére, hogy maga a fogalom jogtechnikai terminusként nem volt ismert. A visszaesővel szemben súlyosabb büntetések kiszabása mellett további megszegényítéseket is alkalmaztak, így többek között közhírré tették az általa elkövetett cselekményeket, fejét kopaszra nyírták (szakállát azonban nem volt szabad levágni), arcát bekenték stb. Végső soron a *ta'zīr* körében az elítéltet élve keresztre is lehetett feszíteni, melynek ideje nem tarthatott tovább három napnál. Ezen idő alatt ételtől és italtól nem volt szabad megfosztani. Amennyiben az elítélt a vele szemben alkalmazott büntetés kiszabása során életét veszti, vérdíját meg kell fizetni, vita volt azonban arról, hogy erre ki köteles: egyesek szerint a kifizetés a kincstárat terheli, mások szerint az uralkodót és rokonságát.

4.4. Eljárási szabályok

Az iszlám jog által szabályozott eljárás rendkívül formális, melynek két következménye volt: egyfelől bizonyos garanciális elemek megjelenése, másfelől az eljárás alkalmatlansága, életidegensége, mely nemritkán ahhoz vezetett, hogy egy adott ügyben nem lehetett a megfelelő eljárást lefolytatni. Egy másik általános jellemzője az iszlám eljárásjognak, hogy nem különítették el szigorúan egymástól a polgári és a büntetőügyeket, illetve az azokra vonatkozó eljárási szabályokat. Ennek elsődleges oka, hogy a büntető ügyek is általában akkuzatórius eljárás keretében zajlottak, azaz a felperes beadványa és követelése alapján indult a büntetőügyek döntő része. A vádelvi eljárás, a büntetőügyek hivatalból történő tárgyalása a legritkább esetekben fordult elő, amikor a bíró maga szerzett tudomást egy jogellenes cselekményről.

Az eljárás kezdetén a bíró megvizsgálta a követelést, s ha azt jogalap nélkülinek találta, tárgyalás kitűzése nélkül elutasította. Amennyiben a tárgyalást kitűzte, az alperes megjelenéséről a bírónak kellett gondoskodnia, legalábbis a hanafita iskola szerint, melynek tagjai támogatták leginkább a hivatalból történő idézést. A tárgyalásra a bíró által előre kijelölt napok valamelyikén kerülhetett sor. A köszöntést követően a tárgyalás a felek leültetésével folytatódott. A férfiaknak térdelniük kellett, a nőknek azonban törökülésben kellett helyet foglalniuk. Bár elméletileg nem volt kizárt, hogy a tárgyalás során férfiak és nők egyszerre vegyenek részt, mégis inkább azt tanácsolták a bírónak, hogy jelöljenek ki külön napot a férfiak, és külön napot a nők meghallgatására. A tárgyalás a felek nyilatkozatával kezdődött, de az a felekre volt bízva, hogy ki adja elő először a kérelmét. Ha a felek nem tudtak a felszólalás sorrendjében egyességre jutni, akkor sorsolás útján döntötték el a

sorrendet, vagy a bíró elküldte őket, amíg meg nem állapodnak ebben a kérdésben. A követelés előadását követte a bizonyítási szak. Bizonyítási eszközként a szóbeli tanúvallomást részesítették előnyben, de esetenként az írott dokumentumot is elfogadták. A bizonyítási teher a felperesen nyugodott, ám a teher eloszlása a per során változhatott.

Az eljárás alapvetően akkuzatórius jellege, valamint a szóbeli nyilatkozatok igazságtartalmának kétséges természete miatt a jogi iskolák egységesen utasították el a tortúra minden formáját. A kikényszerített vallomás semmis, s elméletileg a tortúrát elrendelő, majd a kikényszerített vallomás alapján az alperest (vádlottat) elítélő bíróval szemben a hanafiták szerint a *talio* szabályai szerint kell eljárni, mások szerint pedig halálra kell ítélni. Ennek oka, hogy a bíró ezáltal az eljárás alapelveit sérti meg, visszaél hatalmával, s nem csupán az adott ítélet, hanem az egész igazságszolgáltatás hitelességét vonja kétségbe. Ebben a felfogásban a bírónak nem feladata, hogy az igazságot kiderítse, majd annak alapján ítélkezzen, hanem az, hogy az eljárás rendjére felügyelve az ott elhangzottak alapján döntsön. A bíró tehát az eljárás mestere, aki irányítja e formális folyamatot, örködik a felek egyenlő pozíciójának megtartása felett, gondoskodik a tanúk meghallgatásáról, és semleges helyzeténél fogva kiemeli a releváns elemeket, melyeken döntése nyugszik. A bírónak nincsen semmilyen, az inkvizitórius rendszerekből ismert joga, hanem ki van szolgáltatva a felek nyilatkozatainak. A tények igazolása kizárólag a feleket terheli, s ha valamely állításukat nem tudják igazolni, annak következményeit nekik kell viselniük. Mivel a tények megállapítása nem a bíróság feladata, a ténybeli tévedés nem érinti az ítélet érvényességét. Az ítéletnek az előadott tények szerint kell helyesnek lennie, függetlenül attól, hogy e tények visszatükrözik-e a materiális igazságot, vagy sem. Ha valamely ténybeli tévedés utólag derül ki, az nem befolyásolja az ítélet *res iudicata* természetét, s egyben fel is menti a bírót a ténymegállapítás során elkövetett esetleges hibákért, mivel azok ódiuma kizárólag a feleket terheli.

A bíró munkáját az eljárás során különböző bírósági segédek segítették. Az ajtónálló kísérte be a feleket, szükség esetén távol tartotta őket a bírótól, s intézkedett szünet elrendelése esetén. Tájékoztatta a bírót az érkező tanúk kilétéről és rangjáról, hogy a bíró megfelelően tudja őket köszönteni. A bíró legfontosabb segéde azonban minden bizonnyal a titkár volt, akitől elvárták, hogy jól ismerje a dokumentum készítésének fortélyait és a hivatalos nyelvet, szép írása legyen, tudjon jegyzőkönyvet és ítéletet fogalmazni. A bíró ítéletét feljegyezték, majd ezt követően a bírósági archívumban (*dīwān*) helyezték el. A felek kérésére az ítéletről másolatot készítettek, ha arra további hivatali eljárás miatt volt szükség.

Egy, már meghozott ítélet utólagos revíziója az iszlám jogban különleges szabályok szerint zajlott. A fellebbviteli bíróság hiánya ugyanis nem jelenti egy ítélet megváltoztatásának lehetetlenségét. A muszlim jogtudósok egyetértésre jutottak abban, hogy az az ítélet, amely nyilvánvalóan ellentétben áll a Korán, a *sunna* és az *ijmā*^c szabályaival, revízióra szorul. A bírói döntés revíziójának további oka lehet: (1) az eljárás során komoly hiányosságok és jogtalanságok fordultak elő, mint például, hogy olyan tényen nyugszik a döntés, amelyet nem igazoltak, vagy a tanúként meghallgatott személy nem felel meg a tanúkkal szemben támasztott követelményeknek; (2) az ítélet meghozatalát követően új tények merültek fel; (3) a bíróság túllépett hatáskörén, s olyan ügyben is döntést hozott, amelyre nem volt joga; (4) ha az ítélet a perben nem szereplő harmadik személy jogát sérti; (5) az ítélet nem volt megfelelően indokolva, azaz a jogi érvelés és a bizonyítékok felsorolása hiányzik; (6) az ítélet nyilvánvalóan igazságtalan, azaz a bíró az egyik fél irányában elfogult volt, vagy az ítélet megvesztegetés eredményeként jött létre. Mivel ez utóbbi kategóriába tartozó cselekmények kizárólag szándékosak lehetnek, az iskolák egybehangzó véleménye szerint ilyen esetekben a bíró felelősségre vonható, megbüntethető és a további bíraskodástól eltiltható. A szankció – amennyiben a kifogásolt ítélet fizikai büntetést kiszabó döntés volt – az eredeti ítéletben foglalt büntetéssel megegyező testi büntetés volt. A későbbi korokban

lehetőség volt továbbá revízióra akkor is, ha a bíró eltért annak az iskolának a doktrínájától, amelyhez tartozott.

Egy bírói ítélet utólagos revíziójának leggyakoribb módja a hivatali utód által történt felülvizsgálat volt. A felülvizsgálat indulhat hivatalból is, de az esetek többségében a sérelmet szenvedett fél panaszára kezdődik meg az eljárás. Ha a hivatali utód arra a megállapításra jut, hogy nem csupán egyedi esetekben történtek hibák, hanem a bíró jogellenesen töltötte be hivatalát (nem rendelkezett megfelelő kvalifikációval), valamennyi általa hozott ítélet felülvizsgálható. Azok az ítéletek, melyeket a hivatali utód jogszerűnek tart, hatályban maradnak, azonban a jogszerűtlen ítéletek semmisnek minősülnek. Ilyen generális revízióra igen ritkán került sor, s egyedi esetben is csak akkor, ha nagyobb súlyú és kihatású ügyről volt szó, illetőleg az eljárási szabályokat súlyosan megsértették. Egy ítélet megváltoztatására nem mindig kellett a hivatali utód megérkezését megvárni, mivel az eljáró bírónak joga volt arra, hogy az általa utólagosan észrevett hibát korrigálja, és az ítéletet visszavonja.

5.§ A modern iszlám kérdései

Az európai hatalmakkal való egyre intenzívebb kapcsolat, a gyarmatosítás tapasztalatai arra ösztönözték az iszlám állam vezetőit és tudósait, hogy a nyugati államigazgatási és jogi intézményeket modellként használva reformokat hajtsanak végre.

E reformok közül a Török Birodalomban végrehajtott *tanzīmāt*-reformok érdemelnek elsőként említést, melyek három történeti periódus során valósultak meg. Valamennyi reform mögött modernizációs törekvések és a nyugati minták húzódnak meg. E felülről jövő megújulási kísérleteket néhány, nyugati tapasztalattal és műveltséggel rendelkező államférfi, diplomata kezdeményezésére vezették be, akiknek sikerült az uralkodót e rendelkezések helyességéről meggyőzniük.

A nyitány az 1839-ben kiadott *Khatt-i Humāyūn* vagy más néven *Gülkhāne-i Khatt-i Sharif* volt, amely néhány alkotmányos változtatás mellett alapjaiban változtatta meg az adózási rendszert, eltörölve hagyományos adó- és illetékfajtákat, továbbá centralizálva az adóbehajtás módját. Ez utóbbi intézkedést a központi kormányzat költségvetésének folyamatos deficitje indokolta. A következő évben egy új büntetőtörvénykönyvet léptettek életbe, ez azonban továbbra is az iszlám jog talaján állt. Felállítottak továbbá egy kereskedelmi törvényszéket az európai kereskedőkkel folytatott jogviták rendezése céljából, a jobb kereskedelmi lehetőségek ösztönzése érdekében. 1850-ben hasonló indokkal megszületett az első nyugati mintájú törvénykönyv a kereskedelmi jogról, melynek mintája a hasonló tartalmú francia kódex volt. A krími háború hatására 1856-ban kiadott újabb *Khatt-i Humāyūn* elsősorban gazdasági jellegű reformokat vezetett be, s ezzel megkezdődött a reformok második periódusa. Ebben az időben megtiltották a rabszolgaságot, francia mintára új büntetőtörvénykönyvet alkottak, valamint elkészült a magánjognak egy új kódexe is, de ez még mindig az iszlám jog talaján állt. Ez utóbbi munkát egy jogtudósokból álló bizottság készítette, mely a hanafita iskola doktrínái alapján állította össze a törvényt. Bár tartalmilag az iszlám vallási jogot követte, lényegét tekintve és szerkezetében nyugati alkotás volt, mely elsősorban a fogalmazás világos stílusában és a joganyag elrendezésében mutatkozott meg.

A *Mejelle-yi Ahkām-i ʿAdliyye* néven hatályba lépett török „polgári törvénykönyv” a bíróságok számára készült útmutatónak. Az 1875–76-ban kitört zavargások hatására született meg a reformok harmadik korszakát fémjelző alkotmány, amelyet a vértelen puccsal megdöntött uralkodó hivatali utóda szentesített. Az alkotmány bevezette a választásokat, melynek révén megalakult a törvényhozó testület. E mellett azonban létezett az uralkodó által

kinevezett második kamara is. A törvényhozás hatáskörébe elsősorban a költségvetés ellenőrzése tartozott. A minisztereket az uralkodó nevezte ki és mentette fel, akárcsak a felsőház tagjait. Ő szentesítette a törvényeket is, címe szerint továbbra is kalifa volt, s mint ilyen, személyében sérthetetlen. Az alkotmány garantálta a független bírósági rendszert, valamint komoly decentralizációt hajtott végre a közigazgatásban. Az emberi jogok garanciái teljesen kimaradtak az alkotmányból. Az uralkodónak azonban még e porosz modellen nyugvó alkotmány sem nyerte el a tetszését, ezért két évvel később feloszlatta a törvényhozást, melyet nem is hívtak össze újabb harminc évig. Az 1908-ban újra összehívott törvényhozás beépített ugyan garanciális elemeket az alkotmányba, hatályon kívül helyezte az emberi jogokat korlátozó szakaszt (113.§), ám alapjaiban nem változtatta meg a közjogi rendszert. E korszak jogi reformjai között kell megemlíteni a francia mintát követő polgári eljárásjogi kódexet, a *Codice Zanardellit* alapul vevő, és abból 70 szakasznit szó szerint átvevő büntetőkódexet.

A reformok hatása ellentmondásos maradt, s nem tudta a birodalom problémáit alapjaiban megoldani, bár kétségkívül nagyban hozzájárult az állam stabilitásához. Az első világháború azonban végleg maga alá temette a Török Birodalmat, s helyén egy új állam született *Mustafā Kemāl* vezetésével. E kiváló katona, miután átvette az állam irányítását, egy modern, nyugati mintára szervezett államot kívánt felépíteni, s tervének lépésről lépésre eleget is tett. 1921-ben az alkotmányban rögzítették, hogy az államforma köztársaság, melynek elnökéül *Mustafā Kemāl*t választották. Az állam új fővárosa Ankara lett. 1924-ben eltörölték a kalifátust, megszüntették a hagyományos bírósági rendszert, és új bíróságokat hoztak létre. Az alkotmány szerint a törvényhozás egykamarás lett, mely megválasztotta a köztársasági elnököt. A kormány az elnöktől nyerte el hivatalát, de a törvényhozásnak volt felelős. Hamarosan bevezették a kötelező világi oktatást és a latin betűs írást, majd 1928-ban törölték az alkotmányból az iszlámra való utalást. Ezzel megszületett a modern, szekuláris török állam, mely mind a mai napig a *Mustafā Kemāl Atatürk* (később felvett neve: a törökök atyja) által lefektetett alapokon nyugszik. A jogi reformok tovább vitték a megelőző korszak hasonló tartalmú kísérleteit: 1926-ban a svájci polgári törvénykönyv alapján megszületett a török, immáron nem az iszlám jogon nyugvó polgári törvénykönyv, ugyanebben az évben lefordították és hatályba léptették a teljes *Codice Zanardellit*, a polgári eljárásjogi törvényt a svájci Neuchatel kanton jogán alapulva szabályozták, német mintára pedig bevezették a büntetőeljárásjogi törvényt és egy sor adótörvényt.

Hasonló folyamatok zajlottak le a szomszédos Iránban is, ahol a katonai hatalomátvétel után az egykori kozák kapitány, *Reza Pahlavi* deklarálta *Atatürk* nyomdokain haladva igyekezett az ország évszázados elmaradottságán változtatni, ide nem értve az alkotmányos berendezkedést. Mivel a republikánizmusnak semmilyen támogatottsága nem volt, a királyság államformája mellett foglalt állást, és hamarosan királlyá (*shāh*) is választotta az önmagát alkotmányozó nemzetgyűlésnek nyilvánító *Majlis*. A több etnikumot is magában foglaló állam nevét a korábban meghonosodott Perzsiáról Iránra változtatta, szimbolikusan is kifejezésre juttatva, hogy a perzsa nem az egyetlen, bár a legnagyobb lélekszámú népesség az országban. A gazdasági, szociális és infrastrukturális reformok mellett nagy hangsúlyt fektetett a jogi reformokra is, melynek során a svájci, belga és francia kodifikációkat vették alapul. A *shari'at* bíróságok mellett európai bírósági rendszert vezettek be, ahol kezdetben az európai országokban tanult szakemberekkel váltották fel a hagyományos jogi képzésben résztvevőket. Az oktatási reform hatására azonban hamarosan megnyílt az új teheráni egyetem és annak jogi fakultása, mely biztosította a szakembereket az új igényeknek megfelelően.

Az arab országok számára a modernizáció elsősorban a függetlenség kivívása után vált sürgető feladattá. Ennek során nyugati mintára alakították ki az alkotmányos struktúrát, ám ez minden államban más képet mutat. Ennek egyik oka a bipoláris világrend, másik oka pedig a

hagyományos struktúrák továbbélésének ereje és hatása. Más alkotmányos berendezkedése van tehát Egyiptomnak, Marokkónak és Szaudi-Arábiának, hogy csak három fontosabb államot emeljünk ki. A hagyományos bírósági fórumok mellett állami bíróságokat is létrehozta, ezzel párhuzamosan pedig az állam kodifikációs tevékenységbe kezdett a *shari‘a* által nem érintett területeken, a bátrabb reformok azonban még ezen a területen is éreztették hatásukat. Ezzel a jog megkettőződésének folyamata a jogalkotás és az intézményrendszer szintjén egyaránt megvalósult.

A jogi reformok azonban nem pusztán az állami vezetés oldaláról indultak ki, hanem a muszlim jogtudósok is részt vettek benne. Szakítva a *taqlīd* (utánzás) évszázados gyakorlatával, ismét előtérbe került az önálló véleményalkotás, az *ijtihād* lehetősége, melynek keretében a forrásszövegekkel kezdtek el újból foglalkozni, s azok interpretációja révén olyan új megoldásokat találni, amelyek jobban igazodnak a modern kor követelményeihez. Az értelmezés útján alkotott új szabályok legkiemelkedőbb példája az a tunéziai törvénykönyv, amely a hagyományos iszlám jog talaján állva gyakorlatilag megtiltja a többnejűséget és bevezeti a monogámiát. Az új szabály hátterében a Korán sokat idézett versének azon értelmezése áll, ami a több feleséget megengedő szabályhoz hozzáfűzi azt a követelményt is, hogy az asszonyokkal egyenlően kell bánni. Mivel a teljesen egyenlő bánásmód kivihetetlen, ezért – így az érvelés – a több feleséggel rendelkező férj gyakorlatilag megsérti a Korán előírásait, amikor több feleséggel rendelkezik, és nem bánik velük teljesen egyenlően. A Korán szabályainak megsértése azonban rosszabb, mint a monogámia, ezért ezen reinterpetív technikával eljutottak a monogámia szabályához. Meg kell azonban jegyezni azt is, hogy a mai iszlám államokban tapasztalható monogámia nem a jogtudósok igyekezetének, hanem az anyagi erőforrások hiányának következménye. A feleségek számára biztosítandó, jogi úton is követelhető eltartás olyan anyagi terhet ró a férfiakra, hogy a lakosság túlnyomó része nem képes ezt vállalni.

A nyugati mintára bevezetett reformok és jogintézmények tengernyi konfliktushoz vezettek valamennyi iszlám államban, s egyik fő forrásul szolgálnak a manapság tapasztalható reiszlamizáció tendenciájának.

NEGYEDIK FEJEZET: A HINDU JOG

1.§ Történeti áttekintés

India történetében minőségi változást a Krisztus előtti harmadik évezredben megjelenő Indus-völgyi civilizáció megjelenése jelentett, ezért India szűkebb értelemben vett történetét e kortól szokás számolni annak ellenére, hogy emberi jelenlétre évezredekkel korábbról is vannak bizonyítékok. Az Indus-völgyi civilizáció urbanizáltsággal, írásbeliséggel, virágzó gazdasággal, fémművességgel és kiterjedt kereskedelmi tevékenységgel jellemezhető. Az államiság városállamok szintjén jelentkezett (*Harappa*), s megjelent a társadalmi tagozódás is, ám erről igen keveset lehet tudni, mert a régészeti leletek kevés alapot adnak biztos következtetések levonására. Hasonlóan bizonytalan a civilizáció pusztulásának oksága; korábban a legtöbben a hódító indek bevonulásával és pusztításával hozzák összefüggésbe, mások gazdasági hanyatlást vélnek felfedezni mögötte, ma jobbra az éghajlati és a klimatikus változásokat tartják elfogadható magyarázatnak. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy Kr. e. 1500 körül egy indo-európai nyelvet beszélő harcos nomád nép, az indek északi irányból betörték India északi részére (főként a mai Pandzsáb területére), de nem az Indus vidékére, s ezzel kezdetét vette a védikus kor.

E korszak onnan nyerte elnevezését, hogy a kor legfontosabb forrásai a hinduizmus szent iratai, a Védák. Mivel a Védák elsősorban himnuszokat, rituális cselekményekhez szükséges verseket tartalmaznak, India történetének ezen ezer esztendője történetileg nagyon gyéren dokumentált, mivel régészeti emlékek is alig állnak rendelkezésre. Az azonban biztosra vehető, hogy a hódítók lassan asszimilálódtak és a helyi szokások egy részének átvétele erősen befolyásolta vallási elképzeléseiket, nyelvüket és életmódjukat. A védikus korszak végén az indek további hódításokba kezdtek, elsősorban a Gangesz rendkívül termékeny partja mentén. E korszak politikai története kisebb területtel rendelkező, egymással folyamatosan vetélkedő államok küzdelmeivel jellemezhető. A tizenhat államból először a Gangesz biztosította gazdasági lehetőségeket jól kihasználó *Magadha* állama emelkedett ki, melynek első jelentős királya (*Bimbisāra*) *Buddha* kortársa volt. E közben a hatalmas csúcspontján álló *I. Dareios* perzsa uralkodó elfoglalta az Indus völgyét és tartományává tette *Gadāra* néven. *Gadāra* (*Gandhāra*) a Perzsa birodalom egyik leggazdagabb és legnépesebb tartománya volt, adóval és fegyverekkel látva el a perzsa uralkodót, miközben a terület is profitált a perzsák jelenlétéből, mivel bekapcsolódott egy kiterjedt, Indiától Egyiptomig terjedő kereskedelmi hálózatba. Minderről nem csupán a perzsa uralkodó behistuni felirata, hanem Hérodotosz is beszámol.

A perzsák hatalmát megdőntő Nagy Sándor tovább nyomult Indiába, megállítani azonban nem a helyi uralkodóknak, hanem saját seregének sikerült, mivel lázadásuk után az Induson lehajózva visszatért Mezopotámiába. A hátrahagyott, általa kinevezett kormányzók nem tudták hatalmukat megvédeni a feltörekvő *Maurya* királysággal szemben, mely új korszakot nyitott India történetében azáltal, hogy létrehozta az első egységes államot. A királyság, mely az alapító dinasztia nevére kapta elnevezését, *Chandragupta* uralma alatt egyesítette India tekintélyes részét, majd nyugaton visszaverte a hatalmuk csúcán álló Szeleukidákat. *Chandragupta* házassági szerződést kötött *Seleukos Nikatorral*, aki *Megasthenes* személyében rendkívül művelt követet küldött a Mauryák fővárosába, a Gangesz mentén álló *Pātaliputrába*, akinek megfigyelései a kor fontos forrásai annak ellenére is, hogy művét csak áttételesen ismerjük. *Chandragupta* leghíresebb utóda unokája, *Aśoka* (Kr. e. 273–232) győztes hadjáratot vezetett a gazdasági erőforrásokban bővelkedő *Kalinga* ellen. A hadjárat okozta rengeteg pusztítás és öldöklés azonban a győztes uralkodót is

visszarettenette, ezért harctéri élményei hatására áttért a békét és erőszakmentességét hirdető buddhizmus tanaira, ezáltal az indiai történelem legkiemelkedőbb tagjainak soraiba emelkedett, mivel benne látták az ideális uralkodó megtestesülését. *Asoka* hosszú feliratai bepillantást engednek a kor viszonyaiba éppúgy, mint az uralkodó gondolat- és lelkivilágába. Az uralkodó komoly erőfeszítéseket tett a buddhizmus elterjesztéséért is, misszionáriusokat küldve a környező országokba. Halála után a Maurya Birodalom hanyatlásnak indult, de még egy fél évszázadig megőrizte nagyhatalmi helyzetét. Bukásukat követően (185) beharcok törtek ki, mely alapjaiban járult hozzá a külső támadások sikereihez. Először a baktriai görögök támadása indult meg, őket követték a szakák és a kusánok (akik feltehetően azonosak a kínai forrásokban említett *yüeh-chih* néppel). A kusánok sikeres államot hoztak létre a mai Afganisztán, Irán és Észak-India területén Peshāwar székhellyel. Legkiemelkedőbb uralkodójuk a buddhizmus híres patrónusa, *Kaniska* volt a Kr. u. I. században; a kusánok hatalma Észak-Indiában a harmadik évszázadig maradt fenn.

A hosszú ideje tartó politikai szétagoltság ismét a centralizációnak nyújtott esélyt, mely meg is valósult a negyedik évszázadban a Gupta-dinasztia vezetésével. A Gupta-dinasztia tagjai kezdetben a kusánok alávetettjei voltak, később lovasságukra támaszkodva függetlenítették magukat és egy kiterjedt birodalmat hoztak létre. A dinasztia legkiemelkedőbb alakja *Samadragupta* (335–380), aki sikeres hódításokat folytatott India távoli déli vidékein is. Az ötödik században a Gupta Birodalom meggyengült a keletről és északról támadó „fehér” hunok nyomása alatt, akik hosszabb időre uralmuk alatt tartották India északi részét, és adófizetőjükké tették a Szászánidák Perzsiáját is. A hunokat csak a hatodik században sikerült végképp kiűzni Indiából. Ezt követően alakult meg *Harsa* birodalma, mely élénk nemzetközi diplomáciát folytatott, többek között a kínai T'ang császárokkal. Törvényes örökös hiányában azonban *Harsa* négy évtizedes uralmát nem követte senki sem, így Észak-India egységes állama darabokra hullott a hetedik század folyamán.

A politikai szétagoltság, a rivalizáló államok és dinasztiák belső harcai ismét a külső ellenségnek kedvezett, ezért a XI. században a muszlim hódítók egyre jelentősebb győzelmeinek lehetünk tanúi. Afganisztánban a hódító *Mahmūd Ghaznawī* alapított sikeres államot, aki több győztes hadjáratot is szervezett India északi vidékeire, minden alkalommal hatalmas zsákmánnyal térve vissza. Uralkodása alatt járt Indiában az öt hadjárataira elkísérő híres iráni tudós, *al-Bīrūnī*, akinek pontos megfigyelései, földrajzi és etnográfiai leírásai a térség és a kor felbecsülhetetlen forrásai. A muszlimok hódításai *Mahmūd* halála után is folytatódtak, a XII. század végére egész Észak-Indiát elfoglalták, végül Delhit is bevették (1193). Az ezt követő négy évszázad alatt dinasztiák sora váltotta egymást. Ezek közül kiemelkedik a „rabszolga-dinasztia” (1206–1290), és a Tughlakok dinasztiája (1320–1414), utóbbiak uralkodása alatt a keletről betörő véreskezű hadvezér, *Timur Lenk* elfoglalta és kifosztotta Delhit (1398), elképesztő emberi és anyagi pusztítást hagyva maga mögött.

A XVI. század elején a magát Timur hatodik leszármazottjának deklaráló *Bābar* Afganisztán irányából elsöprő erejű támadást indított India ellen, félreállította a helyi muszlim vezetőket, majd legyőzte a hindu uralkodókat is. Ezzel megalapította a mughalok dinasztiáját, melynek legtehetségesebb uralkodója, *Akbar* (1556–1605) minden irányban kiterjesztette a birodalom területét, elfoglalta Kashmirt és Qandahart is. Birodalmának új fővárost építtetett, Agrát. Unokája, *Shāh Jahān* (1628–1658) sok sikeres hódítást folytatott, ám ezek hosszú távon nem bizonyultak tartósnak, a mughalok állama megmaradt indiai királyságnak az északi és nyugati irányú hódítások ellenére is. *Shāh Jahān* kiváló szervező és pénzügyi szakember hírében állt, aki az állam bevételeit a kultúra támogatására is fordította. Az ő idejében épült meg a *Tāj Mahal*. A mughalok birodalma *Shāh Jahān* utóda, *Aurangzeb* (1658–1707) uralkodása alatt érte el legnagyobb kiterjedését, aki letért az elődei által gyakorolt vallási tolerancia útjáról, és hindu templomok százait romboltatta le. Sikereket nem hozó hadjáratai

felemésztették az állam anyagi és emberi erőforrásait, ő maga egy sikertelen katonai vállalkozást követő menekülés közben vesztette életét. A mughalok hatalmának fellendülő korszaka ezzel lezárult, erejüket kimerítette a rivális királyságokkal és az angolokkal folytatott küzdelem.

Nem az angolok voltak az első európaiak, akik megvetették lábukat Indiában: a portugálok, a franciák és a hollandok már korábban is jelen voltak. A portugálok viszonylag hamar kiestek a keleti kereskedelmi monopólium iránti versengésből, mivel a hollandok katonai erővel is kiszorították őket Indiából. Az angolok a spanyol Nagy Armada felett aratott győzelmüket (1588) gyorsan kihasználták a Kelet-Indiai Társaság révén, mely Erzsébet királynőtől kizárólagos jogot kapott a keleti kereskedelemre (1600). Az 1602-ben alapított holland Kelet-Indiai Társaság komoly kereskedelmi erőt képviselt ugyan, de nem vehette fel a versenyt az angolokkal, különösen, mivel tevékenységének fő iránya Jávára és a fűszerkereskedelemre összpontosult. A franciák ugyan kísérletet tettek arra, hogy megvessék a lábukat Indiában, de az angolok fegyverrel verték ki őket a főbb területeikről 1760–61-ben. Az angolok tevékenysége Kelet-Indiára összpontosult, ahol megalapították Calcutta városát (1690). Az egyre nagyobb kereskedelmi hatalom hamarosan adminisztratív és politikai hatalommá alakult át, különösen miután a Társaság *dīwāni* (adóbeszedési) jogot szerzett (1765) a keleti tartományokra. *Warren Hastings* kormányzósága alatt (1772–1785) komoly reformokra került sor e téren, melynek során igyekeztek a földtulajdonosok (*zamindār*) és a földművesek érdekeit egyaránt figyelembe venni. A Társaság egyre növekvő hatalmával elégedetlen helyi lakosság végül 1857-ben lázadásban tört ki, melyet csak komoly katonai beavatkozás útján sikerült leverni a következő évben. A vereség ellenére a szipojlázadás eredményének tudható be, hogy 1858-ban a Társaság elvesztette közjogi hatalmát, és British-India irányítását átvette az angol korona (*The Government of India Act*). India politikai kormányzatát az alkirály (*Viceroy*) látta el, aki immáron az angol kormány, és nem egy kereskedelmi társaság képviselője volt. Újjászervezték a közigazgatást, a hadsereget, a pénzügyeket, jogi reformokat vezettek be, és a legfelső irányító testületekben egyre nagyobb mértékben támaszkodtak a helyi lakosság képviselőinek szakértelmére is.

Ennek következtében a nyugati eszmék és intézmények korábban nem látott mértékben terjedtek el, ám ez kiváltotta az indiaiak kulturális ellenállását is. 1885-ben jogászok, tanárok, újságírók és más értelmiségiek megalapították az Indiai Nemzeti Kongresszust, mely hamarosan párttá szerveződött, bár ekkor még senki sem gondolhatta, hogy ez lesz az az intézmény, amely hosszú évtizedeken keresztül meghatározza majd a modern India sorsát. Az első világháború után a függetlenségi törekvések felerősödtek, elsősorban a Nemzeti Kongresszus politikájának következtében, ezért az angol kormány nagyobb önállóságot és önkormányzatiságot adott India lakosainak, létrehozva egy kétkamarás törvényhozást is. Ezen alkotmányos küzdelmek közepette tűnt fel először *Mahatma Gandhi*, az indiai függetlenségi törekvések legendás vezetője. A következő évtizedek a függetlenségi törekvések, valamint a hinduk és a muszlimok közötti egyre nagyobb ellentétek jegyében teltek el. Előbbit a polgári engedetlenség, az együtt nem működés és az erőszakmentesség *Gandhi* által lefektetett alapelveinek megvalósítása útján kívánták elérni, változó sikerrel. E közben a döntően India északi részén élő muszlimok nem csupán az angoloktól, hanem a többségi hindu társadalomtól való függetlenségüket is egyre erőteljesebben hangsúlyozták, melynek eredményeképpen megszületett *Pākistān* mint önálló állam gondolata (a név egyben szójáték is: a név alapja a muszlimok lakta Panjáb, Afghan, Kashmir, Sind tartományok nevéből képzett mozaikszó, miközben perzsa nyelven a „tisztaság helye” jelentéssel bír, utalva az itt tapasztalható iszlám dominanciára). A második világháború után a feszültség olyan mértékűvé vált, hogy a polgárháború elkerülésének lehetőségét immár az angolok is pusztán az önálló Pakisztán létrehozásában látták, így a független India mellett

létrejött a független Pakisztán is. A modern India alapjait az 1950-ben elfogadott alkotmány fektette le.

2.§ A hindu társadalom és jog alapelvei

Indiában nem alakult ki az európai értelemben vett jog fogalma. Azok a terminusok, amelyeket jog jelentésben szokás magyar vagy bármely más idegen nyelvre fordítani, sokkal gazdagabb jelentéstartalommal bírnak, s csak áttételes módon, az eredeti kontextus leszűkítése útján határozhatók csak meg jogként. Mivel e fogalmak mind az állam, mind a jog elmélete és gyakorlata szempontjából nélkülözhetetlenek, először ezekkel kell megismerkedni.

A Védák világképében a kozmikus világrendnek van mindent meghatározó jelentősége, mely meghatározza a teremtett világ rendjét, működését. E kozmikus világrend a *rta* (igazság, rend), mely személytelen világrendként irányítja mind a makrokozmosz, mind a mikrokozmosz működését, az anyagi világ, az istenek és az emberek viselkedését egyaránt meghatározva. Ebből következően a világ egyes szereplői között kölcsönhatás áll fenn, nem lehet egyetlen létezőt sem kiragadni az összefüggések e rendszeréből. A kozmikus rend fenntartása az istenek kiváltsága, akiket elsősorban áldozatok bemutatásával lehet megszólítani. A Védákban tapasztalható áldozat-központúság, mely különösen *Agni*, a tűz istenének szólnak, ebből az alapállásból érthető meg. A kozmikus világrend azonban csak abban az esetben áll, illetve tartható fenn, ha a világrend valamennyi résztvevője teljesíti a rá kirótt funkciókat. Ebből következik a hindu jog azon alapállása, mely a kötelességeket emeli ki, hangsúlyozva az egyes ember szerepét és jelentőségét ebben az összefüggés-láncolatban, mely kiadja a világrend egészét. Ez a felfogás magyarázza, hogy miért a Védák minősülnek a jog elsődleges forrásainak még akkor is, ha e szövegek köztudottan nem tartalmazzak jogi normákat, hanem elsősorban isteneknek szóló himnuszokat, áldozathoz szükséges kísérő szövegeket és imákat. Úgyszintén ezen alapállás magyarázza a papi réteg, a brahmanok kiemelését valamennyi társadalmi csoport közül, hiszen az áldozatok pontos és helyes bemutatása egyben a világrend, s benne az egyes egyének, csoportok fennmaradásának és prosperitásának a garanciája. A *rta*-koncepció azonban túlságosan elvont és megfoghatatlan az emberek mindennapi élete szempontjából, hiszen nem elégséges annak tudása, hogy megfelelő magatartással a kozmikus világrend fenntartásához hozzá lehet és kell járulni, hanem e magatartás mibenlétének ismerete is szükséges. Ezen túlmenően, a rendkívül bonyolult és csak a néhány kiválasztott számára ismert védikus kultuszok nem bizonyultak elégségesnek, mivel szükség volt a társadalom egyéb rétegei számára is biztosítani az alapvető magatartási szabályokat. E felismerés vezetett el ahhoz, hogy az egyénektől és társadalmi csoportoktól megkövetelt magatartások szabályait is egyre konkrétabb formában meghatározzák, mintegy aprópénzre váltsák az elvont *rta*-koncepció követelményeit. Ez a felismerés vezetett el a *dharma* fogalmához.

A *dharma* sem fordítható jogként, hiszen célja és funkciója, hogy mind az egyén, mind az egyes társadalmi csoportok szintjén megfogalmazza azokat a kötelességeket, amelyek a kozmikus világrend fenntartásához szükségesek. A történelem során azonban a *dharma* fogalma vált meghatározóvá, abszorbeálta a *rta*-koncepció lényegei elemeit, s ezáltal ez utóbbi lassan háttérbe szorult, helyet adva a *dharma*-felfogás szupremáciájának, mely ezt követően évezredek át meghatározta a hindu erkölcsi, jogi és világszemléletet. Ennek következtében a *dharma* vált a hindu felfogás kulcsfogalmává.

A *dharma* a *dhr* gyökből származik, mely fenntartást, megőrzést jelent, utalva a *dharma* világrendet megőrző funkciójára. Amennyiben valaki a *dharma* alapján cselekszik, akkor ez hozzásegíti funkciójának teljesítéséhez, mely nem feltétlenül jelent evilági örömeket, de mindenképpen hozzásegít a halál utáni boldogsághoz. A *dharma* ellentéte, az *adharma*

következményei éppen fordítottak: az *adharma* romboló, pusztító hatású, az ilyen cselekedetek káros következményei e világban nem feltétlenül, a túlvilágon azonban minden körülmények között bekövetkeznek. Fontos hangsúlyozni, hogy a *dharma* nem feltétlenül azt foglalja magában, ami „jó”, míg az *adharma* sem azt, ami „rossz”. A *dharma* mindkettőt magában foglalja, mivel az élőlények funkciójához igazodik. Egy példával illusztrálva: az oroszán *dharmája*, hogy öljön tápláléka biztosítása céljából, de az értelmetlen, öncélú öldöklés már *adharma*. A *dharma* e felfogása szorosan összefügg a halál utáni újabb megtestesülés tanával (ezt szokás helytelenül lélekvándorlásnak nevezni), mivel a *dharma* szerinti vagy éppen azzal ellentétes cselekvéseknek megvan a maguk következménye. Mivel semmit sem lehet büntetlenül cselekedni, az ember cselekedeteinek következményeit halála után is magával hordozza (*karma*). A jó vagy rossz *karma* pedig meghatározza a későbbi újraszületéseket és azok minőségét. Ebből következően a hindu felfogásban a cselekedeteknek, illetve azok következményeinek van meghatározó jelentősége, melyek elbírálásának zsinórmértéke a *dharma*.

A *dharma* mind egyénekre, mind társadalmi csoportokra, mind pedig meghatározott funkciókra lebontható. Az egyén *dharmája* a *swadharma*, mely részben saját sorsa, részben társadalmi rangja szerint meghatározott. Az egyén *dharmája* azonban függ életkorától is, mivel az egyes életciklusoknak (*āśrama*) is megvan a maguk *dharmája*, más elvárások fogalmazódnak ugyanis meg a fiatal, a felnőtt és az idős emberrel szemben. A társadalmi rétegek szerinti tagozódás pedig összefügg a társadalom négy *varnába* való beosztásával, melynek értelmében a hindu társadalom tagjai valamely négy *varna* egyikébe tartoznak (a *varnát* szokás kasztként fordítani, ám ez nem állja meg a helyét, ahogy azt hamarosan látni fogjuk). Az egyén saját *dharmája*, társadalmi rétegződése szerinti *dharmája*, valamint a *dharmának* a jótól és rossztól való relatív függetlenségére a legjobb példa *Krsna* tanácsa a harcos *Arjunának* a *Bhagavadgītā*-ban. A történet szerint *Arjuna* lelkiismereti konfliktusával vívódik, mivel a sorsdöntő ütközetben nem akar részt venni, mert az ellenséges oldalon saját rokonai harcolnak. *Krsna* azonban meggyőzi, hogy nem térhet ki az összecsapás elől, mert ez saját *dharmája*, egyben a harc a harcosoktól elvárt *dharma* is. Végül a *dharma* társadalmi funkciókhoz is kapcsolódik, különösen az uralkodóhoz. A király *dharmája*, a *rājadharma* meghatározza a kompetenciáit és felvázolja a tőle elvárt magatartásokat, egyben megrajzolja az ideális indiai király portréját is.

A *dharma* szerinti viselkedés modellje azonban azt feltételezi minden emberről, hogy ismeri saját, több komponens által meghatározott *dharmáját*, s e szerint cselekszik is. Ezen idealisztikus, önszabályozó rendszer realitását azonban a valóság tapasztalata nem tükrözi vissza. Ezt maguk a hindu bölcsek is elismerik, mivel véleményük szerint az emberi viselkedést nem csupán a *dharma*, hanem kevésbé magasztos elvek és célok is vezérlik, az e világra koncentráció, a hasznosságra, hatalomra, haszonszerzésre irányuló törekvés (*artha*), valamint a vágyak (*kāma*) kielégítése. Az emberi viselkedést e hármasság határozza meg, mivel az ember úgy lett megteremtve, hogy ezek összessége adja ki életének teljességét. Mindhárom aspektusnak megvan tehát a maga helye és szerepe, ugyanakkor ezek nem jelentik a bennük foglalt értékek azonosságát. A hindu bölcsélet szerint ugyanis a *dharma* értékében megelőzi az *arthát*, ez pedig a *kāmát*. *Manu* ki is emeli (II. 224.), hogy a teljes értékű emberi élet e három szegmens helyes és arányos ötvözetéből tevődik össze. Mivel a *dharma* mellett az *artha* és a *kāma* is jogos helyet követel saját részére az ember életében, ezért ezeket nem igyekeztek a *dharma* érdekében háttérbe szorítani, hanem éppen ellenkezőleg, kimunkálták az ezekre vonatkozó tudományokat is. Ebből következően a tudományosságának is kialakult egyfajta trichotómiája: a magasabb rendű éthosz alapján álló cselekvések a *dharma* tudományába és annak műveibe (*dharmasūtra*, *dharmasāstra*), az evilági haszonszerzés művészete az *artha* tudományába és annak műveibe (*arthasāstra*), a

vágyak kielégítése pedig a vágyak tudományába és annak műveibe (*kāmasūtra*) tartoztak bele.

A fenti áttekintésből világos, hogy a *dharm*a nem fordítható jogként, sőt, a későbbiek során jogiasult normák sem kizárólag a *dharm*ával foglalkozó munkákban jelentek meg, hanem az *arth*át tárgyaló tudományos értekezésekben is. Ugyanakkor az sem tagadható, hogy a jogi normák elsősorban a *dharm*a koncepciójából nőttek ki azt követően, hogy a *dharm*ával foglalkozó munkák tárgyukat folyamatosan leszűkítve egyre inkább a konkrét szabályokkal, és nem azok elméleti háttérével kezdtek el foglalkozni. Kétségtelen tény továbbá, hogy a *dharm*át megfogalmazó művek nem kódexek, nem törvénykönyvek vagy szoros értelemben vett jogszabályok, hanem a *dharm*ával összeegyeztethető magatartásformák leírásai. Éppen ezért rendkívül kétséges, hogy ezek a szövegek a tényleges joggyakorlatot írják-e le, avagy inkább a *dharm*a szerinti ideál megfogalmazásai.

A *dharm*a a fentiekből következően nem írható le általános érvénnyel, hiszen más szabályok vonatkoznak az egyes társadalmi rétegekre és az egyes életszakaszokra is. Ebből következően a jogiasult szabályoknak is csak egy része tekinthető általános normának, melyekhez képest léteznek speciális szabályok a társadalmi tagozódás és az életszakaszok szerint. Ez az általános–különös megkülönböztetés azonban alapjaiban más, mint a jogi hermeneutikában bevett értelmezési mód: a hindu felfogásban nem az általános szabályok alól vannak kivételes, különös szabályok, hanem a normák egy része eleve különös szabályként kerül megfogalmazásra. A házassági jog jó példa erre, mivel léteznek olyan házassági formák, amelyek külön a papok, a harcosok és a földművelők számára vannak előírva, de ezek nem különös szabályok egy általános normához képest, hanem rétegspecifikus előírások.

A hindu felfogás négy *varna* között tesz különbséget. A hagyomány a *varn*ák eredetét *Purus*ához, a mitikus őshöz kapcsolja, mivel a papok, a *brahman*ok a szájából, a harcosok, a *ksatriy*ák a karjaiból, a munkások, a *vaiśy*ák a combjaiból, míg a *sūdr*ák a lábaiból jöttek létre. Ezen organikus szemlélet egyben a *varn*ák közötti hierarchikus kapcsolatot is szimbolizálja. A legfelső réteg a *brahman*ok rétege, akik minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkezik, mivel Brahma az ő szájukba adta a titkos tudást (*brahman*), hogy életüket kizárólag a tanulás, a tanítás és a kultuszok bemutatásának szenteljék, s ezáltal biztosítsák a Védák tanításának fennmaradását. A *ksatriy*ák rendelkeznek az erővel (*ksatra*), melynek segítségével védik az embereket és a vagyontárgyakat az ellenségtől, garantálják a külső és a belső biztonságot, valamint ellátják az állam kormányzatát. A *vaiśy*ák rendelkeznek a munkavégzés erejével és képességével (*viś*), mely biztosítja számukra a földműveléshez, iparhoz, kereskedelemhez szükséges képességet, mert az állam gazdasági prosperitása rajtuk keresztül valósulhat meg. A *sūdr*ák feladata pedig, hogy megfelelő személyes és anyagi szolgálattal szolgálják a három felső *varn*át, miközben ki vannak zárva az áldozatok bemutatásából és azon beavatási szertartásból, amely egy fiatal embert a vallási közösség teljes jogú tagjává, „kétszer születetté” (*dvija*) tesz. Valamennyi *varna* kötelessége, hogy tartózkodjon az élőlények bántalmazásától, továbbá, hogy szavahihető, őszinte, becsületes, béketűrő és könyörületes legyen.

A *varna*-rendszer nem adja vissza a valóságban létező kasztokat, sokkal inkább egy ideális társadalmi funkció-megosztást, hiszen valamennyi, abban szereplő funkcióra szükség van egy társadalom megfelelő működtetéséhez. Az természetesen elképzelhető, hogy valamikor a védikus korban ez a felosztás tényleges történeti realitás volt, ám az idők folyamán a valóság egyre inkább eltávolodott e rendszertől. A szó szoros értelmében vett kasztok (*jāti*) száma ugyanis sokkal magasabb, mint a fenti négy, miközben *sūdr*ákat nem lehet fellelni az indiai társadalomban, hiszen ezek nem azonosak a társadalom peremén élő „érinthetetlenekkel” (*chāndāla*). Természetesen a *varna*-rendszer és az aktuális társadalmi valóság közti ellentmondás a hindu bölcsek figyelmét sem kerülte el, ezért kísérletet tettek a két jelenség harmonizálására. Elméletük szerint a kasztok a *varn*ák keveredése útján jöttek

létre, mivel pl. egy *brahman* férfi és egy *ksatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő *varnájába* sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambashta*). Hasonló módon jönnek létre más kevert kasztok is a többi *varna* keveredése útján, majd az így létrejött kevert kasztok másokkal történő egyesülése újabb kevert kasztok megszületéséhez vezet. E rendkívül komplex rendszer célja, hogy olyan magyarázatot adjon a rengeteg kaszt kialakulására, hogy az harmonizáljon a *varna*-rendszer alapvető elméletével, ilyen módon integrálva abba valamennyi társadalmi jelenséget, egyben eredetüket is onnan vezesse le. Ezen elképzelés a maga kiteljesedett formájában már jelen van *Manu dharamasāstrájában*, azaz már az ókorban. Az elképzelés elméleti, egyben mesterséges jellegét mutatja, hogy a görögöket is igyekeztek e rendszerbe beágyazni, akik az elképzelés szerint a *śūdra* férfiak és a *ksatriya* nők (egyébként jogellenes) kapcsolatából származtak, majd az elmélet hatókörét kiterjesztették a perzsákra, szakákra, kínaiakra és más olyan népekre is, akikkel a történelem folyamán kapcsolatba kerültek.

A *varnához* tartozás mellett az életszakaszoknak is jelentőségük van a *dharma* szempontjából. A hindu felfogás négy életszakaszt különböztet meg, melyekre nézve más szabályok alkalmazandók. Az első tulajdonképpen életszakasz a beavatás után következik, melyet követően a fiatalember kétszer születetté válik, mert innentől kezdve vehet csak részt a rítusokban. A beavatás életkora a *brahmanok* esetében a nyolcadik életév, a másik két *varna* tagjai számára a 11. vagy a 12. életév. Ezt követően kezdődik meg a fiatalember „tanuló korszaka”, mely alatt a szellemi vezetője (guru) irányítása alatt elsajátítja a vallás alapvető tanításait és főbb szövegeit. A *brahmachārin* több mint modern értelemben vett tanuló, mivel egész életét a guru útmutatásainak kell alávetnie, szolgálnia kell őt, és mindent meg kell tennie, amit parancsolnak neki. Ezen életszakaszt egy rituális fürdő zárja le, majd következik a második korszak, a családfői életszakasz (*grhastha*). Ekkor köteles megnősülni, családot alapítani, s ellátni azokat a funkciókat, melyek a saját *varnája* szerint rá hárulnak. A harmadik életszakasz kezdetének nincs meghatározott időpontja, akkor kezdődik, amikor a haja megöszül, meglátja fia fiának születését stb. Ez a remete korszak kezdete, amikor családjától részben elvonul, kizárólag növényi táplálékot fogyaszt, és ideje nagy részét tanulással és meditációval tölti. A negyedik, végső életszakasz ettől minőségileg nem különbözik, hiszen ez is egyfajta remete életvitelt jelent, de ennek szabályai sokkal szigorúbbak, mint a harmadik életszakasz esetében. A negyedik szakasz szerint élő embert a külvilág halottnak tekint. Jelenleg is nagy vita övezi azt a kérdést, hogy a négy *āśrama* a valóságot adja vissza vagy csak egy brahmanikus ideált, mint a *dharma* szabályai esetében tapasztaltuk. Ahhoz nem fér kétség, hogy az első két életszakasz már a védikus időben létező valóság volt az árja társadalomban, mint ahogy az is kétségtelen, hogy aszkéták, remeték nagy számban éltek és élnek Indiában. A már korábban említett *Megasthenes* és *al-Bīrūnī* megfigyelései tökéletesen alátámasztják ezt. A kérdés csak az, hogy vajon az utolsó két életszakasz is ugyanolyan kötelező-e, mint az első kettő. A válasz ez utóbbi kérdésre egyértelműen nem, mivel az *āśrama*-rendszer egy ideális életvitelt ír le anélkül, hogy ehhez jogi kötelezettséget fűzne.

Világos most már, hogy a *dharma* talaján megfogalmazott szabályok olyan normák összessége, melyek rendkívül széles életviszonyokat fognak át a szűkebben vett jogi területtől az öltözködésen és az áldozatbemutatáson át egészen a remeték életvitelének előírásáig. Ebből a szempontból hasonlatos a zsidó és az iszlám joghoz, ugyanakkor vallási háttéré miatt mégis egészen más alapokról indulva jut el az említett végeredményhez.

3.§ Államszervezet és államelmélet

A *dharmára* vonatkozó ismeretek előrebocsátásával az államra vonatkozó hindu elképzelések is könnyebben érthetővé válnak. A hindu gondolkodás valójában az államot nem elvont fogalomként ragadja meg, hanem az uralkodó személyén keresztül közelíti meg a politikai rendszer és a közigazgatás kérdéseit. Mivel az uralkodónak is van *dharmája* (*rājadharma*), e *dharma* megvalósítása jelenti az uralkodói tisztség ellátásának optimális lehetőségét. Mivel az uralkodói tisztséggel szembeni elvárásokat a *rājadharma* útján fogalmazták meg, ez is egy önszabályozó rendszerré vált, mely a király akaratától függött: amennyiben betartotta a *dharma* előírásait, jó uralkodónak minősült, ha nem, legfeljebb az *adharm*a következményeivel lehetett korlátozni, ám ez természetesen nem jelentett intézményi kontrollt. Ebből következően az indiai királyok általában olyan egyeduralkodók voltak a valóságban, akiknek döntéseit legfeljebb a *brahmanok* tudták befolyásolni, mivel a doktrína szerint az uralkodó tanácsadóinak a papi rétegből kellett kikerülniük. Valódi hatalom hiányában azonban ez legfeljebb informális úton érvényesült.

A királyság, mint intézmény szükségessége a jelenkori viszonyokkal igazolható. A hindu elmélet szerint ugyanis több világkorszak létezik az aranykortól kezdődően a vaskorig, s minden korszak romlottabb az előzőhöz képest. Az a korszak, amelyben az emberiség jelenleg él a *kali yuga*, a legromlottabb az összes közül, mivel az emberek már nem tesznek eleget alapvető kötelességeiknek, egymás ellenségeivé váltak, s ezért a „halak törvénye” érvényesül. A „halak törvénye” (*mātsya-nyāya*) szerint a nagy hal megeszi a kisebbet, hasonlóan *Hobbes* „mindenki mindenki farkasa” elméletéhez azzal a lényeges különbséggel, hogy ez a társadalmi dezintegráció nem a feltételezett kiindulási helyzetben, hanem egy hosszú degenerációs folyamat eredményeképpen jött létre. Egy ilyen világban a társadalom működését csak egy erős hatalom képes biztosítani, s e célból jött létre a királyság intézménye. Mivel a királyság nélküli állapotban az emberek nem képesek élni, azaz saját *dharmájukat* megvalósítani, az istenek a királyt felruházták az erővel és a hatalommal, hogy megvédje az embereket és a vagyontárgyakat a „halak törvényének” érvényesülésétől. Ez a felfogás egyben magyarázatot ad arra is, hogy a királynak miért a harcosok rétegből kell származnia, hiszen ők rendelkeznek a *ksatrával*, vagyis az erővel és a hatalommal. A középkori kommentátorok azonban már nem ragaszkodnak ehhez a doktrínához, mivel kivételesen jogszerűnek tartják a nem *ksatriya* személy uralkodását is, ha ezzel az uralom nélküli állapot, mint legfőbb rossz elkerülhető.

A király választásának vagy az uralkodói tisztség létrejöttének bármely más formájának a szövegek nem tulajdonítanak jelentőségét, e kérdést nem is tárgyalják, kiindulási pontként egy eleve hatalmon lévő királyt választanak. Legfeljebb a királyoktól elvárt tulajdonságokat határozzák meg, melyek megléte esetében az uralkodó megvalósítja a királyi ideált, ám ezek nem mondanak túl sokat (pártatlanság az alattvalók irányába, jártasság a szent és a világi tudományokban, az alattvalók javán való munkálkodás). Utóbbi feltételnek azért van jelentősége, mert a *dharma*-felfogás szerint minden mindennel összefügg, azaz a királyi hivatal lényege és létrejöttének oka éppen az emberek jólétének biztosítása. Ha az uralkodó ezt nem biztosítja, letér saját *dharmájának* útjáról, és *adharmájának* következményei elől még az uralkodó sem térhet ki. Az, hogy e küldetésének hogyan felel meg, kizárólag a királyra van bízva, hatalma ezen összefüggésrendszeren belül mégis abszolút: ezért van az, hogy személyét és funkcióját a családfőhöz, illetve a tanítómesterhez hasonlítják, akik minden kontroll nélküli hatalmat gyakorolnak a rájuk bízottak felett. Ezen erősen paternalisztikus elképzelés által biztosított hatalom tovább növekszik azzal, hogy mivel a *ksatra* egy meghatározott földrajzi területre irányul, ezért a föld egyetlen tulajdonosa elméletileg az uralkodó.

A királyt két prerogatíva illeti meg: az adó és a büntetés joga. Az adó nem más, mint azon anyagi feltételek biztosítása, amelyek a királynak feladata ellátásához szükségesek. Ezzel azonban nem jön létre semmilyen szerződéses viszony uralkodó és népe között

(szemben a kalifátusra vonatkozó iszlám elmélettel), mivel a király *dharmája* nem szűnik meg azáltal, hogy egyesek esetleg nem teljesítik adófizetési kötelességüket. A király, *dharmájából* kifolyóan, az ő biztonságukról is köteles gondoskodni. A büntetési jog (*danda*) nem folyik közvetlenül az uralomhoz való jogból, hanem önálló jogosítvány, melynek isteni legitimációja van. A büntetési jog a *kali yuga* romlott állapotával függ össze, mert csak a büntetések útján lehet az embereket a minimális társadalmi együttműködés és szolidaritás szintjén tartani. Ebből adódik, hogy a király minden esetben köteles igazságos büntetést kiszabni, ellenkező esetben visszaélne büntetőhatalmával, amely immáron nem a rend fenntartását, hanem saját önkényét szolgálná, s ez visszahullik az ő fejére. A király büntetési joga tehát abszolút, melynek legfeljebb saját önkorlátozása szab határt, mivel a karma törvényei alól a király sem vonhatja ki magát.

A büntetési és az adóztatási jog a király védelmi funkciójával függ össze, mely külső és belső védelmet jelent. A külső védelem az ellenséges külső hatalmak irányában érvényesül, ebbe a védekező és a támadó háború, a nemzetközi szerződések tartoznak bele. Az *arthával* (a hatalom művészetével) foglalkozó művek igen részletes taktikai és stratégiai tanácsokat adnak a királynak ebben a vonatkozásban is, nem riadva vissza erősen machiavellisztikus intézkedésektől sem. Különösen a *Kautilya* (feltehetően *Chandragupta* minisztere) által írott *Arthaśāstra* emeli ki a pusztán a végeredmény oldaláról történő megközelítés fontosságát, de a *dharmával* foglalkozó művek is teljes diszkréciót biztosítanak a királynak. A *Mānava* és a *Nārādīya dharmasāstra* négy módszert ajánl az ellenség legyőzésére: tárgyalás, megvesztegetés, megosztás és katonai erő alkalmazása.

A belső biztonság része a büntetőhatalom gyakorlása, egy igazságosan működő bírósági szervezetrendszer kiépítése, mely nem pusztán büntetőügyekben ítélkezik, hanem az emberek mindennapi problémáit is tárgyalja, valamint egy hatékonyan működő közigazgatási rendszer kiépítése. Külön kérdés a királyi jogalkotás, melynek lehetőségét csak korlátozott mértékben ismerik el a hindu gondolkodók. A király ugyanis nem írhatja felül a *dharma* törvényeit, nem módosíthatja sem az egyes *varnák* tagjaira, sem az egyes életszakaszokra vonatkozó szabályokat. A királyi jogalkotás tehát nem a törvénykezés, hanem egyfajta végrehajtási rendeletek körébe tartozik, melynek célja a társadalmi rend biztosítása. Mivel e rendeletek a király hatalmán nyugszanak, mindenkire kötelező erejűek, kétségbevonásuk egyben a királyi hatalom kétségbevonása is, ezért rendkívül szigorúan ítélik meg a királyi rendeleteknek nem engedelmeskedőket. Más oldalról viszont ez azzal a következménnyel jár, hogy a királyi rendelet pusztán addig követendő, amíg a hatalom is fennáll, ennek elenyészése egyben a rendeletek megszűnéséhez is vezet. Röviden, míg a *dharma* örök, a királyi rendelet térhez és időhöz kötött. A király jogalkotási hatalmát sem korlátozza semmilyen intézmény, érvényessége tehát nem függ semmilyen külső körülménytől. A *dharmával* foglalkozó szövegek szerint ugyan a király köteles jogalkotása során a szokások és a logika szabályait betartani, illetve alattvalói érdekeit figyelembe venni, ám ennek elmaradása nem teszi érvénytelenné a király által hozott szabályokat. Az új uralkodónak azonban morális kötelessége elődje rossz vagy igazságtalan rendeleteinek felülvizsgálata és megváltoztatása. A királyi jogalkotás korlátozottsága miatt éppen azokon a területeken valósult meg, amelyek távol állnak a *dharmától*, ugyanakkor a király irányítási funkciójához a legközelebb álltak: a közigazgatás, az adózás és a büntetőjog területén. Mivel e rendeletek nem részei a *dharmának*, az utóbbival foglalkozó művek nem is tartalmazzák őket. Ez az oka annak, hogy e rendeletek óriási hányada elveszett, s csak igen töredékesen ismert a modern tudomány számára. Érdeemes felfigyelni arra, hogy ez az aspektus az indiai király alkotmányos helyzetét rendkívül hasonlatossá teszi a klasszikus iszlám jog által meghatározott kalifáéhoz, aki szintén nem avatkozhat be jogalkotás útján az isteni törvényekbe, s ezért ő is az adójog, a közigazgatás és a büntetőjog területén érvényesítette jogalkotói hatalmát.

Az uralkodói hatalom egyetlen, névleges korlátja tehát a *dharma*, illetve a *karma* törvénye. Éppen ezért meghatározó jelentőségű volt annak biztosítása, hogy az uralkodó ne térjen le a *dharma* útjáról. Mivel a *dharma* szabályait, csakúgy, mint más tudományágak tartalmát, a *brahmanok* ismerték, az uralkodó köteles volt *brahmanokból* álló tanácsadó testületet felállítani, s döntései előtt véleményüket kikérni. Ez az államelméletben úgy csapódott le, hogy a két hatalom, a *brahmanok* szellemi–spirituális és az uralkodó erőszakon nyugvó hatalma egymást kiegészítik, s ilyen formán egységes egészet alkotnak; kettejük együttműködése képes csak a világban a morális rendet biztosítani. A *brahmanok* tanácsát elsősorban jogi ügyekben kell kikérnie az uralkodónak, a *dharmában* jártas papok előzetes meghallgatása nélkül jogi természetű ügyekben nem is dönthet. Az igazságszolgáltatáson túlmenően azonban az államélet minden területére kiterjed a *brahmanok* tanácsadási joga és kötelessége, azaz a politikai taktika és stratégia területére is, mely nem a *dharma*, hanem az *artha* felségterülete. A király köteles egy *brahmant* saját személyes tanácsadójának kinevezni (*purohita*), aki különösen örökdik a király helyes döntései felett, bár vétőjoga neki természetesen nincsen. A *purohita* inkább az uralkodó személyes szellemi vezetője, akinek a politikában való jártasság mellett más tudományokhoz, így többek között az asztrológiához is érteni kellett.

A *brahmanok* állami szolgálatának ellentételezéseként komoly privilégiumokat és mentességeket élveztek. Mivel a *brahmanok* egyetlen bevételi forrása a hívek adománya, a királytól különösen elvárható, hogy ő maga nagylelkű adományokkal segítse őket, mely egyben hozzásegíti a királyt ahhoz, hogy az uralkodása során szükségszerűen elkövetett bűnöket jóvátegye. A *brahmanok* adómentességet élveznek, ezen túlmenően büntetésük során nem alkalmazható velük szemben testi fenyítés, bebörtönzés, pénzbüntetés, száműzetés és nem lehet őket becsmérelni. A *brahman* ellen elkövetett bűncselekmény a legsúlyosabb valamennyi bűncselekmény közül, mivel az szakrilégiumnak minősül, hiszen a *brahman* személye szent. Ezáltal büntetőjogi védelme erősebb, mint a királyé, mert a király a *ksatriyák* közé tartozik, s a *ksatriyák* ellen elkövetett bűncselekmény nem minősül olyan súlyúnak, mint a *brahmanok* ellen elkövetett büntett. A középkori kommentátorok azonban igyekeztek a *brahmanok* ennyire kivételes megkülönböztetését csökkenteni azáltal, hogy a mentességeket és kivételeket csak a legkiválóbb és legtanultabb *brahmanokra* alkalmazták, s véleményük szerint az előjogok összessége *ipso iure* nem illeti meg valamennyi *brahmant* (igyekezetüket talán az is motiválhatta, hogy a buddhizmus éppen a *brahmanok* túlhatalma elleni fellépés jegyében született meg). Az mindenesetre tény, hogy a *brahmanok* felső rétege az állam szolgálatába szegődött, s tudásukkal a királyság javát igyekeztek előmozdítani, ilyen formában társadalmi presztízsük révén a király hatalmának ellensúlyát képezték. Azt is érdemes azonban hangsúlyozni, hogy ez semmiképpen nem intézményes kontrollként működött, hanem a papág társadalmi és vallási megbecsültségén nyugodott, melyet egyetlen uralkodó sem mert hosszú távon teljesen figyelmen kívül hagyni.

A *dharmával* foglalkozó művek nem is mentek ennél mélyebbre, megelégedtek az uralkodó és a *brahmanok* hatalmi viszonyának elméleti megalapozásával. Az *arthával* foglalkozó művek azonban az államszervezet részleteiről is részletes leírást adnak. *Kautilīya Arthasāstrája* pontosan meghatározza az egyes állami főtisztviselőket, azok feladat- és hatáskörét. Ismerték a ruhák (szó szerint: a fonál) készítéséért felelős főtisztviselőt, akinek feladata volt, hogy megfelelő ruhák, páncélok készüljenek. A fonalak készítésére a társadalom legkitaszítottabb nőtagjait alkalmazták (özvegyek, nyomorék asszonyok, otthonukat elhagyó asszonyok, büntetésüket pénzzel megváltó nők, idős rabszolganők), majd az általuk elkészített anyagból mesteremberek készítették el a ruhákat. A főtisztviselő feladata volt az egész munkafolyamat irányítása és a bérek kifizetése. A mezőgazdasági főintendáns a mezőgazdasági termények begyűjtéséért és a vetésért viselt felelősséget. A szöveg részleteiben meghatározza azt is, hogy melyik növény magját mikor és milyen sorrendben kell

elültetni. Külön felügyelője volt az alkoholtartalmú italok előállításának és forgalmazásának, az állatok védelmének (e tisztviselő pénzbüntetéssel sújtott mindenkit, aki a védett állatokat leöli), a kurtizánoknak (e hivatalnok büntetőhatalommal rendelkezett a kurtizánok által vagy sérelmére elkövetett bűncselekmények esetére), a tengeri hajózásnak, a lovaknak, a szarvasmarháknak, az elefántoknak (az elefántokat előszeretettel alkalmazták hadicélokra, ezért ezen állatok védelmére, táplálására és kiképzésére nagy hangsúlyt fektettek), az arany bányászatának és forgalmazásának, a kereskedelem irányításának és az adó begyűjtésének. A hadügyi igazgatást megbontották a harci kocsik, a lovak és a gyalogosok felügyelője, valamint a katonai parancsnok között. A tartományi igazgatást külön adminisztrátorok felügyelték, akik összeírták az illetékességi területükön lévő falvak számát, nagyságukat, kijelölték határaikat, vezették a helyi ingatlannyilvántartást, megállapították és beszédtek az adókat (öt, illetve tízfalunként). A városoknak külön vezetője volt, aki felügyelt a város rendjére. A városok életét részletesen szabályozták, szigorú építési előírások határozták meg a városképet. Tűzrendészeti és higiéniai (pl. a szemét köztéren való elhelyezéseért pénzbüntetést kellett fizetni) szabályokkal igyekeztek elejét venni nagyobb tragédiáknak (nem mindig sikerrel). Végül, de egyáltalán nem utolsósorban kém- és titkosszolgálati hivatalok útján ellenőrizték az államot érintő külső- és belső veszélyforrásokat. Jól látható, hogy már az ókori Indiában rendkívül kifinomult, mindenre kiterjedő és hatékony államszervezet segítette az uralkodó munkáját, melynek hatékonyságát a jól fizetett hadsereg és a félelmetes titkosszolgálat segítette. Egyes modern kutatók szerint ez az irányítási modell a gyakorlatban eredményesebb volt, mint a másfél ezer évvel későbbi mughal kormányzat!

Természetesen a fenti modell nem maradt változatlan a történelem folyamán, kisebb-nagyobb változásokat minden korban tapasztalhatunk. *Asóka* idején például az égtájakhoz igazodóan alkirályságokra osztották az államot, melyek élén az alkirály állt. A király vallási elkötelezettségét tükrözi, hogy szerte a birodalmában erkölcsfelügyelőket (*dharma mahāmātra*) nevezett ki, akiknek feladata a *dharma* érvényre juttatása volt, még a királyi család tagjai irányába is. *Harsa* birodalma nem volt olyan jól szervezett, mint a korábbi államok, így az utak kevésbé voltak biztonságosak, mint korábban, melyet sokkal szigorúbb és kegyetlenebb büntetésekkel igyekeztek ellensúlyozni. Igazán komoly változás azonban a muszlimok hatalomátvétele után következett be, akik az iszlám kormányzati rendszert kezdték el megvalósítani, s nem követték a helyi tradíciókat. Előtérbe került a hadsereg szerepe, az adózást, csakúgy, mint a közigazgatás többi szegmensét a *dīwān*-rendszeren keresztül kezdték megvalósítani. Kiemelkedő uralkodók, mint a mughal *Akbar* igyekeztek a helyi hatalmasságok túlkapásait korlátozni és az adóbeszedést központi adminisztráció útján megvalósítani, ezáltal igazságosabbá és hatékonyabbá téve a rendszert. A tartományi kormányzást a *sīpāhsālār*, vagyis a hadvezér látta el, aki korlátlan hatalommal rendelkezett saját területén. Az adóbehajtás azonban továbbra is az állam legnagyobb problémája maradt, voltak időszakok, amikor a helyi vezetők ellenállása miatt az adóbevétel szinte teljesen elmaradt. Az angol Kelet-Indiai Társaság által irányított Brit-Indiában is az adóbehajtás okozta a legnagyobb gondot annak ellenére, hogy e téren igyekeztek reformokat végrehajtani. A központi és a helyi igazgatás az 1857-ben kitört lázadás leverése után változott sokat, amikor az angol Korona vette át India irányítását (lásd az 1. §-ban mondottakat).

4.§ A hindu jog története és forrásai

Figyelemmel a *dharmával* kapcsolatosan elmondottakra világos, hogy a hindu jog forrásai egyben a *dharma* forrásai is. Ezek *Gautama* szerint a Védák, a hagyomány és a jó szokások. *Manu* szerint a fenti három forrás kiegészül egy negyedikkel, a lelkiismerettel. Valamennyi hindu szerző egyetért abban, hogy a fenti források hierarchikus viszonyban állnak egymással,

azaz a legfontosabb forrásnak a Védák minősülnek, majd ezeket követően a hagyomány, a jó szokások és legvégül a lelkiismeret (szabad belátás) következik. Mindegyik, a jogforrási hierarchiában alacsonyabb rendű jogforrás csak abban az esetben alkalmazható, ha a felettes jogforrások nem tartalmazzak szabályt az adott ügyre nézve. Ha azonos szintű jogforrások között ellentmondás áll fenn, bármelyik vélemény vagy norma követhető. Ezzel a hindu jog is a jogi pluralizmust mutatja fel egyik alapvető tulajdonságaként.

A Védák a hinduizmus szent iratai, melyek a hajdankor nagy tanítóinak (*rsi*) adott kinyilatkoztatások útján keletkeztek. Maga az elnevezés (*veda*) egyetemes tudást jelent, éppen ezért a védikus irodalmat *śrutinak* (kinyilatkoztatás) nevezik, megkülönböztetve minden más irodalomtól, melyek nem tartoznak bele e körbe. A Védák eredetileg három liturgikus szövegeket tartalmazó műből álltak; ezek a *Rgveda*, a *Sāmaveda* és a *Yajurveda*, melyekhez később egy negyedik, az *Atharvaveda* kapcsolódott. A Védák döntően liturgikus szövegeket, himnuszokat és az egyes áldozatokat kísérő prózai szövegeket tartalmaznak. A Védák értelmezése során a hindu bölcsek iskolákra bomlottak, melyeknek megvolt a maguk szövegvariánsa és interpretációja. Ez okból kifolyólag minden iskola saját *brahmanával*, azaz útmutatóval rendelkezett, melyek az egyes himnuszok és az áldozatok közötti összefüggéseket tárgyalták. Ezekhez kapcsolódnak a meglehetősen enigmatikus nyelvezettel íródott *upanishadok*, melyek filozófiai jellegű művek. A Védák keletkezésének ideje meglehetősen vitatott, a legrégebbi szöveg, a *Rgveda* feltehetően a Krisztus előtti második évezred derekán keletkezhetett, a *brahmanák* jóval később, a Kr. előtti kilencedik és hetedik század között. A Védák azonban nem pusztán lejegyzett művekként jelentik a *dharma* forrását, hanem azon egyetemes tudásként, mely az emberiség számára csak töredékesen ismert. Amikor tehát a hindu szerzők a *dharma* forrásával kapcsolatosan a Védákra utalnak, akkor nem pusztán egy adott irodalmi szövegre gondolnak, hanem annál jóval szélesebb kontextusban értik e hivatkozást. A Védák a fentiekből következően nem jogi, hanem elsősorban vallási–rituális szövegek, melyek a tudomány képviselőinek többségi álláspontja szerint elvéve tartalmazzak jogi normákat. Ezzel szemben P. V. KANE azt igyekszik bizonyítani, hogy a későbbi korokban megfogalmazott szabályok ténylegesen védikus verseken és más szövegeken nyugszanak, ám azt minden kétséget kizáróan meg lehet állapítani, hogy az említett védikus szövegek legfeljebb az alapot biztosították a normáknak, míg maguk azoknak csak a töredékét tartalmazzák.

A hagyományt szintén a *dharma* forrásának ismerték el, ez azonban minőségileg különbözik a kinyilatkoztatástól. A hagyományban ugyanis nem szerepelnek a *rsik* által az istenségtől közvetlenül megismert tartalmak, hanem azok a dolgok, melyekre maguk emlékeztek és továbbadtak (*smṛti*). E hagyomány írásban is lefektetésre került, ezzel a védikus tudással összefüggő segédtudományok alapjait képezve. E segédtudományokba a fonetika, a metrika, a grammatika, az asztronómia, az etimológia és a rituálé (*kalpa*) tartozik. Valamennyi tudományágba tartozó ismereteket egy önálló műfaj, a *sūtra* tartalmazza. A *kalpára* vonatkozó tudást további három alegységbe rendezték, ezek közül a jog története szempontjából a legfontosabb a *dharmasūtra*, mely a *dharmára* vonatkozó ismereteket tartalmazza. Az idő előrehaladtával a *dharmára* vonatkozó ismeretek annyira önállósultak, hogy a *sūtra*-irodalom levált a *kalpáról*, valamint a védikus iskolákról, és önálló életre kelt. Tulajdonképpen ez a még mindig tágra értelmezett jog és jogtudomány születésének pillanata. Az egyre inkább sajátos ismereteket követelő *dharma*-irodalom egy új irodalmi műfaj, a *dharmasāstra* megszületéséhez vezetett, mely a *dharmasūtrákkal* együtt adja ki a *smṛti* fogalmát. Ezzel a *smṛti* kettős jelentésűvé vált: jelentette egyfelől magát a hagyományt, másfelől azokat a műveket, melyek a *dharmával* foglalkoznak.

A harmadik forrás a kiemelkedő tanítók jó szokásai (*sadāchāra*), azaz ez a forrás alapvetően különbözik a szokás európai értelemben vett fogalmától. Természetesen a szokásoknak Indiában is fontos szerep jutott a mindennapi joggyakorlatban, hiszen társadalmi

csoportok mind regionálisan, mind foglalkozásuk, mind pedig társadalmi státusuk alapján rendelkeztek egymástól sok esetben igen különböző olyan szokásokkal, amelyek a jog forrásai lehettek. Ezek a szokások azonban nem válhattak a *dharma* forrásaivá. A kiemelkedő tanítók jó szokásai olyan emberek nemzedékeken át követett magatartása, akik életüket a tanításnak és a szent tudományoknak szentelték, akiknek erkölcsiségéhez nem fér kétség, s akik viselkedésüket az általuk tudott és ismert vallási tartalmakhoz igazították. Azt, hogy egy adott magatartás a *sadāchāra* körébe tartozik-e, egy *parisad*nak nevezett bizottság volt hivatott eldönteni, melynek létszámát a különböző szövegek eltérően adják meg. *Gautama* és *Manu* szerint a *parisad* tíz főből áll: egy-egy személy, aki a három Védát ismeri, egy logikával, egy szöveginterpretációval, egy etimológiával és egy, a *dharmával* foglalkozó tudós, valamint három olyan tag foglal benne helyet, akik az élet három fő szakaszát képviselik, azaz egy tanuló, egy családapa és egy remete. Más helyen azonban *Manu* azt állítja, hogy a *parisad* három főből is állhat, akik a három Veda ismerői kerülnek ki. Számától és összetételétől függetlenül, a *parisad* nagymértékben járult hozzá a jog fejlődéséhez, ROBERT LINGAT szerint a *smṛti*-irodalom tulajdonképpen a *parisad* döntéseinek kompendiuma. Miután azonban ezen irodalom kifejlődött és önálló autoritássá vált, a jó szokások és a *parisad* szerepe funkcióvesztés következtében elhalványult. A *dharma* és így a jog legfőbb forrásává a *smṛti*-irodalom vált, az értelmezés szerepét pedig a kommentátorok vették át.

A *dharmasūtra*-irodalom megjelenése a Krisztus előtti hatodik évszázadra tehető. Formailag a *sūtra* irodalom sajátosságait követi, azaz olyan rövid, tömör megfogalmazásokat tartalmaz, melyek a tanítás lényegi elemeit adják vissza. A *sūtra* irodalom célja részben a *dharma* olyan összefoglalása volt, amely didaktikai célokat szolgált. E műfaj munkái közül több mű is fennmaradt, legfontosabb közülük *Gautama*, *Baudhāyana*, *Āpastamba* és *Hārīta dharmasūtrája*. A szövegek keletkezésének idejét nem lehet biztosan megmondani, a szövegek egymáshoz viszonyított relatív kronológiája is vita tárgya. A tudományos konszenzus szerint a *Gautama dharmasūtra* a legrégebb, KANE szerint a Krisztus előtti hatodik században keletkezett, mivel nem tartalmaz utalást a hinduizmus tanítását és pozícióját alapvetően megkérdőjelező buddhizmusra. LINGAT a *Gautama dharmasūtra* megírását két évszázaddal későbbre helyezi. *Gautama* egy jól ismert *brahman* család neve, melynek tagjai több védikus iskolában is megjelentek, azaz koruk tudományosságának élvonalába tartoztak. A mű huszonnyolc különböző hosszúságú fejezetre oszlik, melyek a purifikációval, a négy életszakasz és az egyes *varnák* tagjainak kötelességeivel, a király jogállásával, a rituális tisztátalanság kérdéseivel, a büntetésekkel és a nőkre vonatkozó sajátos szabályokkal foglalkoznak.

Baudhāyana és *Āpastamba* művei azonos iskolából kerültek ki, a hagyomány szerint az iskola alapítója *Baudhāyana* volt, őt követte később *Āpastamba*, aki később önálló iskolát alapított. *Baudhāyana dharmasūtrája* kevésbé szerkesztett mű, azonos kérdések szétszórtnan, néha több alkalommal is előfordulnak a műben. Tartalmát tekintve nem különbözik lényegesen *Gautama* munkájától, de tartalmaz olyan témákat is, amelyeket az előbbi nem, például a házassági és az öröklési jog területéről. Ezzel szemben *Āpastamba* munkája sokkal összeszedettebb és logikusabb felépítésű, nyelvezetében azonban archaikusabb. Ennek ellenére későbbi munka, mint *Gautama* és *Baudhāyana dharmasūtrája*. Tartalmában *Āpastamba* sem terjeszkedik túl a *dharmasūtrák* megszokott tematikájától, jogilag releváns témák legfeljebb az öröklés, a büntetések és a király jogai esetében figyelhetők meg, a többi téma a Veda-stúdiumok, a purifikáció, a *varnák* és a tilalmas ételek tárgykörében mozog. Ugyanez mondható el *Hārīta dharmasūtrájáról* is.

A mondanivalójában és formájában egyre sematikusabbá váló *sūtra*-irodalmat egy új műfaj, a *śāstra* váltotta fel, melynek megjelenése a Krisztus előtti második évszázadra tehető. A *śāstra* irodalom több szempontból különbözik a *sūtrától*: (1) szemben a prózában íródott

sūtrákkal, művei versbe szedve fogalmazódtak meg; (2) nyelvezete kevésbé archaikus, inkább a klasszikus szanszkritot tükrözi; (3) lényegesen hosszabb, szerkesztettebb és a jogi kérdéseket jóval részletesebben tárgyalja; (4) sokkal kevésbé kötődik a *kalpához* és a védikus irodalomhoz, azaz a *dharma* önállósodásának egy fontos állomását tükrözik vissza. A *dharmasāstrák* közül jelentőségüket tekintve három művet kell kiemelni, ezek: *Manu*, *Nārada* és *Yājñavalkya*. A fenti három mű közül Európában messze a *Manu-smṛti* vagy más néven *Mānava dharmasāstra* (röviden: *Manu*) örvend a legnagyobb ismertségnek, melyet tévesen *Manu* törvénykönyvének szokás magyar és más élő idegen nyelvre fordítani. Az eddig elmondottak alapján világos, hogy ez nem törvénykönyv, mert (1) elsősorban a *dharmával* foglalkozik; (2) a különböző iskolákban született doktrínákat tartalmazza mindenféle hivatalos jelleg nélkül, azaz e mű egy vagy több magánszemély összeállítása a *dharma* szabályairól, és nem jogszabály; (3) a mű nem egy *Manu* nevű szerző alkotása, mivel *Manu* a mitikus első ember, akinek neve és tekintélye mögé húzódnak a mű ismeretlen nevű szerzői (*mananva*: ember). A *Rgveda* a legrégebben élt bölcsek között említi, a *Manu-smṛti* királyként ábrázolja, akinek nevéhez az isteneknek szóló áldozat feltalálása fűződik. A *Manu-smṛti* keletkezési ideje rendkívül vitatott, a legtöbb, ami e tárgyban mondható, hogy valamikor a Krisztus előtti második és a Krisztus utáni második század között keletkezhetett. A datálást nehezíti, hogy a szövegben sok a későbbi interpoláció is. Az indológusok között sokáig egyetértés mutatkozott a tekintetben, hogy a három fő *dharmasāstra* közül *Manu* a legrégebbi, egyfajta átmenetet képez a *dharmasūtra* és a *dharmasāstra* között. E nézet azonban azon az elvi alapon nyugodott, hogy a *Nārada* és *Yājñavalkya* sokkal kifinomultabb, részletesebb és precízebb, következésképpen későbbi is. Ez a következtetés azonban nem feltétlenül állja meg a helyét, mivel az említett munkák magasabb színvonalra a szerzők képességei, céljai és körülményei együtthatásával is magyarázható, azaz nem feltétlenül későbbi az a munka, amely magasabb színvonalat és részletesebb kidolgozottságot mutat.

Ettől függetlenül *Manu* valóban a tiszta védaizmusból a későbbi hinduizmus felé való átmeneti állapotot tükrözi. Miközben a Védák abszolút autoritását a szöveg több helyen kiemeli, a védikus gyakorlattól mégis jelentős pontokon eltérést mutat. Ennek legjobb példája az erőszakmentességre (*ahimsā*) vonatkozó doktrína, mely teljes mértékben ellentétben áll a Védák véres áldozatával és a „halak törvényével”. Az erőszakmentességnek a vegetáriánizmushoz is elvezető új elve forradalmi változás a vallási gondolkodásban, mely *Manu*nál is lecsapódik. *Manu* kísérletet tesz mind a régi, mind az új doktrína fenntartására, ezáltal egy időben tartalmazza a *dharma* prescriptív és a valóság descriptív aspektusát. Hasonló történeti változások magyarázzák a *Manu*ban előforduló számtalan ellentmondást. Klasszikus példa a *niyoga*-házassággal kapcsolatosan *Manu*ban található ellentmondások: miközben az egyik helyen megtiltja e házassági formát és erkölcsileg is elítéli, azonközben más helyen részletesen tárgyalja e házasság megkötésének szabályait. Az ellentmondások egyik oka tehát a későbbi interpolációk beiktatása a szövegbe. A koherencia hiányának másik oka, hogy különböző iskolák és doktrínák tanításait foglalja egybe, miközben nem tesz rá kísérletet, hogy azokat harmonizálja egymással. Így állhatott elő, hogy ugyanazon kérdésekre teljesen más előírásokat tartalmaz. Ebből is látszik, hogy *Manu* nem egy törvénykönyv, még csak nem is egy adott történeti pillanatban hatályos szabályok kompendiuma, hanem a *dharmára* vonatkozó tanítások gyűjteménye. *Manu* valójában nem más, mint a hinduizmus enciklopédiája vallásról, jogról, moralitásról és politikáról.

Manu egy meglehetősen terjedelmes munka, tizenkét könyvet, azon belül 2694 *ślokát* (párverset) tartalmaz. A mű bevezetésére szolgáló első könyv elmeséli, hogy a nagy tanítók felkeresték *Manut*, hogy mondja el nekik a *dharma* szabályait, *Manu* pedig eleget tesz kérésüknek, a kozmikus világfolyamatban helyezve el a *dharmát*. A második könyv a *dharma* forrásaival, az egyes életszakaszokkal és a Védá-stúdiumokkal foglalkozik. A harmadik könyv a családfői életszakaszról és annak szabályairól, a megélhetés módjairól, az egyes

varnák tagjainak feladatairól szól. Ez a téma jellemzi a negyedik könyvet és az ötödik könyv elejét is. Az ötödik könyv a rituális tisztátalanságról, a tilalmas ételekről szól. A mű legrövidebb fejezete a hatodik, amely a remeték helyzetével foglalkozik. Mindebben – tartalmilag tekintve – nincsen semmi újdonság, hiszen a *sūtra* irodalom művei is e tárgyban íródtak. A második hat könyvben találhatóak azok az új vonások és tartalmi elemek, amelyek *Manu* a *sūtrák* fölé emelik. A hetedik könyv a király jogállásáról és kötelességeiről szól, ám jóval részletesebben fejti ki a témát, nagyon sok elemet átemelve az *arth*-irodalomból is, hiszen a politikai taktika és a háború művészete is kifejtésre kerül e helyütt. Mivel a büntetés joga az uralkodót illeti meg, *Manu* e logika alapján kitér a büntetésekre is. A nyolcadik és a kilencedik könyv teljesen újat hoz, ez az a két könyv, amely a szűkebb értelemben vett jogi kérdésekkel foglalkozik. Helyet kap benne a tizenharc *mārga* (út, ösvény) vagy *vyavahāra-pada* (a jogvita alapjai), amely a magánjog első genuin klasszifikációja, továbbá a bírósági eljárás alapjainak lerakása. A legrészletesebben a tizenhatodik *mārga*, a házassági és az öröklési jog domborodik ki, mely kitölti a teljes kilencedik könyvet. A tizedik könyv a *varnákkal*, valamint a *varnák* keveredése útján előállott kevert kasztokkal foglalkozik. Helyet kapnak itt továbbá a kivételes helyzetekben alkalmazandó szabályok, amikor az általános normák a körülmények hatására nem követhetők. A tizenegyedik könyv a bűnöket tárgyalja, míg az utolsó, tizenkettedik könyv mintegy keretbe foglalva a művet, visszakanyarodik az első könyv témájához, a *dharma* vallási, etikai és filozófiai alapvetését világítja meg.

Sokszor megfogalmazott kritika *Manu*val kapcsolatban a rendezetlenség és logikai következetlenség. E kritika nem megalapozott, mivel egy modern nyugati jogrendszer struktúráját aligha lehet számon kérni egy kétezzer esztendeje Indiában született munkától. Ha nem ebből, hanem saját perspektívájából szemléljük, rendezettsége azonnal nyilvánvalóvá válik. A mű logikája ugyanis az életszakaszokra van felépítve, ezért először a Véda-stúdium és a tanuló és a mester viszonya kerül előtérbe, majd ezt követi a családfői életszakasz. Mivel e második életszakasz az, amely a mindennapi életviszonyok sűrűjében zajlik, ennek szabályai a legrészletesebbek, s éppen ezért a szűkebb értelemben vett jogi normák is itt jelennek meg. A remeteség szabályai ehhez képest egyszerűbbek, ezért nem is szentel e kérdésnek akkora figyelmet a mű. A király *dharma* és *artha* szerinti helyzetének meghatározása e logika alapján szintén érthető, minthogy a büntetésekre vonatkozó uralkodói jog magyarázza a büntetéseknél e fejezetben való elhelyezését. A vallási bűnök azonban, melynek megítélése nem a király feladata, külön könyvben kapnak helyet.

A *Manu-smṛti* mellett a *Yājñavalkya-smṛti* rendelkezik kiemelkedő autoritással. *Manu*hoz hasonlóan *Yājñavalkya* is mitikus figura, aki kinyilatkoztatás útján ismerte meg a *Yajurvedát*, ebből következően a mű szerzői ismeretlenek. A *smṛti* népszerűségét és befolyását mutatja, hogy az angolok is felhasználták indiai joggyakorlatuk során, s ahogy egy modern indiai szerző megfogalmazta, az indiaiak leborulnak ugyan *Manu* előtt, de a valóságban a *Yājñavalkya-smṛti* szerint élnek. Ennek oka, hogy valamennyi *smṛti* közül ez a legjobban szerkesztett, legkidolgozottabb, ugyanakkor egyszerűbb stílusa miatt legérthetőbb és legprecízebb munka. Terjedelme a *Manu-smṛti* egyharmada, mégis több olyan részletszabályt tartalmaz, melyek nem találhatók meg *Manu*ban. Annak ellenére nincsenek benne ellentmondások és ismétlések, hogy e mű szerzője is több különböző forrás alapján egymástól eltérő hagyományokat dolgozott fel. A *Yājñavalkya-smṛti* három nagy könyvre oszlik, az első a vallási szokásokkal (*āchāra*), a második a jogvitákkal (*vyavahāra*), a harmadik a büntetésekkel foglalkozik. E szerkezet teljes szakítás *Manu* felosztásával, melynek hatását és eredetiségét mutatja, hogy a középkori kommentátorok is ezt a rendszert követték. Tartalmilag a *Yājñavalkya-smṛti* közel áll *Manu*hoz, ugyanazon témákat dolgozva fel, többé-kevésbé azonos normák alapján. Ugyanakkor a részletekben több fontos különbség is fellelhető: *Yājñavalkya* nem ítéli el a *niyoga* házasságot, fiúgyermek hiányában elismeri az özvegyek és a lányok öröklési képességét, és hallgat a brahmanok előjogairól is. Keletkezési

ideje nem ismert, annyi bizonyos, hogy a *Manu-smrti* után íródott: JOLLY szerint a Krisztus utáni negyedik század lehet a legkorábbi időpont, KANE azonban nem fogadja el JOLLY érveit, és megítélése szerint a legvalószínűbbnek a Krisztus utáni első két évszázad jöhet szóba, de nem zárja ki a Krisztus előtti első évszázadot sem.

A *Nārada-smrti* a legkésőbbi a fontosabb *dharmasāstrák* közül, valamikor a harmadik és a hatodik század között keletkezhetett: KANE az előbbi, JOLLY az utóbbit tartja valószínűbbnek. A *Nārada-smrti* a legrövidebb, egyben a leginkább csak jogi kérdésekre összpontosító munka. Két részből áll, melyek fejezetekre oszlanak. Az első rész három fejezete kizárólag a bírósági eljárással foglalkozik, az egyébként jóval hosszabb második rész fejezetei pedig a tizennyolc jogvitával, melyek mind strukturálisan, mind tartalmilag megegyeznek *Manu* tizennyolc *mārgájával*. Több megfogalmazás szó szerint megegyezik *Manu* verseivel, ennek ellenére a *Nārada-smrti* nem szolgál utánpótlás, mert egy sor olyan témát dolgoz ki részletesebben, melyet a másik két *smrti* csak felszínesen érint. Különösen az eljárásjogban figyelhető meg a szabályok egyre kifinomultabb jellege. Valamennyi munka közül jogi szempontból ez a legprecízebb, ami egyeseket arra a következtetésre vezetett, hogy a *Nārada-smrti* szerzője és a római jog nagy alakjai, elsősorban *Gaius* között valamiféle kapcsolatot tételezzenek fel, ám ez az elképzelés komoly tudományos ellenállásba ütközött, s inkább a tizenkilencedik század végének tudományos alapállását tükrözi, amely szerint a rómaiakat leszámítva senki nem képes precíz és rendszerezett jogtudományi műveket írni.

A *dharmasūtra* és a *dharmasāstra* műfajba tartozó művek nem törvénykönyvek, hanem a *dharmára* vonatkozó különböző tanítások kompendiumai. Amikor azonban az angolok kezükbe vették British-India igazgatását, és kinyilvánították, hogy minden közösséget saját joga szerint bírálják el, hamarosan azzal a problémával szembesültek, hogy nem ismerik e közösségek jogát. Éppen ezért olyan jogszabályokat kezdtek el keresni, amelyek az angol bírák igényeit kielégítik, és útmutatóul szolgálnak. Ilyen jogszabályok azonban nem léteztek, ezért a *dharmasāstra*-irodalom szinte mindenki által ismert műveit, elsősorban a *Manu-smrtit* kezdték el alkalmazni úgy, hogy azt jogszabályi erővel ruházták fel. A *smrti*-irodalom természetének e félreismerése sok zűrzavarhoz vezetett, mivel a hinduk és az angol bírók egészen más gondolati alapstruktúrákból indultak ki. Ennek lett egyik következménye, hogy Európában a *Manu-smrti* lett a legismertebb munka, miközben a mű törvénykönyvnek való fordítása megmutatta az eredendő félreértést. S miközben az európai közönség *Manu* tanulmányozta, addig ugyanazon szöveg Indiában a társadalmi reformok akadályozásának szimbólumává vált. A *brahmanok* előjogai, a nők alávetett helyzete, az érinthetetlenek kirekesztése mind e szövegből folyik. Ezért alig van mű, amelyet annyszor égettek volna el tiltakozásul, mint éppen a *Manu-smrtit*!

A középkor során a *dharmasāstra*-irodalmat felváltotta a kommentár-irodalom, mely részben a *dharmasūtrákhoz*, részben a *dharmasāstrákhoz* kapcsolódott. Mindkét irodalmi műfajba tartozó művek erre a korra olyan autoritásra tettek szert, hogy a későbbi kommentátorok legfeljebb e szövegek interpretátoraiként határozták meg magukat, akik értelmezték csak a szövegeket. A kommentátorok tehát saját egyéni véleményüket fogalmazták csak meg, melyek egy adott tudós felfogását tükrözték, azaz szemben a *sūtrákkal* és a *sāstrákkal* kanonikus szintre sosem emelkedtek. Ebből következően a kommentátorok egymással vitatkoztak, de a szövegeket sosem vonták kétségbe. A kommentár-irodalomba tartozó művek két csoportra bonthatók: az egyik csoportba azokat a műveket soroljuk, melyek kizárólag egy-egy *sūtrával* vagy *sāstrával* foglalkoznak, s azok tartalmát kommentálják részletekbe menően. A másik csoport a tematikus kommentár, mely nem egy-egy adott mű elemzésére vállalkozik, hanem egy adott témával foglalkozik úgy, hogy sok *sūtra* vagy *sāstra* anyagát dolgozza egybe. A kommentárok e második fajtáját az angolok szintén igyekeztek felhasználni a napi joggyakorlatban, s Justinianus művének mintájára *digestáknak* kezdték el őket nevezni. E művek szerzőit általában ismerjük, döntően miniszterekből vagy más magas

állami funkciót betöltő személyekből állnak, akik ismerték az állam igazgatásának és a napi joggyakorlatnak is a problémáit. A legtöbb kommentár a *Manu* és a *Yājñavalkya smṛti*hez íródott. A legrégebb *Manu*-kommentár *Bhāruchié*, mely egy rövidebb, az *arthaśāstra*-irodalmat is feldolgozó munka. *Bhāruchi* kommentára forrásként szolgált a *Manu-smṛti* leghíresebb kommentárához, *Medhātithi* munkájához, mely igen terjedelmes, más *smṛti*ket is felhasználó írás. A *Yājñavalkya-smṛti*hez íródott leghíresebb kommentár a *Mitākṣara*, melynek befolyását mutatja, hogy az angolok – tévesen – legiszlatív munkának tekintették, és a bírók megsegítése céljából angolra is lefordították. A digestáknak nevezett művek közül kettő érdemel említést. Az egyik *Lakṣmīdhara* XII. században készült, terjedelmes munkája (30000 párverset tartalmaz, azaz kb. tízszer hosszabb, mint a *Manu-smṛti*), mely a legrendezettebb, legáttekinthetőbb belső logikával rendelkező kommentár. A másik munka a *Sir William Jones* megrendelésére a XVIII. század végén készült digesta, mely korának legkiemelkedőbb tudósa, *Jagannātha* alkotása. E művet azonnal lefordították angolra, s a *Manu-smṛti* mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútfője.

A források között végül meg kell említeni a világirodalom leghosszabb epikus művét, a *Mahābhāratát* is. E mű a *Bhārata* nemzetség hatalomért folytatott küzdelmét meséli el, ám számtalan betétet, történetet és a bölcsesség-irodalomba tartozó elemeket is tartalmaz. A történet egyik főhősének szájába adott bölcsességek is tartalmazznak jogilag releváns elemeket, de a mű tizenkettedik fejezete rendkívül fontos forrás a király kötelességei, valamint a különleges helyzetekben követendő, az általános normáktól eltérő tartalmú kivételes szabályok tekintetében.

5.§ A hindu jog főbb szabályai

5.1. Házassági és öröklési jog

A házasságot a hindu felfogás a második életszakasz alapvető feladatának tartja, ezért mind a férfiak, mind a nők irányába erkölcsi és vallási kötelességnek írja elő. A nők férjhez adásának társadalmi és erkölcsi parancsa vezetett el a gyermekházasságokhoz, melyre hamarosan részletesen is visszatérünk. A hindu jog és társadalom a nőkkel szemben teljesen bizalmatlan, ezért a nők örökös gyámságának elvét követi, azaz a nőknek mindig egy férfi rokon hatalma alatt kellett állniuk. A házasságot a növénytermesztés analógiájára határozták meg: a nő jelenti a földet, a férfi az elvetett magot. Mivel minden növény sajátos tulajdonságát a mag határozza meg és nem a föld, amibe ültették, a házasságban is a férfi helyzete privilegizált mind a jog, mind a társadalmi felfogás tekintetében. A nőt jelképező föld azonban a férfi tulajdonában van, ezért a vitás esetekben a „tulajdonjog” számít: ha idegen mag kerül a földbe annak gyümölcse a föld tulajdonosáé és nem azé, aki a magot elvetette.

A hindu házassági jogot a *varna*-rendszer alapjaiban határozza meg. A *dharma*-irodalom hangsúlyozza, hogy minden *varna* tagja lehetőleg saját *varnáján* belül keressen magának házastársat, de a *varna* határainak átlépése bizonyos feltételek esetén megengedett. Fő szabály, hogy egy magasabb *varnába* tartozó férfi elvehet egy alacsonyabb *varnába* tartozó nőt, de egy magasabb *varnába* tartozó nő nem mehet feleségül egy nála alacsonyabb *varnába* tartozó férfihoz. Ezen alapelv szerint egy *brahman* férfi elvileg mindhárom, egy *ksatriya* kettő, egy *vaiśya* két *varnába* tartozó nőt vehet feleségül, míg egy *sūdra* férfi csak saját *varnájából* házasodhat. Megfordítva, egy *brahman* nő csak saját *varnáján* belül házasodhat, egy *ksatriya* nő egy *brahman*hoz és egy *ksatriyá*hoz mehet feleségül, egy *vaiśya* nő pedig három *varna* tagjai közül választhat.

A hindu jog a házasságoknak több formáját ismeri, de szerzők szerint változik, hogy mennyit tárgyalnak, illetve fogadnak el ezek közül. A korai *dharmasūtrák* hat, a későbbi

smrtik nyolc házasságot különböztetnek meg. E klasszifikáció magában foglalja részben a *varnák* szerinti, részben pedig a házasság keletkezésének módja szerinti megkülönböztetést. A házasságoknak négy magasabb és négy alacsonyabb rendű formáját határozták meg, ám fontos megemlíteni, hogy az alacsonyabb rendűnek tartott házasságok is érvényesnek minősültek, bár néhány mű (Nārada XII. 45.) ezt kétségbe vonta. Azok a művek, amelyek nem tartalmazzák mind a nyolc formát, ezúton igyekeztek az általuk nem tárgyalt, s ilyen módon diszkvalifikált házasságokat háttérbe szorítani, de aligha valószínű, hogy ennek lényeges hatása lett volna a napi joggyakorlatra.

A négy magasabb rendű házasság (*vivāha*) a *brāhma*, a *prājāpatya*, az *ārśa* és a *daiva*. A *brāhma* házasság a legmagasabb rendű házassági forma (eredetileg feltehetően a brahmanok házasságát jelentette), melyben az apa ajándékként adja lányát a vőnek, míg a *prājāpatya* formánál a kezdeményezés a vőtől indul ki. Az *ārśa vivāha* esetében a vőlegény ruhákat és egy pár marhát ad jövendőbeli apósának, míg *daiva* házasságról akkor beszélünk, ha a vőlegény egy pap. A négy alacsonyabb rendű házasság közül a *gāndharva vivāha* a legelfogadottabb, melyet szerelmi házasságnak is szokás nevezni, mivel a felek közös akaratából, szülői beleegyezés nélkül jön létre. Az *āsura vivāha* a lányért adott anyagi ellenszolgáltatás fejében jön létre, ezért ezt csak a *vaiśyák* és a *sūdrák* számára engedik meg. A hindu szerzők meglehetősen elítélően nyilatkoznak a lányok eladásáról, arról, hogy az apa pénzért adja el a lányát, mint bármilyen más értéktárgyát. Mivel véleményük szerint ez alacsony erkölcsiségre vall, ezért a felső két *varna* tagjai részére ezt megtiltják. Az erkölcsi rosszallás ellenére ez a leggyakoribb forma, ezért *mānusa vivāhának*, vagyis az „emberek(re jellemző) házasságnak” is nevezik. A két legelvetettebb forma a nőrablás (*rāksasa*), amikor a férfi erőszakkal rabolja el a lányt, illetve a *paiśācha*, amikor álmában támad rá vagy leitatja, és ezt az állapotát használja ki. A nőrablás, mely a *ksatriyáknak* van csak fenntartva, minden bizonnyal a harcok szokásainak továbbélése, mint ahogy a *paiśācha* is, ám ez utóbbit illető erkölcsi rosszallás következtében a *ksatriyáknak* is tilalmassá vált, s pusztán a *sūdrák* körében elfogadható.

A házassági joggal kapcsolatosan érdemes több problémára röviden kitérni. Az egyik a gyermekházasságok kérdése, mely a hindu jogfelfogás egyik alapelveinek következménye. Mivel az apa bűnét a gyermekgyilkossággal egyenértékűnek tekintették, ha nem adta lányát idejében férjhez, a társadalom igyekezett minél hamarabb biztosítani a lányok számára a házasságot. Az apát további megaláztatások is érték gondatlansága esetére: elesett a házassági ajándéktól, elvesztette gyámi hatalmát családja felett, lánya pedig saját jogán, beleegyezése nélkül is házasságot köthetett. Mindezek együttesen vezettek a gyermekházasságokhoz. Az egyes szerzők különböző életkort adnak meg minimális korhatárként, ez általában a hetedik és a nyolcadik év. Más szövegek (pl. *Manu*) a felek közti korkülönbséget is előírják: így egy harminc éves férfi egy tizenkét éves lányt, egy huszonnégy éves férfi egy nyolc éves lányt kell nőül vegyen. Mindenesetre a lányok korai házasodásának gyakorlata a görög utazóknak éppúgy feltűnt, mint később *al-Bīrūnī*nak.

A másik, sokat vitatott kérdés a polyandria. Több utalás is azt valószínűsíti, hogy Indiában ismert volt a polyandria (többférjűség). Különösen a *Mahābhārata* utal erre, hiszen a főhős öt *Pandava* testvérnek egy közös felesége van, *Draupadī*. *Manu* egy nehezebben érthető (IX. 182.) versét a kommentátorok úgy magyarázták, hogy az a polyandriára vonatkozik. E szokás eredetét többen az őslakosság körében keresik, mely az indektől idegen volt. E hipotézis valószínűségét növeli, hogy elsősorban olyan helyeken volt még a XIX. században is megfigyelhető, ahová az indek alig jutottak el: Dél-Indiában és a Himalája magas hegyei között élő népek körében. E szokást az árják szokásával ellentétesnek nyilvánították, és a *brahmanok* mindent elkövettek megszüntetése érdekében.

Alig van terület, ahol az elmélet és a gyakorlat ellentmondása jobban kidomborodik, mint a házastársak száma esetében. Miközben elméletileg a házasság örök időre szóló

kötelékének tana miatt a monogámia érvényesül, azon közben a polygámia ismert és jogszerű gyakorlat volt. A férfiaknak kötelességük volt feleségük halála esetében azon nyomban újra házasodni (a nők esetében azonban ezt igyekeztek minden eszközzel meggátolni), de joguk volt feleségük életében is további házasságokat kötni, melyek száma nem volt korlátozva. Az első, főfeleség (*mahisī*) előjogokat élvezett, melynek hatásai az öröklési jogban is érvényesültek. A főfeleség a magasabb *varnák* esetében nem lehetett *sūdra* rangú. Az asszonyok védelmére a *dharma*-irodalom igyekezett korlátokat állítani a második és további házasságok elé: ha az asszony betartotta az előírt rituális kötelességeket és fiúgyermeket szült, férje nem házasodhatott meg még egyszer, csak e két feltétel valamelyikének hiánya esetében. *Manu* részletesebb szabályokat állapít meg: szerinte a meddő asszony mellé nyolc, a csak lányokat szülő mellé tizenegy esztendő eltelte után lehet más feleséget venni, de a feleselő feleség esetén azonnal új feleség után nézhet a férje. *Nārada* szerint az ilyen asszonyt ki kell taszítani, ellenkező esetben bűneiben férje is osztozik. Ha azonban olyan asszonyt taszít ki a férje, aki erre nem szolgált rá, a királynak súlyos büntetésekkel kell sújtania. Az asszonyok csak abban az esetben házasodhattak újra, ha a férjük meghalt, eltűnt, külföldre távozott, impotens vagy a kasztjából kutasztították. Eltűnés esetére várakozási időt írtak elő, melynek hossza kettő és nyolc esztendő között váltakozott aszerint, hogy a felek mely *varnába* tartoztak, illetve az asszonynak volt-e gyermeke, vagy sem.

A nők kutasztításának legfőbb oka a házasságtörés volt, melyet a kasztból való kutasztással, illetve halálbüntetéssel (nyilvános helyen kutyák élve tépték szét) büntették, de vannak ennél sokkal kevésbé kegyetlen büntetések is: hajlenyírás, rabszolgamunka ellátása egy évig (a *sūtra*- és a *śāstra*-irodalomban felbukkanó szankciók e különbözősége mutatja, hogy mennyire nem lehet őket törvényként figyelembe venni).

A hűség követelményének legszélsőségesebb megnyilvánulása az özvegy önkéntes öngyilkossága, aki a férje holttestét elemészto tűzbe önként élve lép bele, vagy amennyiben férje holtteste nem lelhető fel, szandáljának magához szorításával égeti el magát (*satī*). A *satī* megítélése a hinduk között is vitatott, a szövegekben ritkán fordul elő, a későbbi kommentátorok igyekeztek mérsékelni e gyakorlatot azáltal, hogy öngyilkosságnak bélyegezték, mely szemben az eredeti elképzeléssel, nem vezet el a házastársakat a túlvilági boldogságba. *Satī*nek lenni tehát sohasem volt jogi kötelesség, mindig önkéntességen alapult, de az önkéntességet is tiltották, ha a nő gyermeket várt vagy kiskorú gyermekei voltak. Az öngyilkosságot elkerülő özvegyeknek sem volt sokkal jobb a soruk, mivel restrikciónak tucatjaival kellett hátralévő éveikben szembenézniük: imákat, áldozatokat kellett bemutatniuk, naponta csak egy alkalommal étkezhettek, a legócskább ruhákban járhattak csak, más férfinak még a nevét sem mondhatták ki stb. Ha e szerencsétlen asszonyok mégis a legnagyobb szükség hatására más férfihoz közeledtek, házasságtörőnek számítottak, és a legnagyobb szigorral jártak el velük szemben: családból, kasztból való kizárás, teljes rituális tisztátalanság és érinthetlenség volt a büntetésük.

Az özvegy újraházasodása a hindu jog egyik legvitatottabb kategóriája, a *niyoga* házasság esetén képzelhető csak el. Erre akkor kerülhet sor, ha a férj örökös hiányában hunyt el, s özvegye felhatalmazást (*niyoga*) kapott a férje családjától (*gotra*) arra, hogy a legközelebbi családtaggal, ennek hiányában valamely távolabbi rokonnal kapcsolatot létesítsen, hogy az abból születő gyermek az elhunyt örökségébe lépjen. E szokás oka nem elsősorban a családi vagyon továbbhagyományozásának előmozdítása, hanem a halotti kultusz bemutatásának biztosítása volt. A brahmanizmus etikájával e kevésbé összeegyeztethető intézményt igyekeztek korlátozni olyan előírásokkal, melyeket alig lehetett betartani: a feleket testi vágy nem motiválhatta, csak egy gyermek megszületéséig vagy addig állhatott fenn, amíg az asszony állapotosnak nem érezte magát. Ha e szabályokat nem tartották be, a gyermek nem örökölhetett, a felek pedig házasságtörés bűnét követték el. A

korlátozások ellenére e szokás még a XIX. század végén is fennállt, különösen India északi tartományaiban.

Az öröklési jog a házassági jog alapstruktúráját veszi alapul. Mivel a különböző házasságokból született gyermekek eltérő jogállásúak, az az alapszabály, mely szerint a hagyatékban a fiúkat elsőbbség illeti meg, önmagában egy sor kiegészítő szabályhoz vezetett, melyek célja az egyes gyermekek közti rangsor megállapítása. Ebben a tekintetben sem találkozunk egységes állásponttal, az egyes szerzők egymástól is eltérő módon határozzák meg a fiúk relatív sorrendjét, általában az elsőszülött különös jogait hangsúlyozva. Különösen a *nyoga* házasságból született gyermek jogállása volt vita tárgya. A fiúkat a további leszármazók követik, a közelebbi *parentela* kizárja a távolabbat. Eredetileg kizárólag a férfiág számított, később azonban heves vitákat követően, korlátozott mértékben a cognat rokonok is öröklési jogot szereztek. A legnagyobb ellentmondás az özvegyek öröklési képessége körül bontakozott ki, egyes vélemények szerint örökölhetett, mások szerint csak eltartásra volt jogosult, de erre is csak abban az esetben, ha továbbra is férje agnat rokonai között élt. *Nārada* szerint az özvegyet egy fiú-rész illetett meg. Fiúgyermek hiányában a lányok örököltek, ezek hiányában a felmenők. Örökös hiányában a hagyaték az uralkodóra szállt, kivéve a brahmanok esetében, mert az ő vagyonuk tanítójukra, tanulójukra vagy a brahmanok közösségére szállt. A női vagyont saját gyermekei örökölték (ennek egy polygám családban volt különös jelentősége), elsősorban még hajadon lányai, mert a vagyont az ő kiházásításukra kellett fordítani. Az öröklési jog részletes rendszerét a középkori kommentátorok dolgozták ki először, ám itt is hatalmas ellentmondások figyelhetők meg két iskola, a bengáli és az északi iskola között, mivel az e területeken követett társadalmi gyakorlat igen sok tekintetben különbözött egymástól. A *smrtik*ben foglalt szabályoknak inkább az északi hagyományok feleltek meg jobban.

5.2. A bűnök és a büntetések

A bűnök és a hozzájuk kapcsolódó büntetések a hindu jogban elválaszthatatlanul összefonódtak a *dharma*-koncepcióval. A cselekmények között meg kell különböztetni a bűnöket és a bűncselekményeket, de meg kell jegyezni, hogy e két kategória között nincs éles határvonal. Ennek ellenére e distinkciónak mind a besorolás, mind a szankció tekintetében jelentősége van.

A hindu elmélet szerint az egyes bűnök és bűncselekmények rituális tisztátalanságot okoznak mind az elkövető, mind a sértett részére. A tisztátalanság mértékének meghatározásához a *varna*-rendszert vették alapul. Ennek alapján a tisztátalanság részben a tett súlyától, részben az elkövető és a sértett *varna*-hovatartozásától függött. A magasabb *varnába* tartozók ellen elkövetett cselekmények súlyosabb tisztátalanságot okoztak, mivel ezen személyek eredetileg is magasabb rituális tisztaságnak örvendtek. S bár e tételből az következne, hogy a magasabb *varnába* tartozók által elkövetett cselekmények súlyosabb tisztátalanságot okozzanak, a valóságban ennek éppen fordítottját fektették le, ilyen módon a felső *varnák* felelősségi szintjét jóval alacsonyabb szinten határozták meg.

A büntetések és a vezeklés elméleti megalapozása komoly fejtörést okozott a hindu gondolkodóknak, hiszen egy jogellenes cselekmény egyben *adharma* is, amelynek következményei a karmikus ciklusban jelentkeznek, de nem feltétlenül az elkövető jelen életében. Ebből következően a büntetés és a vezeklés értelme magyarázatra szorul. *Gautama dharmasūtrá*ja meg is őrzi ezt a vitát, de végül a büntetések mellett foglal állást a Védákra való hivatkozással. Mivel a későbbi korokban is ez a felfogás vált egyeduralgódóvá, a büntetésekre úgy tekintettek, mint olyan eszközre, amely az elkövetőt megszabadítja tette következményeitől a *dharma-karma* összefüggésben és visszaállítja rituális tisztaságának állapotát, s ezzel lehetővé teszi a társadalomba való visszafogadását. Ahogy *Manu* fogalmaz,

a gonosztettet elkövetők, akiket a király megfelelő büntetésben részesít, megtisztulnak, s a mennyekbe jutnak, csakúgy, mint a jótettet elkövetők.

A büntetések kiszabása a király joga és kötelessége, mivel ez a *rājadharma* része. Ebből következően az uralkodó nem bocsáthat meg a bűnösnek, mert ezzel megsértené saját *dharmáját*, egyszersmind megfosztaná a bűnelkövetőt a megtisztulás lehetőségétől. Az a király, aki nem bünteti meg a bűnöst, egyben magára vállalja az általa elkövetett bűn súlyát is. Az indiai büntetőjogi gondolkodás tehát a büntetésekben nem a társadalom védelmének eszközét, nem is az okozott hátrány jóvátételét vagy megbosszulását látja elsősorban, hanem az elkövető saját tetteinek hátrányos következményeitől való megszabadításának lehetőségét. Ezen alapállás elvezetett az arányosság elvének felismeréséhez, a szándékosság és a gondatlanság közti megkülönböztetéshez, továbbá az egyes cselekmények több szempont szerint való osztályozásához.

Az egyes *smrtik* különböző kategóriákat állítanak fel, de a súlyos (*mahāpātaka*) és a kisebb bűnök (*upapātaka*) csoportját valamennyi szöveg ismeri. A súlyos bűnök a papgyilkosság, alkoholos ital fogyasztása, a guru ágyának beszennyezése, a barát megölése, a hamis tanúskodás, aranylopás, a vérfertőzési tabu megszegése. Hasonló megítélés alá esik, aki a fenti bűnök elkövetőjével bármilyen társadalmi kapcsolatot létesít vagy tart fenn.

A kisebb bűnök között szerepel a Védák elfelejtése, a védikus szövegek arra méltatlanoknak való recitálása, a nem megfelelő áldozat bemutatása, a szent állatok megölése, a guru és a szülők elhagyása és a róluk való gondoskodás megtagadása, az uzsorakamatok szedése, az esküszegés, a kölcsön visszafizetésének megtagadása, a házi rítusok bemutatásának elhagyása, a kisebb értékre elkövetett lopás, tiltott ételek fogyasztása, élő fák kivágása.

A guru ágyának beszennyezése paradigmaticus kategóriává vált, a legsúlyosabb szexuális bűncselekmény, melyhez képest a többi bűncselekmény súlyát is mérték, ezért a vérfertőzési tabu megszegését ezzel azonos súlyú bűncselekménynek nyilvánították. E cselekmény egyszerre jelenti a mester és a neki teljesen alárendelt tanítvány között fennálló hierarchikus viszony megsértését és egy reális veszély kiküszöbölésére tett kísérletet, hiszen a valóságban az idősebb mester fiatal felesége korban inkább a tanítványhoz, mintsem a férjéhez állt közel. A *smrti*-irodalom ezért elrettentő terrorral lép fel e cselekmény ellen: az elkövetőnek le kell vágnia azon testrészét, amellyel a bűncselekményt elkövette, majd dél felé fordulva addig kell rohannia, amíg holtan esik össze vagy tüzesre izzított vaságyra kell feküdnie, vagy egy tüzes vasból készült női szoborhoz kell szorítania magát. Más helyen azonban ugyanezen bűncselekményhez nem halálbüntetést, hanem egy sor böjtöt és vezeklést írnak elő. A szankciók ezen inkonzisztenciája ismét ráirányítja a figyelmet e szövegek jogi relevanciájának problematikájára, hiszen ki az, aki a legsúlyosabb vezeklést vállalja magára, ha más, kevésbé kegyetlen eszközök is rendelkezésre állnak?!

A büntetéseket részben a fenti kategóriák, részben a szándékosság vagy gondatlanság alapulvételével állapították meg. A legsúlyosabb büntetésben a súlyos bűnt szándékosan elkövető részesült, ám a szankciókat általában vagylagosan állapították meg a guru ágyának beszennyezéséhez hasonlóan. Így egy, a papi *varna* tagja ellen szándékos emberölést megvalósító személynek vagy tűzbe kellett vetnie magát, vagy a harctéren az első sorban harcolni, hogy ott lelje halálát, vagy meg kellett mentenie egy pap életét, vagy tizenkét éven át koldulva kellett járnia az országot egy koponyát tartva a kezében. Ez utóbbi vezeklés hat esztendőn át tart, ha az áldozat *ksatriya*, három év, ha az áldozat *vaiśya*, ezen túlmenően ezer, illetve száz marhát is adnia kellett kompenzációként. Hasonlóan vagylagos szankciók sújtják a tolvajt, akinek vagy a tűzbe kell vetnie magát, vagy súlyos vezekléseket kell vállalnia.

Ha valaki megtagadta a kirótt vezeklés megvalósítását, kasztjából kutasztították. A kutasztításnak igen súlyos következményei voltak: mint fentebb láttuk, felesége új házasságot köthetett, öröklési jogát elvesztette, családja és az egész társadalom megszakított vele minden

szociális kapcsolatot, a halotti áldozatot nem mutatták be érte, halála után pedig a pokol jutott neki osztályrészül.

A bűnök és a bűncselekmények közti összefüggés a vezeklés és a büntetések kiszabása oldaláról hatásköri rendezést is igényelt. A vezeklés meghatározása a *brahmanok* feladata volt, melybe a királynak nem volt beleszólása. Amennyiben az elkövetett cselekmény nem jelentett egyben bűncselekményt is, a vezeklés kiszabásával és teljesítésével az ügy elintézését nyert. Erre elsősorban a rituális szabályok megszegése és egyéb, elsősorban a vallási szabályok megsértéséből álló cselekmények esetében került sor. Ilyen esetben az uralkodó legfeljebb a papok által kiszabott penitencia végrehajtását ellenőrizte. Ha az adott cselekmény egyben bűncselekmény is volt (azaz általában harmadik személy jogait, testi épségét sértette), a vezekléssel párhuzamosan a király büntetést is kiszabott, melyet a világi hatóságok hajtottak végre. Az uralkodó ebben gyakorlatilag diszkrecionális jogot gyakorolt, döntéseiben legfeljebb a sok esetben igen heterogén előírásokat tartalmazó jogi szövegek és a *brahmanok* tanácsa befolyásolta.

A király által kiszabott büntetések általában pénzbüntetésben, testi fenyítésben és halálbüntetésben öltöttek testet. Leggyakrabban a pénzbüntetést alkalmazták. Testi büntetés esetében a tükörbüntetést részesítették előnyben: a paráználkodóknak a nemi szervét vágták le, a rágalmazóknak a nyelvét vágták ki. A megalázó büntetések közé tartozott a haj lenyírása, a számon lovagoltatás, a fej hűggyal való bekenése, a bűnjel homlokra való tetoválása. A halálbüntetés végrehajtásának módjai között az elevenen elégetés, a kutyákkal szétszaggatás, az elefántokkal történő széttaposás, karóba húzás, felnégyelés, megfojtás szerepelt gyakran. Több alkalommal fordult elő továbbá a kényszermunka és a börtönbüntetés is, utóbbira a forgalmas utak mellett felállított, az elrettentés kedvéért szándékosan borzalmas körülményeket teremtő fogdákból került sor.

5.3. Az eljárásjog vázlatja

A hindu jogban nem tettek éles fogalmi különbséget a polgári és a büntetőeljárás között, mégis a gyakorlatban ez a megkülönböztetés létezett. Míg a büntetőügyekben a király kizárólagos büntetőjogi hatalma domborodik ki, addig a polgári ügyekben más szervek is eljárhattak.

Polgári ügyeknek nevezhetjük azokat a tárgyköröket, melyeket a hindu jogirodalom *vyavahāra-pada* (a jogvita alapjai) néven illet. Ide tartozik a házassági és az öröklési jog, a kölcsön, letét, ajándékozással, adásvétellel és más kötelmi jogi üggyel kapcsolatos jogvita. A *vyavahāra-pada* tárgyaiban akkor indulhat eljárás, ha valamelyik fél megszegte a *smṛtikben* foglalt szabályokat vagy a szokásokat, és ezzel harmadik személynek kárt okozott. A károkozás feltétel, önmagában egy szabály megsértése nem alapozhat meg polgári eljárást (büntetőeljárást igen, de az a király kompetenciájába tartozott). Sem a király, sem hivatalnokai nem indíthattak pert a *vyavahāra-pada* tárgyaiban. Polgári ügyekben bíróságként működő testületek sokasága hozhatott ítéletet, amelyek saját, és nem az uralkodó által delegált jogon ítélezhettek. A *kula* egyfajta családi bíróság volt, mely a családhoz tartozó személyek vitás ügyeiben döntött. A *śreni* az azonos mesterséget űzők („céhek”) bírósága volt, mely úgyszintén a tagok felett rendelkezett jogszolgáltató hatalommal. Ilyen bíróságokkal rendelkeztek a kézművesek, a parasztok, a pénzhitelezők, a táncosok stb. Valószínű, hogy e szervek elsősorban a tagok közti arbitrációval foglalkoztak, döntésüket pedig inkább kompromisszumos javaslatnak, semmint bírói ítéletnek kell tekinteni. Bármelyik félnek jogában állt a sérelmezett döntéssel szemben az uralkodóhoz fordulni, aki azonban ritkán járt el személyesen. Valamennyi városban működött helyi bíróság, ezen kívül működtek utazó bíróságok, valamint olyan bíróságok, amelyek jogosultak voltak a királyi pecsét használatára, valamint királyi bíróságok. Az előbbieket feltehetően a kisebb közösségek

arbitráris testületeinek felelnek meg, az utóbbi kettő a szélesebb értelemben vett királyi bíróság. A királyi bírósága is valószínűleg helyi szintű bíróságokra tagolódott, mivel az uralkodó egy személyben aligha tudott volna megbirkózni a ráháruló igazságszolgáltatási feladatokkal. Ettől függetlenül, elméletileg a király volt a jogszolgáltatási hatalom birtokosa, melynek joga és egyben felelőssége is őt terhelte. A *dharmával* foglalkozó művek kiemelik e hivatal fontosságát: *Manu* szerint az igazságszolgáltatás a legfontosabb áldozatok bemutatásával egyenértékű, éppen ezért az uralkodó nem térhet el a szabályoktól, csak úgy, mint az áldozatok bemutatásánál, ahol szintén nem lehet büntetlenül megszegni az előírásokat. A királyi ítéletelés elsőbbsége miatt a *smṛti*-irodalom kizárólag a királyi bíróság előtt zajló eljárást tartalmazza, a többi szerv által követett normákat így nem is ismerjük.

A királyi bíróság egy elnökből és három további tagból állt. Az elnöknek lehetőleg a *brahmanokból* kellett kikerülniük, *sūdra* rangú azonban soha nem lehetett. Ha a király személyesen is megjelent, a *purohitán*ak is el kellett kísérnie. A *brahmanok*, ha nem is voltak az ülésre meghívva, minden tárgyaláson jelen lehettek, kifejthették véleményüket. Mivel az igazságszolgáltatás a *dharma*, és nem az *artha* területére tartozik, a király a *dharma* szabályaihoz kötve van, s ezért nem is uralkodói pompával, hanem szerény öltözetben kell az ülésen részt vennie. A *smṛti*-irodalom hosszú verseken keresztül elemzi az igazságos ítélet fontosságát, a király felelősségét, azt, hogy az uralkodónak kötelessége a teljes materiális igazság kiderítése, a tanúk meghallgatása, az ügy körülményeinek teljes felderítése, mert ellenkező esetben nem lehet igazságos döntést hozni. A döntéshozatal során a király köteles tanácsadói véleményére tekintettel lenni. A rossz ítéletért az uralkodó, a bírók és a jogi tanácsadók egyaránt felelősséggel tartoznak, ha azonban a rossz ítéletet a király tanácsadói véleménye ellenére hozta meg, a felelősség egyedül őt terheli. Az alsóbb fokú bíróságok ítélete ellen az uralkodóhoz lehetett fellebbezni a duplumban marasztalás terhe mellett abban az esetben, ha a király az elsőfokú ítéletet nem változtatta meg. Ha a király az ítéletet igazságtalannak tartotta, a bírókra pénzbüntetést szabott ki. Az uralkodó által eldöntött ügy *res iudicata*, akár helyes az ítélet, akár nem. Ahogy *Nārada* fogalmaz, az ítélet *dharma* a felekre nézve (XVIII. 19.), de csak rájuk nézve, azaz az uralkodó még precedensek útján sem modifikálhatja a *dharmát*. A királyi döntés még a szövegek értelmezése során sem jelenthet támpontot, mert az csak egy konkrét ügy megoldását jelenti, de nincs ezen túlmutató jelentősége. A precedensekben való gondolkodás elutasításának nyilvánvaló bizonyítéka, hogy a középkori kommentátorok nem hivatkoztak egyetlen alkalommal sem királyi döntésekre a nehezebben vagy többféleképpen érthető szöveghelyek magyarázata során.

Nārada a bírósági eljárást négy részre osztja, ezek: a felek megjelenése, a jogvita okainak feltárása, az ügy körülményeinek bizonyítása és az ítélethozatal. Az alperest a felperesnek kellett a bíróság elé állítania; a vonakodó alperest a felperes erőszakkal is kényszeríthette a megjelenésre. Ha az alperes a bíróság előtt nem válaszolt érdemben az ellene felhozottakra, büntetésben részesült és pervesztesnek minősült, annak minden következményével együtt. A legfontosabbnak ítélt ügycsoportokban (lopás, föld, arany, asszonyok, jószág, becsületsértés) azonnal döntést kellett hozni, más, kevésbé fontos ügyekben azonban nem. Bizonyítási eszközként a tanúvallomást és a dokumentumot fogadták el, utóbbinak jóval nagyobb jelentőséget tulajdonítva. A tanúk számát háromban határozták meg, de kizárták a tanúk közül a tolvajokat, rablókat, erőszakoskodókat, szerencsejátékosokat, gyilkosokat, az ügyben érintetteket (barát, ellenség), a nőket, gyermekeket, örülteket, zarándokokat. A körülményeknek sok esetben bizonyító erőt tulajdonítottak, így ha valakinek a kezében fegyvert láttak, az elegendő bizonyítéknak minősült egy emberölési ügyben; ha egy férfi más asszonyának hajával játszott, házasságtörőnek minősült stb. (ez a felfogás gyökeresen különbözik a zsidó és az iszlám jog felfogásától, lásd a második és a harmadik fejezetben mondottakat). Aki megtagadja a tanúvallomást, súlyos büntetésben részesül, mert rosszabbnak tartják az ilyet, mint a hamis tanút. A bírónak kötelessége volt a tanúkat

egyenként meghallgatni, és személyüket, megbízhatóságukat kivizsgálni. Kétség esetén az ügy kimenetelét a tanúk száma határozta meg, ha mindkét félnek azonos számú tanú állt rendelkezésére, az ügyet az alperes javára kellett eldönteni. A tanúk mellett az istenítéletek különböző formáit is alkalmazták, ezek közül ki kell emelni a tüzes, valamint a vízzel és a méreggel történő istenítéletet.

6.§ A modern India

Amikor a brit Kelet-Indiai Társaság a delhi szultántól *dīwāni* jogot kapott, s ezzel az állami főhatalom jelentős részét maga gyakorolta az általa uralt területeken, az igazságszolgáltatás az egyik legmegoldatlanabb problémává vált. Mivel Indiában rengeteg nép és vallás követője élt és él együtt, képtelenség egyetlen jogrendszer dominanciájában gondolkodni. Ezért *Warren Hastings* kormányzó híres, 1772-ben bejelentett reformjaiban minden vallási közösségnek biztosította saját jogát a családi jog, az öröklési jog és egyéb magánjogi kérdések tekintetében, egyben bírósági reformot is végrehajtott. Ezzel megszüntette a *qāḍīk* kizárólagos hatáskörét, helyüket pedig angol bírók foglalták el. *Warren Hastings* ezzel lefektette a későbbi angol-indiai jog alapjait.

Az angol bírák azonban nem tudtak egyedül megbirkózni a feladattal, mivel nem pusztán a hindu jog ismerete hiányzott, hanem az egész rendszer idegen volt számukra: az egymásnak sok esetben teljesen ellentmondó, mégis érvényes doktrínák szövevényében nem tudtak eligazodni. Ezért a bíróságok mellé kineveztek a *śāstra*-irodalomban jártas szakembereket (*pandita*). Az angolok azonban hamarosan észrevették, hogy teljesen ki vannak szolgáltatva a *panditáknak*, akik a korrupció hatására úgy értelmezték a szöveget, ahogy az éppen egy adott félnek kedvezett, hiszen az ellentmondó doktrínák közül mindig lehetett olyan szöveget találni, amely alátámasztotta a döntést. A jogegység és a jogbiztonság követelményét szemük előtt tartó angol bírácoknak tehát egyre inkább szükségük volt egy biztos szövegre. Ez az igény vezetett ahhoz, hogy *Manu dharmasāstráját* törvénynek kezdték tekinteni, és e cím alatt fordították is le angolra. *Manu* azonban csak egy szöveg volt, ezért az angolok megbízták koruk legkiemelkedőbb hindu tudósát, *Jagannāthát* egy kompendium összeállításával, melyet az Indiában tartózkodó kiváló orientalista, *Sir William Jones* fordított le angolra. S bár e mű előremozdította az igazságszolgáltatás reformját, a kulturális különbségek mégis nyilvánvalóvá váltak: az angolok egy egységes törvénykönyvet vártak, *Jagannātha* pedig ilyet nem írt, s nem is írhatott volna, a legtöbb, amit tehetett, a *dharma* összefoglalása volt, s ezt meg is tette. Ahogy a korszak kiváló kutatója, *DUNCAN DERRETT* megjegyzi, *Jagannātha* kinevette volna az angolokat, ha megérti, hogy mit is akarnak tőle. Mindenesetre tény, hogy a szanszkrit szövegek felfedezése, kiadása és fordítása jelentősen előremozdította a tudomány fejlődését, miközben a dolog természetéből adódóan kevés gyakorlati jelentőséggel bírt. Az angolok a jogi reformok tekintetében óvatosságot mutattak a XIX. század első felében. A bírósági rendszert korszerűsítették, és több fokozatúvá tették. A Kelet-Indiai Társaság bíróságainak döntései a három nagy városban (Calcutta, Bombay, Madras) felállított legfelsőbb bíróságon, ezek döntései pedig végső fokon a *Privy Council*nél voltak megtámadhatók.

Az angol bírák működése azonban jelentősen átalakította az indiai jogot, két oknál fogva. Egyrészt azért, mert az angol bírák a precedens jogban gondolkodtak Indiában is, ezért nem csupán a jogi szövegekre, hanem az ítéletekre is elkezdtek hivatkozni, bevezetve egy olyan metódust, amely teljesen idegen volt a helyi népek gondolkodásától. Másodszor pedig azért, mert joghézag esetén fel voltak hatalmazva, hogy azt az igazságosság, méltányosság és jó lelkiismeret (*Justice, Equity and Good Conscience*) szerint töltsék ki, ami valójában az általuk ismert és megszokott angol jogi normák alkalmazását jelentette. Ezáltal a hindu jog egyre inkább azzá vált, amivé a brit bírák alakították. Számtalan jogterületen figyelhető meg

az angol jog szabályainak beáramlása, mely folyamat következtében létrejött egy egészen sajátos konglomerátum, melyet *Anglo-Hindu Law*nak neveznek. Az *Anglo-Hindu Law* hindu jogi alapvetéseken nyugvó angol és helyi jogi normák összessége, melyre a precedensekben való gondolkodás jellemző. Az áhított jogi reform tehát nagyobb zűrzavart okozott, mint amilyen korábban volt tapasztalható, mert a csak írásban létező, kizárólag az erre a területre specializálódott néhány elméleti és gyakorlati szakembert leszámítva senki által nem ismert jog egyre inkább eltávolodott a társadalmi valóságtól. WERNER MENSKI e jogot a *sāstra*-jog karikatúrájának tartja, melyből teljesen hiányzik a jog mögött álló elméleti koncepció, holott az tradicionális hindu jogban megtalálható annak ellenére, hogy a részletszabályok különböznek. E helyütt érdemes arra is rámutatni, hogy az Indiában alkalmazott iszlám jog (annak hanafita változata) hasonló átalakuláson ment keresztül, melynek eredményeképpen megszületett az *Anglo-Muhammedan Law*, az iszlám jog alapvetésein és a precedens jogon nyugvó hibrid jogrendszer.

A helyi bíróságok alacsony szakmai szintje, az *Anglo-Hindu Law* ellentmondásossága és társadalomidegensége, valamint az 1857-ben kitört felkelés együttesen arra késztették az angolokat, hogy feladva az eddig követett kis lépések politikáját, jelentős jogi reformokat léptessenek életbe. E reformok megvalósításához a hagyományos jogi szövegek újfajta értelmezése nem biztosított elegendő támpontot, mint ahogy a precedensek sem voltak megfelelőek. Ezért az angolok olyan metódushoz folyamodtak, amely saját hagyományukban is újdonságnak számított, a kodifikációhoz. A tizenkilencedik század egyébként is a kodifikáció jegyében telt el, melynek hatásai Indiáig is eljutottak, elsősorban az utilitarista filozófia két képviselője, *Bentham* és *Mill* révén. Az indiai jog kodifikációja kettős célt követett: egyfelől igyekezett a jogegységet megteremteni, másfelől pedig eltörölni olyan jogintézményeket és hagyományokat, amelyeket az angolok visszatetszőnek vagy a modern világgal összeegyeztethetetlennek tartottak. Ez utóbbi kategóriába tartozó kérdések egy részét már a kodifikációs hullám előtt megjelenő egyes törvényekben is igyekeztek szabályozni. Ilyennek minősült többek között a *satī* eltörlése, melyre viszonylag gyorsan sor került (1829: *Sati Regulation Act*), az özvegyek helyzetének és újraraházasságának rendezésére írott törvény (1865: *Hindu Widows' Remarriage Act*), a gyermekházasságok ellen küzdő *Age of Consent Act* (1891) és a lányok védelmét szolgáló *Prohibition of Female Infanticide Act* (1872). A reformok nagy részét nem pusztán az angolok kívánták megvalósítani, mivel azok az indiai lakosság közép- és felső rétegeinek támogatását is élvezték, különösen a nők és a gyermekek jogainak rendezése területén. A gyermekházasságok megszüntetése természetesen nem ment egyik napról a másikra, évtizedeken át tartó folyamatos törvényhozás útján sikerült lányok esetében a korhatárt először tíz, tizenkettő, majd tizennyolc esztendőre emelni, utóbbi szabályt már a független India alkotta meg 1978-ban!

A kodifikációs tevékenység első eredménye a büntetőtörvénykönyv megalkotása (*Indian Penal Code*: 1860), mely közvetlenül a felkelés leverését követően lépett hatályba. E törvény mintaként a francia *Code Penal*t és a *Livingstone* által írott Louisiana állam büntetőtörvénykönyvét követte, miközben tartalmilag nagyon sok angol jogi elem található benne, ugyanakkor a törvény figyelembe vette a helyi sajátosságokat is. A helyi viszonyokra adaptált, az európai jogtudomány és büntetőjogi gondolkodás eredményeit figyelembe vevő kódex nagy hírnévre tett szert, e törvényt tartják az indiai kodifikáció szellemi atyja, *Lord Macaulay* legsikeresebb alkotásának. Világos és érthető fogalmazása, pontos definíciói és átlátható szerkezete a kor leghíresebb jogtörténésze, az Indiában kormányzati funkciót is betöltő *Sir Henry Maine* csodálatát is kiváltotta. A kritikusok elsősorban drákói szigorát vetették a szemére, mivel több bűncselekményt igen szigorú testi büntetéssel sújt. Éppen ezért hosszú, több mint száz esztendőös pályafutása során a törvényt több alkalommal is módosították, elsősorban a büntetések enyhítése céljából.

A büntető törvénykönyvet 1882-ben a büntetőeljárás kódex követte, mely véget vetett a különböző bírósági szervezetrendszerekhez tartozó egyes bíróságokon követett, igen eltérő gyakorlatnak, és egységes eljárásjogot vezetett be. Hamarosan (1898) új kódex váltotta fel, amely még az 1960-as években is hatályban volt. E kódex egy rendkívül hosszú, 46 fejezetből és több mint félezer szakaszból álló törvény, amely a büntetőeljárás valamennyi területét szabályozza. A kódex beépíti mind az inkvizitórius, mind az akkuzatórius eljárás elemeit, azaz a vegyes eljárási rendszert alkalmazza. Hasonló kodifikációs folyamatok zajlottak a magánjog területén is. Először az öröklést szabályozó *Indian Succession Act* jelent meg (1865) *Sir Henry Maine* közreműködésével. E törvény az angol öröklési jog szabályait vette alapul, de azokat leegyszerűsítve vezette be Indiában. E törvény nem érintette a hindukat és a muszlimokat, akik e téren továbbra is megtarthatták jogi autonómiájukat, viszont kiterjedt az Indiában élő zsidókra, keresztényekre és európaiakra. A szerződéseket jogát szabályozó *Indian Contract Act* – szemben a többi kódexszel – a viták keresztútjába került minősége és használhatósága tekintetében, ennek ellenére módosításokkal évtizedeken át hatályban maradt.

A kodifikációs folyamat India függetlenségének kivívása után sem szakadt meg, bár hasznosságát és megvalósíthatóságát illetően egyre több vita övezte. A modernizációt jogi reformok és kodifikáció útján megvalósítani kívánók a hindu jog egészéről nem akarnak tudomást venni azon alapállás szerint, hogy az a középkorba tartozik, s a modern korban nincsen relevanciája. Ezzel szemben mások (DERRETT és MENSKI) arra figyelmeztetnek, hogy a tradicionális hindu jog a társadalom tagjai számára a mindennapok része a hagyományok, valamint a *dharma*-felfogás következtében. Egy, a társadalom erkölcsi és jogi felfogásától teljesen idegen jogalkotás komoly veszélyeket rejt magában és céljával ellentétes hatásokat fejthet ki. Bizonyos kodifikációk megvalósítását az indiai alkotmány is előirányozza, de jelzésértékű, hogy az egységes polgári törvénykönyv megalkotását évtizedeken át nem kísérte siker. Más szavakkal, a hagyományos hindu jog mind a mai napig integráns része az indiai társadalom jogéletének, ha nem is mindig a hivatalos jog szintjén, hanem a társadalmi konvenciók alapján (*unofficial law*).

Az alkotmányozás terén a tradicionális hindu jog nem adott támpontot, ezért a függetlenség kivívása után az alkotmányt megfogalmazók nyugati, elsősorban angolszász modelleket vettek alapul. Az 1950-ben, hároméves munka után elfogadott alkotmány a korábbi, angolok által bevezetett közjogi tradíciót követte, bár voltak benne lényeges újítások is. Ezek közül ki kell emelni a föderális rendszer bevezetését, melynek során a korábbi, kisebb önállósággal rendelkező tartományok nagyobb autonómiát kaptak. Az indiai alkotmány szerint a törvényhozás kétkamarás, az alsó ház tagjait közvetlenül választják, a felső ház tagjait pedig a tagállamok parlamentje választja meg. A törvényhozás legfontosabb funkciója a törvényalkotás, különösen az adójog és a költségvetés területén, illetve bizonyos ügykörökre nézve bírói hatalommal is rendelkezik. Az unió és a tagállamok közti hatásköri elválasztás következtében a törvényhozás nem alkothat jogszabályt azokon a területeken, amelyek kizárólag a tagállamoknak vannak fenntartva, más oldalról viszont az alkotmány tételesen meghatározza a föderáció kizárólagos törvényhozási kompetenciáit is. A végrehajtó hatalom feje az öt évre választott köztársasági elnök, aki az általa kinevezett miniszterelnökön keresztül kormányoz. A kormány tagjait szintén az elnök nevezi ki, de a kormány a törvényhozásnak, és nem az elnöknek tartozik felelősséggel. Az elnök hatalma a valóságban formális, az állam és a politikai folyamatok valódi irányítója a kormány. E jellemzőt az alkotmány készítői tudatosan emelték át az angol közjogi szerkezetből, ahol a *King in Parliament* elve alapján az uralkodó uralkodik, de nem kormányoz.

ÖTÖDIK FEJEZET: A KÍNAI JOG

1.§ A kínai jog a kezdetektől a Tang korig

A kínai történelem első, már írott korszaka a *Shang (Yin)-dinasztia* idejére esik a Kr. e. XIII-X. század környékén. S bár a fennmaradt feliratok kevés bepillantást engednek a társadalom és a jog világába, valószínűnek látszik, hogy a hierarchikus társadalom alapvonásai már ebben a korban kialakultak. Ezen archaikus monarchiában az uralkodó (*wang*) állt az állam élén, aki politikai funkciói mellett számtalan vallási funkciót is betöltött. A közigazgatás struktúrájának alapjait már ebben a korban lerakták: a király a főminiszter (*k'ing-si*) segítségével kormányzott, akinek nagy létszámú apparátus állt rendelkezésére (a királyi parancsok továbbítója, a nagy szertartások irányítója, a királyi kincstár kezelője, a főirnok és az alá rendelt írnokok). A király hatalma elvben korlátlan volt, de a valóságban az udvari tanácsnak jelentős befolyása lehetett a döntésekre. Vitás esetekben a döntést jóslatok segítségével hozták meg. A mezőgazdaságot állami irányítás alá vonták, és meglehetősen részletességgel szabályozták: a vetés és az aratás idejét a földek felügyelői állapították meg, akik felügyelték a munkák elvégzését is. Számtalan ránk maradt jószöveg bizonyítja, hogy a királyt a termés helyzete állandóan foglalkoztatta, ami érthető is, hiszen a kínai társadalom léte a betakarítástól függött. Ebben az időben a kínai állam területe természetesen nem volt azonos a mai Kínával, sőt területe még Konfucius Kínájának területét sem érte el. A kínaiak kirajzása csak a Yin-kor vége felé következett be, amikor sikerült egyre több földet szerezniük barbárnak tekintett szomszédaik rovására.

A Yinnek uralmának a XI. század végén a *Zhouk* vetettek véget: e nyugatról érkező támadók elfoglalták a fővárost, majd a megszűnt állam területét betagosították saját államukba. Így sem jött azonban létre egy egységes kínai állam, mivel az elfoglalt területet feldarabolták és az egyes részeket az uralkodó rokonai és támogatói között osztották szét. A korai Zhou királyokról keveset lehet tudni, a kínai hagyomány a hódító *Wen* és fia, *Wu* uralkodást tekinti az aranykorának, ez azonban nem több mint a késői kor idealizáló tendenciája, mivel a korszakra vonatkozó források annyira át vannak szöve legendás elemekkel, hogy azokból a tényleges történeti valóságot megállapítani gyakorlatilag lehetetlen. A Zhou korszakot kezdetben hódítások és sikerek jellemezték, de a VIII. századtól egyértelműek a hanyatlás jelei. Ezt többek között az is mutatja, hogy a nyugati fővárost fel kellett adniuk és az uralkodók keletebbre jelöltek ki maguknak új fővárost. Ennek alapján a kínai krónikák a Zhou kor két korszakát különböztetik meg: a Kr.e 771-ig tartó Nyugati Zhou korszakot, valamint Kr. e 771-től a bukásig (Kr.e 256) tartó Keleti Zhou korszakot. Utóbbit két alperiódusra lehet bontani: a Tavasz és Ősz korszak (722–481), valamint a Hadakozó Fejedelemségek (451–221) korára; meg kell azonban jegyezni, hogy a két korszak közt alapvető különbség nem figyelhető meg, mivel mindkettőre jellemző az egységes állam hiánya és a különböző területeken kialakult apróbb fejedelemségek önállósulása és egymással folytatott szakadatlan háborúi.

A Zhou korszak az archaikus monarchia hagyományain alapult politikailag és társadalmilag egyaránt. Az uralkodó az Ég Fia (*Tianzi*) nevet viselte, aki a Magasságos Úrtól (*Shangdi*) kapta megbízatását. Ez a hatalom korlátlansága mellett azt is jelentette, hogy csak ő volt jogosult bemutatni a legfőbb áldozatokat. A rendszer alapvetően a földadományokon és az ősök kultuszán nyugodott, ezért vált fontossá az öröklési jog, mely kiemelt státust biztosított a főfeleségnek, illetve a tőle származó első szülött fiúgyermeknek. A földadományok mentén kialakult hatalmi elit azonban egyre függetlenebbé vált, így alakultak ki az egymással állandóan rivalizáló kis fejedelemségek, melyek formálisan elismerték ugyan

az uralkodó főségét (senki se merte magát *wang*nak nevezni), de facto azonban önállóan uralkodtak, a király szerepe jórészt a rituális cselekményekre korlátozódott. Ezt az anarchikus állapotot rövid időre ugyan stabilizálta az, hogy néhány fejedelemség átmeneti időre hegemoniára jutott (*ba*), vagyis megszerezte azt a jogot, hogy más államok bizonyos ügyekben döntést hozzon, de ez a rendszer csak rövid ideig működött és nem hozott alapvető változást. A hadakozó fejedelemségek ezen a helyzeten igyekeztek úrrá lenni a maguk eszközeivel, hiszen a hadakozás nem csupán a harcmezőn folyt, hanem diplomáciai eszközökkel is igyekeztek olyan szövetségi rendszereket kialakítani, melyek segítségével felül kerekedhetnek egymáson. A siker érdekében ugyanakkor egyre inkább államosították a társadalmat, egyre több társadalmi viszonyt az állam és a hadsereg érdekeinek rendelték alá. Egyáltalán nem véletlen tehát, hogy a törvények első írásba foglalására a Tavasz és Ősz korszakban került sor, amikor a korai Zhou kor hagyományos normarendje már nem volt alkalmazható, ezért az új szabályokat rögzíteni kellett az állami autoritás felügyelete mellett. Mivel ez a folyamat leginkább a Qin államban teljesedett ki, sok más földrajzi és katonai tényező mellett ez is hozzájárult ahhoz, hogy a hadakozó fejedelemségeket legyőzve Qin állam vezetésével alakult meg a központi állam. Ez a korszak igen fontos a kínai gondolkodás történetében, hiszen a keleti Zhou korban élt Konfucius, aki korának anarchiáját látva a kivezető utat az idealizált aranykor (a nyugati Zhou korszak) viszonyaihoz való visszatérésben látta. De ebben a korban született meg a jog és az állam főségét hirdető legizmus tana is, mely legfőképpen Qin államban gyakorolt nagy hatást (erről részletesebben ld. a 3.§-ban mondottakat).

Qin állam a többi kínai államhoz képest kevésbé volt fejlett a kultúra, a művészetek és a szertartásosság tekintetében, ugyanakkor sokkal centralizáltabb és militarisabb állam volt, és ez alapvetően járult hozzá végső katonai győzelméhez. Uralkodója, *Ying Zheng* a győzelem után már nem elégedett meg a *wang* titulussal, ezért felvette a *huangdi* („császár”) nevet, amit kiegészített a *shi* (első) szóval, így született meg azóta is ismert neve: *Qin Shi Huangdi*. Uralkodását a könyörtelen centralizáció jellemezte:

- szemben a korábbi hagyományokkal, a földeket nem osztotta szét támogatói között, hanem egységes közigazgatást vezetett be: az országot 36 tartományra osztotta, melyek élére katonai parancsnokokat és kormányzókat nevezett ki;
- egységesítette a pénzt, az írásjeleket és a mértékegységeket;
- a korábbi államokat elválasztó falakat lebontatta, viszont a nomádok elleni védekezés céljára használt falakat megerősítette (a kínai Nagy Fal kezdetei ezek);
- a gyakorlati szempontból haszontalannak ítélt műveket elégettette és a hagyomány szerint a konfuciózus tudósokat elevenen elásatta;
- az arisztokrata családokat arra kötelezte, hogy a fővárosba költözzenek, így gyakorolva személyes kontrollt felettük;
- birodalmi úthálózatot hozott létre;
- királyi palotát, valamint síremléket építtetett (innen kerültek elő a világhírű terrakotta katonasobrok),
- csatornákat építtetett, mellyel folyókat kötöttek össze.

Ezen intézkedések egyértelműen a legista hagyományok kizárólagos követését mutatják, nem véletlen tehát az a nézet, hogy Qin győzelme voltaképpen a legista filozófia győzelmének is az időszaka: Ebben *Li Si* volt a császár legfőbb támasza, aki nem csupán a legista elméletek kidolgozásában vett részt, hanem irányította annak gyakorlati megvalósítását is. A jog története szempontjából nagyon fontos, hogy ebben a korban keletkeztek a *shuihudi* leletek néven ismerté vált bambuszcsíkok is (számuk 1100), amelyek a legfontosabb közigazgatási és büntetőjogi szabályokat tartalmazzák, s az ókori kínai jog legfontosabb forrásainak számítanak. A szövegek felfedezése komoly régészeti szencáziónak számított, ezért, valamint fontossága miatt sok kiadást és fordítást megélt a szöveg, többek között magyar nyelvű

fordítása is van. A leletcsoport több, különböző tartalmú és részletességű szöveget rejt magában, ezek közül a legfontosabbak:

- a.) a törvények az ellenőrzésről;
- b.) a kérdések és válaszok Qin törvényeiről;
- c.) vegyes részletek a Qin törvényekből;
- d.) a tizennyolcféle Qin törvény;
- e.) minták pecsételéshöz és nyomozáshoz.

A mindössze három uralkodóval rendelkező Qin-dinasztia hamar elbukott, mivel a reformokat túlságosan gyorsan és brutális könyörtelenséggel hajtották végre. A militarista Qin állam viszonyait és szabályait nem lehetett az egész birodalomban bevezetni. Mivel minden terület és társadalmi réteg érdekeit sértették, hamarosan nyílt elégedetlenség, majd fegyveres ellenállás bontakozott ki ellenük. A harcokból az alacsony származású *Liu Bang* nevű lázadó vezér került ki győztesen, aki megalapította a négyszáz esztendeig uralkodó, rendkívül sikeres Han dinasztiaát. A Hanok ugyan elvben megtagadtak mindent, ami elődjüktől származott, valójában azonban a közigazgatást éppúgy, mint a jogrendszert a Qin dinasztia mintájára alakították ki, de közben ügyeltek a konfucianus etika hangsúlyozására is annak érdekében, hogy intézkedéseik nagyobb támogatottságot élvezzenek. E finomhangolás mellett is igaz tehát az, hogy a Qin dinasztia évszázadokra meghatározta a kínai állam és jog működésének irányait és módszereit.

A *Han korban* továbbra is tartományi közigazgatás útján irányították az államot, és ezt a rendszert kiterjesztették az uralkodótól kapott földbirtokokra is. A jutalmazás és büntetés legista módszerét továbbra is alkalmazva a társadalmat huszonnégy, hierarchikusan egymásra épülő rang-kategóriába sorolták be, de a napi működését elsősorban a büntetőjogi szabályok garantálták. A parasztokat fejadó megfizetésére, valamint katonáskodásra és közmunkára kötelezték. A lakosság nagyobb csoportjait áttelepítették részben a felkelések megakadályozása érdekében, részben pedig a korábban meg nem művelt földek megművelés alá bevonásának szándékával. A Hanok tehát lényegében a korábbi dinasztia központosítását folytatták, bár szimbolikus gesztusokkal enyhítették a centralizáció brutalitását: a Qin kor legszigorúbb törvényeit eltörölték, a korábban betiltott könyvek birtoklását ismét engedélyezték, ugyanakkor a jogrendszer alapjává egyre inkább a rang és a társadalmi helyzet vált, amely megfelelt a konfucianus etikának, szemben állt viszont a legizmus tanaival. Ez tudatos politika eredményeként alakult így, hiszen a Han korra a jog konfucianizálása jellemző a jogéletben, mivel a teljes kulturális élet is a klasszikus tanulmányok egyik fénykoraként írható le.

A Han dinasztia a hosszú ideig uralkodó *Wu* császár (Kr. e. 141–87) halála után egyre inkább az udvari intrikák és a nagyhatalmú katonai vezetők foglyává vált. Ezt mutatja, hogy a trónbitorló *Wang Mang*nak rövid időre még a császári hatalmat is sikerült megszereznie (Kr.e. 9–Kr. u. 23), mely a Nyugati Han dinasztia bukását jelentette. *Wang Mang* – érzékelve a problémákat – jelentős reformokat igyekezett bevezetni, ezek azonban csak arra voltak jók, hogy egy felkeléssel megfosszák hatalmától, ami ismét a Hanok kezében összpontosult. *Guangwu* császárral (25–57) kezdetét vette a Keleti Han dinasztia uralma, mely egyre inkább a gazdag nagybirtokos családok politikai befolyását valósította meg. Vagyis éppen azok kezében összpontosult egyre több hatalom, akik letörésével a korábbi dinasztiák a központosított államot meg tudták valósítani. Társadalmi szinten ezzel elkezdődött az udvari emberek (eunuchok, befolyásos császárnék és rokonaik) és a földbirtokosok közti harc a valódi hatalomért (az uralkodó egyre inkább jelentéktelen figurává vált erre a korra). A késői Hanok egyre kevésbé működő államát végül a vallási indíttatásból kinőtt sárgaturbános forradalom, valamint az egymással nyílt háborúkat folytató katonai vezetők vetélkedése söpörte el formálisan 220-ban, a valóságban azonban a katonai vezetők tényleges uralma már

korábban megkezdődött. Ezt követően évszázadokig nem volt egységes kínai állam, az egymással vetélkedő államok száma periódusonként változott (a III. században három királyság volt, a IV. században csak északon tizenhat királyság működött). E hosszú anarchiából csak a Tangok uralma vezetett el ismét egy egységes állam kialakulása felé (618). E politikai fragmentáció ellenére a korszak fontos a kínai (jogi) gondolkodás történetében, mivel ismét megjelent egy arisztokratikus társadalom, megjelent a buddhizmus, mely épp ezekben az évszázadokban élte fénykorát Kínában, de ez nem mond ellent annak, hogy az évszázadokkal korábban kialakult daoizmus (taoizmus) szintén egyre népszerűbbé vált ebben a korban. Mindezen szellemi–vallási irányzatok a jogról való gondolkodásban is megjelentek.

A Hanok hivatalos kultúrpolitikája a „birodalmi konfucianizmus” volt, ami azt jelentette, hogy a legista tanokat elvben háttérbe szorították a konfuciánus etika és társadalomfelfogás szabályai, s ezt a Han kor igényeihez igazított, módosított–továbbgondolt konfucianizmust tettek meg az állam hivatalos felfogásává. Ez az ideológia sem tudja azonban eltakarni a részletes vizsgálódás elől, hogy a Hanok jelentős mértékben támaszkodtak a legista hagyományokra. Hatalomra jutásuk után szinte rögtön kiadtak egy törvényt (Han-kódex), melynek eredeti szövege sajnos elveszett, későbbi korok munkáiban található idézetekből azonban részlegesen rekonstruálható (csakúgy, mint a római XII. táblás törvények). A törvényt *Gaozu* császár egyik minisztere, *Hsiao Ho* állította össze a korábbi Qin törvényekből és bírósági gyakorlatból Kr. e. 200 körül. Az eredeti anyag feltehetően hat fejezetből állt, ehhez később további három fejezetet szerkesztettek, így született meg a *Jiu Zhang Lü* („Statutumok kilenc fejezetben”). Ehhez később további 51 fejezetet adtak hozzá, így született meg a 60 fejezetből álló Han-kódex. Összhangban a kínai jogfelfogással, a szöveg elsősorban büntetőjogi normákat tartalmazott, különösen az egyes bűncselekményeket (pl. rablás), a szankciókat (halálbüntetés nemei: lefejezés, kettévágás, rokonok kivégzése, elégetés; testsonkítások; kényszermunka; kasztráció; száműzetés; pénzbüntetés; hivatalvesztés), valamint a büntetőeljárás szabályait (letartóztatás, börtön, tortúra, bizonyítás) határozva meg.

A Tang állam (618–907) története a nomádok elleni védekezéssel megbízott *Li Yuan* tábornok lázadásával vette kezdetét, aki szövetséget kötött a türkökkel, bevonult Chang’anba, majd *Gaozu* néven császárrá emeltette magát (618–626). A Tangok korai története a birodalom egyesítésével és megszervezésével telt el: az államot tíz nagyobb tartományra osztották fel, melyek élére közigazgatási, igazságügyi és gazdasági felügyelőket neveztek ki. Megreformálták a hadsereget, a mezőgazdaságot, az adórendszert, az oktatást és a jogrendszert is. Hatalmas közmunkákkal csatornákat ásattak, és hajózhatóvá tették a vízi utakat, a fővárost újjá építették. Ez a belső konszolidáció később nagyarányú hódításokat is lehetővé tett: a kínai seregek legyőzték a keleti és a nyugati türköket, bevonultak Észak-Indiába, ellenőrzésük alá vonták a nagy oázisokat, a kínai befolyás kiterjedt nyugaton egész Transoxániáig, keleten Koreáig, ahol Silla királysága adófizető állammá vált.

A Tangok fénykora a VIII. század első felére tehető, mivel a birodalom ekkor érte el legnagyobb kiterjedését, fővárosa, Chang’an pedig egy hatalmas, Iránból, Közép-Ázsiából és Indiából érkező hatásokat befogadó metropolisszá fejlődött. A hódítások azonban túlzott hatalmat biztosítottak a katonai vezetőknek, ennek első negatív jelei már a 750-es években éreztették hatásukat (pl. An Lushan felkelése révén). Ennek következtében a korábbi hódítások nagy része elveszett (Silla, Vietnam, az ujgúrok előre nyomulása), a tartományi vezetők és a katonai parancsnokok egyre nagyobb önállóságra tettek szert, míg végül egy felkelés végleg elsöpörte a Tangok hatalmát (907) utat nyitva egy évszázados (újabb) széttagoltság előtt.

A Tang korban a korábbi mintákat követő közigazgatást finomították és tovább fejlesztették. A közigazgatás négy főhivatalból állt:

- a.) a Kancellária, melynek feladata a császári rendeletek továbbítása és ellenőrzése volt;
- b.) a Központi titkárság, mely a hivatalos dokumentumok megszerkesztéséért volt felelős;

- c.) az Államügyek hivatala, mely hat miniszteriális szervet foglalt magában (közigazgatás, hadügy, igazságügy, gazdaság, közmunka, szertartásügy);
 d.) az Államtanács, mely a császárból és a legfontosabb posztokat betöltő hivatalnokokból állt.

A fentieken túlmenően fontos volt még a bonyolult jogi ügyekben eljáró *Dalisi* („legfelsőbb bíróság”), melynek jóváhagyása nélkül a halálos ítéleteket nem lehetett végrehajtani. Szintén fontos tisztség volt az ellenőrző hivatal (*Yushitai*), mely a hivatali visszaéléseket, korrupciót és a köznép panaszait vizsgálta ki. De külön hivatala volt a vízi utaknak, a fegyverraktáraknak, a könyvtárnak és a palotaőrsgnek is. A legfőbb hivatalokat a fővárosban, Chang’anban egy 4.5 km² nagyságú, fallal körülvett területen helyezték el a palotától délre: ezt nevezték a „császári városnak”.

A közigazgatás mellett a jogrendszer tökéletesítése volt a Tang korszak egyik legnagyobb eredménye. Ez természetesen a korábbi mintákon alapult, hiszen a jog konfucianizálódása a Han kortól kezdve töretlenül folytatódott függetlenül attól, hogy egységes, központi állam, vagy politikai széttöredezettség uralkodott éppen Kínában. Ez esetenként akár azt is jelenthette, hogy konfuciánus tudósok vettek részt a törvénykönyvek megszövegezésében, mint például Wei királyság esetében, ahol a III. században az uralkodó parancsára készítettek új törvénykönyvet, ami voltaképpen nem volt más, mint a Han-kódex rövidített változata néhány apróbb szerkezeti módosítással. E *Xin Lü* (*Wei Lü*)-nek nevezett törvénykönyv mára már elveszett, de a korabeli Kínában komoly hatást gyakorolt, hiszen ez volt a mintája a nyugati Ch’in királyságban kiadott *Tai Shi Lü* (*Jin Lü*) kódexnek is. E 14 konfuciánus tudós által összeállított munka összesen 20 fejezetből állt, melyek nagy része büntetőjoggal foglalkozott, néhány könyve azonban kitért az adókra, a piaci rendtartásra és más közigazgatási kérdésekre is. A Tang-kódex tehát erre a töretlen hagyományivra épült, kiemelkedő jelentősége nem újszerűségében keresendő, hanem abban, hogy a meglévő hagyományokat rendkívül precíz, logikus rendszerbe foglalta, s így az első igazán szisztematikus munkának tekinthető, ami a kínai jogtudomány magas fejlettségi szintjéről tanúskodik. Szerencsére ez a mű nem veszett el, mivel későbbi korokban is másolták a szöveget, így teljes terjedelmében ránk maradt.

Valójában a Tang-kódex több művet jelent, hiszen az első törvényt már 617-ben megjelent *Gaozu* parancsára, melyben lecsökkentették a halálbüntetéssel szankcionált cselekményeket a legsúlyosabb bűncselekményekre (emberölés, rablás, árulás, szökés a hadseregből). A végső változat csak 653-ban született meg több módosítás és kiegészítés után, majd 737-ben ismét kiadták a törvényt, ám ebben már nem voltak lényeges eltérések a korábbi változathoz képest; a ma ismert változat a 737-es kódexnek felel meg. A kódex 12 könyvből áll, melyek 30 fejezetet és összesen 502 szakaszt tartalmaznak. A kódex gerincét továbbra is a büntetőjog adja, de nagyobb számmal tartalmaz rendelkezéseket más jogterületekről is, így külön könyv foglalkozik a családdal, a királyi testőrséggel, vámok fizetésével, a hadsereg feletti rendelkezéssel, az ítélezés menetével, börtönüggyel, az állami hivatalnokok jogállásával is. A bűncselekmények közül külön is nevesíti a kódex a 10 legsúlyosabbat (pl. lázadás szítása, árulás, vérfertőzés, a gyermeki engedelmesség megtagadása), melyek alapjaiban veszélyeztették a kínai család szerkezetet és az államuralkodó hatalmát. Bár ezek közül nem mindegyiknek volt a büntetése halál, közös volt bennük, hogy kegyelmet adni ezekben az esetekben nem lehetett.

2.§ A kínai jog a Tang kortól a Qing dinasztia bukásáig

A Tang állam szétesését követő politikai zűrzavarból a *Song dinasztia* (960–1276) emelkedett ki győztesen, melynek megalapítója, *Zhao Kuangyin* hadvezérként serege erejének köszönhető sikereit. Az ország egységesítése így is két évtizedet vett igénybe, melyet utóda, *Taizong* (976–997) fejezett csak be. A katonai hódítások azonban csak a kínai tartományokra irányultak, a korábbi évszázadok külpolitikai sikerei elmaradtak: Vietnam kivívta függetlenségét és sikeresen visszaverte a Songok támadását; a császár kénytelen volt előnytelen szerződést kötni az északkeleten feltörekvő Kitaj birodalommal, melynek értelmében a kínaiak súlyos hadisarcot fizettek évente a kitajoknak. A külpolitikai sikertelenségek következtében két irányzat alakult ki a kínai udvarban: az egyik az erő politikáját részesítette előnyben, míg a másik inkább a kompromisszumok politikáját választotta. Hosszú távon egyik sem működött, mivel az erő politikájához hiányzott az igazán ütőképes hadsereg, így a győzelmek elmaradtak, de a megegyezések sem hozták meg a kellő békét és prosperitást, így a dinasztia hanyatlása egyértelmű volt. A Songok államát végül a mongolok pusztították el 1276-ban.

A Song állam alapjait a második császár, *Taizong* (976–997) rakta le. Így egy, a korábbihoz képest egyszerűbb, de gyakorlatiasabb és ezért jobban működő adminisztráció jött létre. A kormányzati intézkedések következtében egy igen centralizált bürokrácia született, amely minden korábbi államhoz képest szorosabb ellenőrzést gyakorolt a birodalom egésze felett, ugyanakkor azzal a veszéllyel járt, hogy egyes főminiszterek még az uralkodóknál is nagyobb mindennapi hatalomra tettek szert. A politikai rendszer legfőbb irányítója az Államtanács volt, melynek ülésein a császár elnökölt. Az Államtanács tagjai (5–9) különböző nézeteket és iránymutatásokat fogalmaztak meg, melyekről szavazás útján döntöttek, a végső szót természetesen az uralkodó mondta ki. A közigazgatást három nagyobb egységbe szervezett apparátus irányította:

- a.) a „három hivatal”: költségvetés, állami monopóliumok, népességügy: ez azért volt igen jelentős, mert az állam bevételeinek nagy része az iparból és a kereskedelemből származott;
- b.) hadügyek: a hadsereggel összefüggő kérdések;
- c.) titkárság: hivatalnok vizsgák, előléptetések, igazságügyi adminisztráció.

A hivatalnoki vizsgarendszer már évszázados hagyományokra tekintett vissza ebben a korban, de a Songok alatt ért el a rendszer fejlődésének csúcsára. A vizsgarendszert a Tangok hívták életre azzal a céllal, hogy így gátat szabjanak a katonai elit túlzott hatalmi törekvéseinek (az első vizsgára a VII. század elején került sor), de ebben a korban a sikeres vizsgát nem követte automatikusan kinevezés valamilyen hivatali pozícióba, mivel a toborzás más módszereit is alkalmazták (pl. az ajánlás, de ez veszélyeket is rejtett magában, mivel az ajánló felelősséggel tartozott az általa ajánlott személy által elkövetett hibákért és mulasztásokért). Eredetileg vizsgát több, különböző tárgyból is lehetett tenni (klasszikus bölcsélet, jog, matematika), a Song korban azonban a vizsgarendszert átalakították és bevezettek egy háromfokozatú rendszert annak érdekében, hogy szélesítsék a hivatalnoki réteg társadalmi bázisát. Ez az intézkedés be is váltotta a hozzá fűzött reményeket, mivel a hivatalnoki réteg stabilan a kezében tartotta a bürokráciát és az állam irányítását, így a Song kor gyakorlatilag mentes volt a korábbi korszakok anomáliáitól, mikor is befolyásos udvari emberek (eunuchok, kegyencek, a császárnék családjai) jelentős mértékben avatkoztak be az állam ügyeibe. Ez biztosította ugyan a hivatali apparátus önállóságát, ugyanakkor hozzájárult egyes főminiszterek túlhatalmának kialakulásához is, melyet legfeljebb az apparátuson belüli ellentétek voltak

képesek ellensúlyozni. Ezzel együtt tény, hogy ez a rendszer a Song korban jelentős mértékben hozzájárult az állam működésének stabilitásához, míg a későbbi évszázadokban már inkább a haladás gátjává vált. A vizsgrendszer természetesen nem működött volna iskolák nélkül, ezért a Song korban jelentősen támogatták az iskolákat a fővárosban éppúgy, mint a tartományokban, ezzel szélesebbre nyitva a lehetőség kapuját a különböző társadalmi rétegek tehetséges képviselői előtt.

A jogélet – a vizsgrendszerhez hasonlóan – a Tang kori mintákat alapul véve, de azokat egyben tovább is fejlesztve alakult ebben a korban. A Song dinasztia alapítója még a harcok közepette fontosnak látta egy új kódex kibocsátást, melyet uralkodásának negyedik évében meg is tett (963). Ez gyakorlatilag a Tang-kódex szó szerinti ismétlése volt néhány jelentéktelen módosítással. Feltehetően azért nem írták vagy szerkesztették át jelentősen ezen öröklött szöveget, mert a Tang-kódexnek olyan hatalmas presztízse volt már ebben a korban is (még Japánban és Koreában is ismerték és alkalmazták), hogy nem volt illendő sokat változtatni rajta annak ellenére, hogy a társadalmi-gazdasági viszonyok jelentősen megváltoztak az elmúlt századok során, de ezt a kódex nem vette figyelembe. A változásokat inkább császári rendeletek formájában követték nyomon, melyek kiegészítették a Tang-kódexet, mi több, helyenként ellene is mondtak. A főleg a gazdasági élet változásainak hatására kiadott számtalan császári rendeletet később gyűjteményekbe foglalták, és így egységes szövegek jöttek létre, melyeket később ismét a valósághoz igazítottak, így a Song korban összesen húsz rendelet-gyűjtemény született. Tekintve ezen szövegek mennyiségét és az általuk lefedett társadalmi valóságot nem véletlen, hogy már egy kortárs gondolkodó azt állapította meg, hogy a császári rendeletek gyűjteménye voltaképpen felváltotta a kódexet.

A rendeleteken túlmenően „jogi kézikönyvek” is születtek, melyeknek az volt a céljuk, hogy egy adott jogterületre vonatkozó valamennyi rendeletet, edictumot, leiratot összefoglaljanak, ezáltal segítséget nyújtva az adott ügyekben eljáró hivatalnokok számára (*t'iao-fa shih-lei*). A kézikönyvek mellett a fontos bírósági precedenseket is összefoglalták külön munkákban (*tuan-li*, a „döntések példái”) a bíróságok munkájának előmozdítása érdekében.

A Song korszak jogfelfogásának jelentős sajátossága a jogszabályok titkosságának elve és gyakorlata. Az uralkodó felfogás szerint nem helyes, ha az alattvalók megismerik a jogi normákat, mert ebben az esetben megkeresik azokat a jogi kiskapukat, amelyekkel a szabályok kijátszhatók. Ezért a szabályokat titokban kell tartani, az emberek egyetlen feladata az, hogy alávéssék magukat a konfucianus felfogás által megkövetelt normáknak és féljenek megszegésük következményeitől. E felfogás nem csupán ahhoz vezetett, hogy nem hirdették ki a szabályokat szélteben-hosszában a birodalomban, hanem ahhoz is, hogy jogi szabályok birtoklását bűncselekménynek nyilvánították: bárki, aki a kódex, vagy más császári rendelet szövegét birtokolta, másolta vagy nyomtatta (a nyomtatás ekkor már ismert volt Kínában!), korbácsolással volt büntetendő (100 ütés a bambusz-vesszővel). A jog tehát az állam joga és eszköze volt, ezért azt csak az uralkodó és segítői, azaz a hivatalnokok ismerhették, a társadalom ebből teljes mértékben ki volt rekesztve. Ennek ellenére, a jogélet működött, csakúgy, mint az élet többi területe, hiszen a Songok kora a belső fellendülés egyik nagy korszaka: megjelent a nyomtatás (932–953 között kinyomtatták a 130 kötetes konfucianus klasszikusokat, melyeket a buddhizmus klasszikusai követtek), fejlődött az ipar és a kereskedelem, a lakosság száma megduplázódott, kiterjedt banki műveletek zajlottak és fejlődött a tudományos élet is, melynek eredménye a neo-konfucionizmus megjelenése volt).

Ezen a hagyományos jog- és államfelfogáson az egyetlen rést *Wang Anshi* reformmozgalma ütötte a XI. század során. *Wang Anshi* Dél-Kínából származott főminiszter volt, aki magával hozta születési helyének szabadabb, gazdaság-orientált szellemét, hiszen erre a vidékre a szabadabb kereskedelem és a gazdasági fellendülés volt a jellemző ebben a korban (is). *Wang Anshi* szemben állt az uralkodó statikus gazdaság szemlélettel, a bürokratikus

szabályok egy részében a gazdaság működésének akadályait látta, amelyek akadályozzák az áruk szabad áramlását. Bár nem akarta az uralkodó társadalmi–politikai rendet felborítani, nézetei és intézkedései megosztották az uralkodó elitet, mely ennek következtében két részre szakadt, ellenzői meg is tettek mindent az ő és az általa képviselt nézetek bukásáért, sikerrel: 1068 és 1076 között volt hatalmon, majd lemondatták; két évvel később ugyan ismét kinevezték főminiszternek, de 1085-ben végleg távozásra kényszerítették.

Nézeteinek alapvetése a despotizmus és az abból következő adózási rendszer elutasítása volt: mivel az adók túlnyomó része a kisparasztokat sújtja, az adózás igazságosabbá tételével jelentősen lehet segíteni rajtuk, ez pedig megmutatkozik majd az állam hatékonyságának növelésében, melyre pedig az északi támadások miatt igen nagy szükség volt. Hasonló módon az iparosokat és a kereskedőket is meg kell védeni az őket érintő, hatékonyságot csökkentő terhektől. A fenti alapelvek mentén 1069 és 1073 között egy sor új törvényt vezetett be: megreformálta az adórendszert, központilag szabályozta a gabona árát, bevezette az alacsony kamatozású állami kölcsönöket, kibővítette az öntöző rendszereket, és az állam szerepet vállalt a nagyobb vállalkozásokban. Intézkedései hatására jelentősen nőttek az állami bevételek. A hatékonyság növelése érdekében jelentősen növelte az állami hivatalnokok bérét, de megreformálta a hivatali vizsgákat is annak érdekében, hogy a hagyományos bölcséleti képzés mellett a gyakorlati képzés (jog, gazdasági ismeretek) nagyobb teret kapjon. A költségvetésre óriási terheket róvó zsoldos sereg helyére új hadsereget szervezett, melynek egységeit tíz család alkotta; ezek tagjai kiképzésben részesültek és ellátták őket fegyverrel is. De a reformok során hozták létre – a buddhista jótékonyági szervezetek mintájára – az első árvaházakat, szegényházakat, közraktárakat és kórházakat is, elsősorban a városokban, ahol a vidékről felköltözött nincstelen emberek ellátása komoly gondot okozott. Ezen intézményekhez elidegeníthetetlen földbirtok tartozott, mely biztosította az állandó jövedelmet a tevékenység finanszírozásához. Ez az „alapítványi” forma egyre inkább elterjedt a Song korban, s nem csupán az állam, hanem később vagyonos családok is alapítottak ilyeneket a nemzetségen belüli támogatások céljára (a rendszer alapjai teljesen megegyeznek az iszlám jogból ismert *waqf*-alapítványokkal, lásd a Harmadik fejezet 4.§ 2.-ben mondottakat).

A **mongol** hódítás eredményeképpen Kína idegen uralom alá került. A mongol hódítás *Temüdzsin* (Dzsingisz kán, a „tengerek uralkodója”) uralkodása alatt kezdődött Észak-Kína megtámadásával, majd Peking bevételével (1215), azután *Ögödej* és *Möngke* kánok alatt folytatódott. Möngke öccsére, *Kubilay* kánra bízta Kína irányítását, aki 1260-ban kínai császárrá emeltette magát megalapítva ezzel a *Yüan* dinasztiát. Ezzel párhuzamosan a további déli terjeszkedések is folytatódtak, a mongolok elfoglalták Dél-Kínát, 1279-ben a déli Song állam is elbukott, miközben a mongol hadjáratok Vietnam, Burma és Kambodzsa irányába is folytatódtak, mi több, tengeri expedíciókat küldtek Japán ellen. Bár ezen, igen távoli hadjáratok végül is kudarcba fulladtak, Kínában megvetették a lábukat, egyszersmind szembesültek egy ekkora terület irányításának nehézségeivel, miközben a mongolok nem rendelkeztek államigazgatási tapasztalattal (állítólag Kubilayt egyik kínai tanácsadója figyelmeztette, hogy Kínát el lehet ugyan foglalni lóháton, de nem lehet lóháton kormányozni). Ebből adódóan egy sor rögtönzés volt megfigyelhető, különösen a kezdeti periódusban, amikor mongol vagy más, közép-ázsiai hagyományokat igyekeztek Kínában meghonosítani. Később, amikor felépítették a fővárost (Kanbalik, azaz Peking) a XIII. század utolsó harmadában, átvettek bizonyos kínai intézményeket is, de a leigázottakkal szemben mindig is bizalmatlanok maradtak. A mongol közigazgatás jellemzőit röviden az alábbiakban lehet összefoglalni:

a.) *Társadalmi szegregáció*: három csoportot hoztak létre: a mongolok, a hanok (kínaiak) és a „színes szeműek” (török népek, tibetiek, tangutok stb.), ezek jogállása különböző volt. A legfontosabb posztokat csak a mongolok tölthették be, ezek örökletes hivatalok voltak.

Kevéssé jelentős posztokat színes szeműek is betölthettek, vagy helyettesi rangba sokszor muszlimokat neveztek ki, a kínaiak számára csak az alsó fokú közigazgatás maradt, de ott is mindig egy mongol felügyelte a munkát. Ez olyan megalázó volt sok esetben, hogy a déliek közül sokan meg is tagadták a részvételt és kivonultak a közigazgatásból. Ennek következtében a kínai befolyás és szakértelem lényegesen csökkent a közigazgatásban a mongol korban. Ezért ismét bevezették a hivatalnokvizsgát (1315), de ez a korábbi rendszer megcsúfolása volt, hiszen a mongolok jelenlétét a hivatalosan meghatározott kvóta-rendszer eleve biztosította, míg a legműveltebb dél-kínai írástudók szándékosan fordítottak hátat az adminisztrációnak. A társadalmi szegregáció a büntetőjogban is éreztette hatását, a legsúlyosabb büntetések a kínaiakat sújtották: ha egy kínai ölt meg egy mongolt, akkor halállal büntették és a családjának a temetési költséget is viselnie kellett, míg ha egy mongol ölt meg egy kínait, akkor csak pénzbüntetést fizetett.

b.) A kizsákmányoláson nyugvó adórendszer: a mongol hódítás a gazdasági fellendülés idején érte Kínát, ezért az adórendszer útján a hódítók hatalmas jövedelmekre tettek szert. Ez magyarázza, hogy miért a prosperáló déli területeket terhelték különösen az adóval. E mellett a nem kínai származású, főként iráni és közép-ázsiai kereskedőket privilégiumokban részesítették, mely további oka volt Kína elszegényedésének. Nem csoda tehát, hogy a XIII–XIV. században sorra törtek ki felkelések, melyek különböző vallási ideológiák révén külön legitimációhoz jutottak.

A jog története a mongol korban két fázisra bontható: az első periódusra a hagyományos kínai jogfelfogás háttérbe szorulása jellemző, helyet adva a mongol szokások uralomra jutásának, a korszak második felében azonban ismét a hagyományos kínai jogfelfogás előtérbe kerülése figyelhető meg. Dzsingisz kán 1212-ben és 1229-ben kiadott rendeletei jelentősen eltértek a kínai szokásoktól, de ezen rendeletek még nem terjedtek ki egész Kínára, mivel az ország teljes elfoglalása még évtizedekig eltartott. Az 1291-ben kiadott, immár egész Kínára vonatkozó *Chih-yüan hsün-ko* („Yüan új szabályai”) már több, tradicionális kínai jogi elemet is tartalmazott a mongol szokások mellett. Az ezt követő évtizedekben a kínai hivatalnokok folyamatosan arra törekedtek, hogy tovább sinizálják a mongolok által kiadott törvényeket, ezért újabb és újabb tervezeteket készítettek és nyújtottak be az uralkodónak jóváhagyásra. Erőfeszítéseiket siker koronázta, mert végül 1346-ban megjelent a *Chih-cheng t'iao-ko* címet viselő kódex, a Yüan-dinasztia utolsó nagy törvénykezési munkája. Ez egy hatalmas gyűjtemény, mely 150 dekrétumot, 1760 szakaszt és több mint ezer precedenst tartalmazott, egyben az 1391-ben megjelent koreai kódexnek is az alapjaként és forrásaként szolgált. A kódex megjelenése előtt, még 1331-ben megjelent két fontos mű, melyek nem minősülnek kódexnek, hanem inkább az állam és jog működésére vonatkozó elméleti fejtegetések és gyakorlati tapasztalatok tárházának tekinthetők. Egyikük, a *Ching-shih ta-tien* („az államhatalom nagy intézményei”) a rendkívül művelt Wenzong császár parancsára készült, aki a kínai kultúra nagy patrónusának számított. A mű egyik fejezete áttekintette a főbb jogi szabályokat, ami gyakorlatilag megegyezett a Tang-kódex tartalmával, majd ehhez mintegy kiegészítésként fűzték hozzá azokat a módosításokat, amelyek a mongol korban keletkeztek. A másik mű a *Hsing-fa chih* („értekezés a büntetésről és jogról”), mely a Yüan-dinasztia hivatalos krónikájának egy része, a jogintézmények áttekintésére vállalkozik, s lényegében nem különbözik a *Ching-shih ta-tien*-től. S bár ezek a törvények egyre inkább idomultak az örökölt kínai szabályokhoz és jogfelfogáshoz, még a mongol kor vége felé is megfigyelhetők különbségek, különösen a büntetőjogban: eltörölték a megfojtást; a délieket északra, míg az északiakat délre száműzték az életfogytig tartó száműzetés keretében; új büntetésként bevezették a kötelező hadi szolgálatot és a kézlevágást; további kiegészítő pénzbüntetéseket vezettek be (pl. temetési vagy orvosi költségek megfizetése), ugyanakkor igyekeztek gátat szabni a tortúra alkalmazásának és újra szervezték a börtönfelügyeletet is.

A mongolok elleni, főleg a parasztság körében szerveződő ellenállások végül is sikerre vezettek, amikor az egyik legsikeresebb felkelő, *Zhu Yuanzhang* csatlakozott a vörös turbánosok mozgalmához, s egyesült erővel két évtized alatt elfoglalták Kína területének nagy részét. *Zhu Yuanzhang* 1368-ban *Hongwu* uralkodói néven Kína új ura lett, s ezzel megalakult a *Ming-dinasztia*. A Mingek Kínája – szemben a Song korrallal, és részben a mongol korrallal is – a kereskedelem helyett ismét a mezőgazdaságot emelte a gazdaságpolitika középpontjába, ezért hatalmuk megszilárdítását követően azonnal hozzáláttak a mezőgazdaság újjászervezésének: felújították az öntöző rendszert, az elhagyott, parlagon heverő földekre új lakosságot telepítettek, jegyzéket készítettek a földekről és a lakosságról. Ezen intézkedések hatására nem csupán a mezőgazdaság indult fejlődésnek, de az állam bevételeinek nagy része is ehhez a szektorhoz kötődött.

A *Ming-dinasztia* uralmára jellemző a korábbi korszakokban is tapasztalt etatizmus és centralizáció további fokozása. Ennek egyik következményeként a társadalmat három rétegbe sorolták tevékenységük alapján: voltak parasztok, katonák és kézművesek. Az egyszer már besoroltak azonban nem léphettek ki saját kategóriájukból, sem ők, sem pedig utódaik. Ebben feltehetően a korábbi mongol rendszert követték, amelyben a mesterségek örökletes jellege fontos intézmény volt. A katonák döntően a határterületeken, a kézművesek a főváros környékén éltek, míg a parasztok szerte a birodalomban mindenhol, ahol művelésre alkalmas földterület volt. E három réteg ügyeit mindössze három nagy miniszteriális egység irányította: a gazdasági, a hadügyi és a közmunkák minisztériuma.

A centralizáció a közigazgatásban is megmutatkozott: *Hongwu* megszüntette a központi titkárságot, az udvari adminisztráció irányítóját, továbbá a hat minisztériumot (közigazgatás, adó, szertartásügy, hadügy, igazságügy, közmunkaügy) pedig közvetlenül saját személyes felügyelete alá helyezte. Ezzel párhuzamosan a hadsereg feletti ellenőrzés céljából létre hozta az „öt sereg főparancsnokságát”. A centralizáció tehát nem kormányzati, hanem személyes jellegű volt, melyben nagy szerepet játszott az első *Ming* császárra jellemző nagyfokú bizalmatlanság, mely rányomta bélyegét uralkodására és az általa létrehívott rendszerre egyaránt, utóbbi útján hosszabb távon is meghatározva az állam működését. Az egykori társa, *Hu Weiyong* elleni kirakatper is a bizalmatlanság jegyében fogant, mivel azzal vádolták, hogy felkelést szított, és titokban kapcsolatban állt a japánokkal és a mongolokkal. A kínai jogtörténet e híres perében tizenötezer ember került a bíróság elé, mind *Hu Weiyong* támogatói. A per „természetesen” *Hu Weiyong* elítélésével és kivégzésével végződött. A rivális kiiktatása után a császár tovább centralizált, ezért létrehozta hírhedt titkosrendőrségét, melynek célja és feladata a hivatalnokok utáni kémkedés volt. A közigazgatás tehát egyre inkább elszigetelődött attól a társadalomtól, amelyben működött, s egyre elnyomóbb lett a titkosszolgálati működés következtében. Nem véletlen tehát, hogy a közigazgatásban dolgozók száma rendkívül alacsony volt (a XVII. században is csak 10–15 ezer fő), ami nem tette lehetővé, hogy a hivatalnokok minden területen érvényesíteni tudják befolyásukat, ezért vidéken egyre inkább igénybe vették a földbirtokosok segítségét a rendeletek végrehajtásához. Ez lehetővé tette ugyan a helyi szokásokhoz való rugalmasabb adaptációt, ugyanakkor tág teret adott a korrupciónak. A közigazgatás gyengeségének másik jele az volt, hogy a lakosságot csoportokba osztották úgy, hogy minden tíz család képezett egy egységet, melynek feladata a rend fenntartása, az adók befizetésének és a közmunka szolgálatnak a megszervezése volt. A jól működő közigazgatás szétverése azonnal megnyitotta az utat az udvari intrikák és az udvari emberek hatalomba történő beépülése előtt: hiába tiltotta meg az első császár rendeletben, hogy az eunuchoknak tilos beavatkozniuk az állam ügyeibe (halálbüntetés járt érte), a valóságban a XIV. század közepétől ők vették át az állam irányítását, különösen, miután megszerezték a titkosrendőrség feletti irányítás jogát. Épp az ellenkezője történt tehát annak, ami a *Song*-korban volt tapasztalható.

A centralizációnak és az egyre elnyomóbbá váló rendszernek a sajátosságai a jogban is megjelentek. E szemléletről mindent elmond, hogy *Hongwu* azzal vádolta a mongolokat, hogy nem voltak elég szigorúak a törvénykezésben, ezért célja a mongol korban tapasztalható „lazaságok” kiküszöbölése volt. Ellenreakcióként született tehát meg a Ming-kódex, melynek felfogására jellemző, hogy a japánok, akik egyébként követendő mintának tekintették a kínai jogalkotást évszázadokon át, szándékosan negligálták brutalitása miatt. A Ming-kódex első változata már 1368-ban elkészült, de ezt csak ideiglenes megoldásnak szánták, ezért a következő 20 esztendőben további öt revíziója készült el, mire 1389-ben végső formájában megjelent a *Da Ming lü* (nagy Ming törvény). A szöveg összeállítását egy szakértőkből álló bizottságra bízta az uralkodó, akik a Tang-kódexet vették alapul, de a császár személyesen is részt vett a kodifikációban, a szöveg végleges változatát is ő állapította meg. Az így megszülető kódexen a későbbi Ming császárok sem változtattak, legfeljebb kiegészítették néhány pontban.

A Ming-kódex tartalmilag sokat átvett a példaképnek tekintett Tang-kódexből, formailag azonban megváltoztatta azt, s a joganyagot egy más, sokkal szisztematikusabb elrendezést biztosított, mely a következő évszázadok jogalkotási munkája során példaképpül szolgált. A joganyagot hét fejezetre bontotta: ezek közül hat megegyezett a hat nagy minisztérium irányítási területével, míg a hetedik fejezetben (voltaképpen az elsőben) az általános alapelveket és terminusokat határozta meg. A Ming-kódex szerkezete a következő:

I: általános alapelvek

II: Közigazgatási jog: igazgatási parancsok és a hivatalos dokumentumok készítésének módja

III: Magánjog: házassági-és öröklési jog, földtulajdon, pénzügyi tranzakciók, piaci szabályok, adók és vámok

IV: Rituális szabályok: állami ceremóniák és azok szabályai

V: Hadijog: testőrség, palotaőrség, hadügyi igazgatás, határvédelem, postaszolgálat

VI: Büntetőjog: egyes bűncselekmények (emberölés, rablás, korrupció, rágalmozás, nemi bűncselekmények), büntetőeljárás és börtönügy

VII: Közmunkaügy: öntöző rendszer és építkezések.

Bármennyire is logikus felépítésű volt a kódex, előírásai sok esetben nem érvényesültek, s ennek épp az az első császár volt az oka, aki oly nagy hangsúlyt fektetett a törvényre. E jelenségnek az a magyarázata, hogy a szabályokat maga a császár szegte meg, amikor érdekei vagy hirtelen elhatározása ezt diktálta. Ez jelentette egyfelől azt, hogy kiadott olyan császári rendeleteket, melyek a kódexnek ellene mondtak, másfelől azt, hogy olyan döntéseket hozott egyedi ügyekben, amelyeket a kódex szintén nem tett lehetővé. E döntések általában brutális büntetések formájában realizálódtak, különösen korrupcióval vagy lázadással gyanúsított hivatalnokok, vezetők vagy katonák esetében, nem egy esetben a tömegmészárlás formáját öltve (lásd *Hu Weiyong* perét és a vele együtt kivégzett több ezer ember esetét). Maga a császár megtiltotta utódainak, hogy az ő személyes példáját kövessék, s arra buzdította őket, hogy szigorúan ragaszkodjanak a kódexek előírásaihoz, ez azonban nem következett be. Ezért a későbbi császárok is rendszeresen hoztak olyan rendeleteket, amelyek ellentétben álltak a kódex szabályaival.

A XVII. század első harmadában a birodalom válsága sok területen megmutatkozott, többek között a pénzügyi nehézségekben és a fenyegető külső támadásokban, amelyeken az állam nem tudott úrrá lenni, leginkább az eunuchok oligarchikus kormányzása miatt, akik adott esetben még a császár megmérgezésétől sem riadtak vissza. A gondokat az ország különböző pontjain kitört felkelések is súlyosbították. Az így megroppant államot végül a mandzsuk foglalták el hosszas harcok után. A Mingek ugyan még tartották magukat rövid ideig délen, de aztán ez a kísérlet is elbukott, az ország ismét idegen uralom alá került: ekkor kezdődött a *Qing-dinasztia* uralma. A mandzsuk erejüket jól szervezett katonaságuknak

köszönhették, melynek vezetői kínaiak voltak, s a modern fegyverekhez is a kínai katonaszökevények útján jutottak hozzá. A mandzsuk oldalára átállt kínaiak azonban nem csupán a hadsereg, hanem később a közigazgatás megszervezésében is fontos szerepet játszottak. A mandzsuk kezdetben egy, a mongolokéra emlékeztető rendszert vezettek be, ennek lényege a megkülönböztetés és szegregáció, illetve a kizsákmányoló adópolitika volt. Kötelezővé tették pl., hogy mindenkinek kötelező a copfba font hajfonat viselése, ennek megszegését halállal büntették. Ez a viselet, mely a sztyeppe népeinek sajátja, teljesen idegen volt a kínaiak számára, ezért bevezetése után több felkelés tört ki, ezeket tömeges kivégzésekkel próbálták megtorolni. A szabad parasztokat megfosztották földjeiktől, és zárt egységekbe tömörítették őket, ahonnan senkinek sem volt szabad elköltöznie halálbüntetés terhe mellett, a szökések ennek ellenére állandósultak. Mindez komolyan visszavetette a gazdaságot, így hamarosan ráébredtek arra, hogy ez a politika semmilyen eredménnyel nem jár, ezért bő ötven év elteltével alapjaiban változtatták meg a politika irányvonalát.

Az új mezőgazdasági politika következtében a mezőgazdaság gyors növekedésnek indult, miközben az adóterheket is csökkentették. Hasonló módon lendületet vett az ipar és a kereskedelem fejlődése is. Ebből adódóan a lakosság száma exponenciálisan nőtt (80 év leforgása alatt 143 millióról 360 millióra), és a XVIII. század a virágzás és a jólét korszaka volt. Ehhez külpolitikai sikerek is járultak: a Qing birodalom volt a valaha létező legnagyobb kínai állam, területe meghaladta a mai Kínai Népköztársaság területét is (mert magában foglalta Taiwan, Külső-Mongóliát és néhány, azóta az oroszok által elfoglalt külső peremterületet is). Ebből adódóan a Qing birodalom soknemzetiségű állam volt, irányítása nehéz feladatot rótt a közigazgatásra. A hivatalos dokumentumokat több nyelven szerkesztették (kínai, mandzsu, tibeti, mongol) és ehhez többnyelvű szótárakat is készítettek. A közigazgatásban Mandzsúria preferált helyzete fennmaradt, a kínaiak lakta területeket a hagyományos közigazgatási módszerekkel irányították. Ezzel szemben a mongolok esetében a törzsi vezetők segítségét vették igénybe, míg az újonnan elfoglalt *Xinjiang* tartományban (nyugaton) katonai igazgatást vezettek be.

A Ming-korhoz hasonlóan továbbra is fennmaradt a centralizáció elve és gyakorlata, mely gyakorlatilag lehetetlenné tette az effektív kormányzást. A bajokat növelte, hogy a hivatalnokok fizetését rendkívül alacsonyan tartották, így nőtt a létbizonytalanság és a korrupció, míg a túlbürokratizált eljárás mód megbénította a napi kormányzati teendők ellátását. A vizsgarendszer ugyan fennmaradt, de ezt is olyan módon alakították át, hogy az inkább kontraproduktív vált mintsem hogy a közigazgatás érdekeit szolgálta volna. A vizsgák egy sor olyan kompetenciát követeltek meg, amelyek a mindennapos hivatali feladatokkal semmilyen kapcsolatban nem álltak (filozófia, irodalom, művészetek), így az eljáró, az ügyek döntő többségével foglalkozó járási (*hsien*) hivatalnok nem volt felkészülve a jogi és gazdasági kérdésekre, holott munkája során leginkább ezekre lett volna szüksége. Ezért titkárok segítségét vették igénybe, akik nem voltak kormányzati tisztviselők, hanem magánszemélyek, akiket a hivatalnok maga volt kénytelen fizetni. Mivel e titkárok az adó- és jogügyek szakértői voltak, segítségük nélkülözhetetlen volt a hivatalnokok számára, akik épp ezért magas fizetésekért cserébe igyekeztek őket maguk mellett tartani, a jogtanácsosok fizetése volt közülük is a legmagasabb.

Mindezek után nem meglepő, hogy a mandzsu korszak jogélete is nagyrészt a Mingek hagyományaira támaszkodott. Két esztendővel azt követően, hogy a mandzsuk győztesen bevonultak Pekingbe (1644), megszületett a Qing-kódex alapszövege, a *Ta Ch'ing lü chieh fu-li* („Nagy Qing-kódex kommentárral és rendeletekkel”), mely mind tartalmában, mind szerkezetében a Ming-kódexet követte. Az anyagot továbbra is hét fejezetre osztották, közülük hat megfelelt a hat minisztériumnak, a hetedik pedig az általános szabályokat tartalmazta. Az ezekben foglalt szabályok nagy része a Ming-kori joganyag néha szó szerinti ismétlése volt. Ha ehhez még hozzá tesszük azt, hogy a Qing-kódexen a következő száz

esztendőben érdemi változtatást nem hajtottak végre, akkor azt látjuk, hogy a XVIII. században olyan kódex volt hatályban, amelynek alapjait 500 esztendővel korábban fogalmazták meg. Ez a rendszer így természetesen működésképtelen volt, hiszen egy fél évezred alatt hatalmas változások mentek végbe a társadalomban, ezért a császárok arra kényszerültek, hogy folyamatosan rendeleteket adjanak ki (*li*), és ezek sokkal inkább a tényleges valóságra történő reflexiók voltak, semmint az elaggott kódex-szabályok. A megnövekedett számú rendeletek áttekinthetlenségén aztán később úgy segítettek, hogy ezekből is gyűjteményes műveket hoztak létre, így született meg 1679-ben a *Hsien-hsing tse-li* („aktuálisan érvényes rendeletek”), melyet a későbbi években folyamatosan bővítettek. Ezen rendeletek a napi jogélet valóságából nézve sokkal fontosabbak voltak, mint maga a kódex, mert a kínai jogfelfogás szerint ellentmondás esetén nem a kódex, hanem a rendelet szabályait kell alkalmazni, így az a furcsa helyzet állt elő, hogy míg a jogforrási hierarchiában elvben a rendelet a kódex alatt helyezkedik el, addig a valóságban nem. Végül 1740-ben a kódex és a korábbi rendeletek szövegét egyetlen jogforrásban egyesítették, így született meg a *Ta Ch'ing lü-li*, melyet egy kormányzati döntés értelmében háromévenként felül kellett vizsgálni annak érdekében, hogy az új szabályok se maradjanak ki belőle.

A Qing-kódex, akárcsak az elődje, döntően büntetőjogi normákat tartalmaz, melyeket adminisztratív szabályok egészítenek ki, felfogásában tehát közelebb áll a legista felfogáshoz. Ezt azonban ellensúlyozza a konfucianus hagyományokhoz való ragaszkodás, mely kisebb mértékben megfogalmazódik a kódexben is, de általánosságban a Qing-korszak hivatalos kultúr- és társadalompolitikájában jelenik meg.

A Qing-korszak derekán felvirágzott a jogi kommentár-irodalom is. Kommentárokat nemcsak magánszemélyek írtak, hanem kormányzati megrendelésre is születtek, ezek célja az volt, hogy a kevésbé érthető, magyarázatot igénylő szabályokat megvilágítsák a hivatalnokok és jogalkalmazók számára. A kommentárok formájuk szerint két csoportba bonthatók: az egyik csoportba azon rövid kommentárok tartoznak, amelyek nem jelennek meg önálló mű formájában, hanem a kódex szövegébe illetve rövidebb kiegészítéseket fogalmaznak meg (ez a középkori Európából ismert glosszátorok módszerének felel meg); a másik csoportba az önálló művekben megjelenő, hosszabb kommentárok tartoznak. A későbbiek során az egységes szöveget néha a kommentárok szövegével együtt nyomtatták ki, vizuálisan elkülönítve az alapszöveget a kommentároktól. Mindkét esetben a szöveg a hivatalnokok számára készült, hiszen a kínai jogfelfogás szerint a jog elsősorban az állami irányítás eszköze, amelyhez a társadalom tagjainak nem sok köze van.

3.§ A kínai jogi gondolkodás

Tulajdonképpen olyan, hogy a kínai jogi gondolkodás, nem létezik. A kínai gondolkodókat már a korai ókorban élénken foglalkoztatta a társadalom, az állam és a szokások problematikája, ezért az ezekről a kérdésekről való gondolkodás már a kínai civilizáció hajnalán megjelent, ám ezek egységes rendszerré nem álltak össze. Ebből adódóan különböző irányzatok, s azokon belül különböző áramlatok jelentek meg, ezek az évezredek során változtak, alakultak, s az egymásra gyakorolt hatások révén keveredtek is. Az pedig az adott állam felfogásától, általános politikai irányától függött, hogy a versengő felfogások közül melyikre támaszkodott, ill. mely nézeteket vetett el. Általánosságban elmondható, hogy a különböző államok inkább a konfucianus felfogást részesítették előnyben, de voltak olyan államok is, amelyek inkább a legizmus tanaira támaszkodtak (pl. Qin).

3.1 A konfucianizmus

Az irányzat megalapítója, Konfuciusz (Kong Qiu; Kong fuzi, azaz Kong mester, utóbbit latinositották a kínába érkező jezsuiták a XVII. században) életéről hitelt érdemlően alig lehet valamit tudni. Annyi bizonyos, hogy e szegény családból származó tudós a Kr. előtti hatodik és ötödik század fordulóján élt, s élete során több kisebb állam szolgálatában is állt hivatalnokként vagy miniszterként, ám ennek során nem üldözte a szerencse. Végül élete vége felé kezdett tanítani, s ennek során több tanítvány is mellé szegődött. Ő maga egyetlen írott munkát sem hagyott maga után, tanítása csak későbbi követői reflexióiból rekonstruálható, de mivel élete és tanítása hamarosan idealizálódott a tanítványok körében, a történeti valóság ritkán állapítható meg. A neki tulajdonított *Lunyu* (Beszélgetések és mondások) is csak későbbi generációk kompilációja.

Konfuciusz kiemelt szerepet szánt a hagyományoknak, megközelítésére jellemző, hogy állítása szerint ő semmi újat nem hozott, csupán a régi szövegeket tanította és magyarázta, ezek közül is elsősorban a ritusokkal, zenével, irodalommal foglalkozó szövegeket részesítette előnyben. A tanítás során e szövegeket kommentálta, de tanítását nem foglalta össze koherens rendszerré; a rendszerezés csak késői követőinek érdeme.

Konfuciusz gondolatainak középpontjában a helyes kormányzás állt, nem véletlenül, hiszen olyan korban élt, amikor a korábbi rend felbomlott, általános társadalmi és politikai zűrzavar uralkodott, így a helyes és biztos kormányzás iránt nagy igény fogalmazódott meg a gondolkodókban éppúgy, mint a társadalomban. Ezt a helyes kormányzást Konfuciusz a korábbi idők uralkodói gyakorlatában találta meg, egyfajta, általa posztulált aranykorban, melynek szokásaihoz való visszatérés egyben a helyes út megtalálását is jelentette. Ezzel végső soron egy ideális rendszer jött létre, hiszen a tanítás célja olyan eszményi társadalom képének megrajzolása volt, amelyben minden egyén és csoport a rá kiszabott helyes viselkedés szerint él.

A konfucianizmus társadalomképe, mint minden kínai gondolkodásé, hierarchikus. Ebben valóban nincsen sem rendkívüli, sem újszerű, hiszen a hierarchikus társadalom már évszázadokkal Konfuciusz előtt kialakult és uralkodóvá vált Kínában, ezért ennek hangsúlyozása az elméletben nem több mint a korábbi tapasztalatok eszményi módon való megfogalmazása. A gondolat lényege az egyenlőtlenség, mint világtapasztalat hangsúlyozása: a különbség, és nem az egyenlőség az, ami megfelel a világnak, s azon belül a társadalom tényeinek, ezért nem egyenlőséget kell létrehozni (ami a tapasztalat ellen való, tehát irracionális gondolat), hanem a különbözőségek közti harmóniát kell elérni, ami viszont a harmonikus működés alapfeltétele. Az emberek különbözőek erkölcsük, képességeik és lehetőségeik szerint, s ennek a munkamegosztásban is meg kell jelennie. Ebből adódóan a munka két fajtáját különböztetik meg: a szellemi és a fizikai, ezek közül az előbbi az, amelynek magas társadalmi haszna és presztízse van. A szellemi munkát végzők közé a tudósok és a hivatalnokok tartoznak, az ő feladatuk a tanulás, a tanítás és az állam kormányzása. A fizikai munkát végzők feladata pedig abban áll, hogy ellássák a szellemi munkát végzőket az általuk előállított javakkal. A munkamegosztásban tehát az érték és fontosság szerint hierarchia figyelhető meg, mivel a szellemi munka magassabb rendű, mint a fizikai munka. Ebből adódóan a szellemi munkát végzők több joggal rendelkeznek, mint a fizikai munkát végzők, ezért jogosultak magasabb fizetésre, jobb ruhákra és lakóhelyre, míg a társadalom többi tagja kevesebbrel is be kell érje. Ezt a hierarchikus rendszert a társadalom makrostruktúrájától kezdve egészen a mikrostruktúráig, vagyis a családig bezárólag lebontják, utóbbiban a családfő kiemelt helyzetét posztulálva, hiszen a családfő az, akit a legtöbb jog megillet, míg a feleség és a gyermekek helyzete hozzá képest alárendelt.

Fontos eleme a gondolatnak, hogy a hierarchikusan meghatározott társadalmi helyzethez különböző jogok és kötelezettségek járulnak, így mindenkinek megvan a maga

joga és feladata, amelynek meg kell felelnie. Az a helyes viselkedés, ha mindenki ehhez igazodik, míg helytelen az, ha a mások számára meghatározott viselkedést követ, tehát pl. ha az apa apaként, a fiú pedig fiúként viselkedik, és nem fordítva. A viselkedésnek ezt a ranghoz, életkorhoz, társadalmi helyzetéhez kötött, komplex rendszerét a *li* szabályozza. A *li* rendkívül tág jelentésű terminus, melynek nincsen olyan magyar (vagy bármilyen más nyelvre átültethető) megfelelője, ami teljes mértékben visszaadná annak eredeti jelentését. De maguk a konfucianus tudósok sem határozták meg a *li* tartalmát pontosan, mivel az a helyes viselkedésnek egy olyan tárháza, amit a régi bölcsök korábbi műveinek és cselekedeteinek tanulmányozása útján lehet elsajátítani. Az illem, erkölcs, szokások, szertartásosság tehát csak közelítő fordítások–értelmezések, és nem adják vissza a *li* teljes jelentéstartalmát (e gondolat némi hasonlóságot mutat a római *mos* és *exempla* terminusokkal közvetített értékekkel). Ennek a gondolatnak két, hosszú távon is ható következménye volt. Az egyik a konzervativizmus, amely a konfucianus gondolatnak egyre jellemzőbb sajátja lett (s amit ellenfelei igencsak kritizáltak). A másik pedig az, hogy a hivatalnokoktól is a klasszikus művek ismeretét követelték meg (hiszen a hivatalnokoktól alapvető elvárás volt, hogy tisztában legyenek az erényekkel), ami a gyakorlati ismeretek háttérbe szorulását, végső soron a rendszer működésének elégtelenségét vonta maga után (lásd az előző pontban mondottakat). A *li* tehát olyan komplex magatartás-kódex, amelyben az egyénnek a rá vonatkozó szabályokat társadalmi rangja, munkája, családban elfoglalt helye alapján kell saját maga számára meghatározni és követnie. A *li* segítségével tehát mindenki megtalálja a saját helyzetére vonatkozó iránymutatást, ezért így elkerülhetőek a viták, gátat lehet szabni a különben parttalan egyéni követeléseknek, vagyis rendet lehet tartani a társadalomban. Az így létrejövő társadalmi harmónia pedig a helyes kormányzás alapja, tehát a helyes kormányzás végső soron nem más, mint a *li* alapján kialakított társadalmi rendszer kialakítása és fenntartása.

A konfucianisták kiemelt szerepet szántak az ún. öt társadalmi kapcsolatnak (*wu-lun*), melyek közül négy hierarchikus, egy azonban mellérendelt viszony. A négy hierarchikus kapcsolat a következő: a.) nemes és közrendű; b.) felsőbb- és alacsonyabb rendű; c.) idősebb és fiatalabb; d.) közeli és távoli (rokonsági fokban), ezek közül is az első három kapcsolatrendszer a legfontosabb, ezeket a Han-korban a három köteléknek (*san-kang*) nevezték. Az első két viszony önmagában is elég összetett és többfajta kapcsolatot foglal magában, illusztráció kevéért megemlíthető az uralkodó–alattvaló, a király–miniszter vagy az apa–fiú és a férj–feleség kapcsolat. A rokonsági fok szerinti távolság a jogok és a kötelezettségek miatt fontos, a kötelezettségek a távolság csökkenésével zsugorodnak (pl. a gyász rendszerében a gyász ideje). Az ötödik kapcsolat a barátok közti viszony, az egyetlen, ami nem a hierarchia szerint épül fel.

A helyes kormányzáshoz – melynek meghatározása Konfuciusz végső célja volt – azonban a *li* és a *wu-lun* csak szükséges, de nem elégséges feltételrendszert biztosított. A harmadik, legalább ennyire fontos elem az uralkodó erénye volt, mellyel példát mutatott a társadalom tagjainak. Az erény (*de*) már Konfuciusz előtt is ismert fogalom volt, de Konfuciusz új tartalmat adott neki. A *de* korábban olyan mágikus képességet jelentett, amelynek segítségével az uralkodó képes volt a helyes kormányzásra, vagyis olyan „égi megbízatásként” fogták fel, amely az uralkodót hivatalánál fogva megilletetett egyéni képességeitől teljesen függetlenül. Az „égi megbízatás” (*tianming*) doktrínája a Zhou korban kristályosodott ki, lényege, hogy az uralkodó hatalma addig legitim, amíg cselekedetei összhangban vannak az Ég akaratával. Ha az Ég elfordul az uralkodótól személye vagy cselekedetei miatt, akkor a hatalom illegitimé válhat, s ez erkölcsi alapot adhat a lázadásoknak.

Konfuciusz szerint a *de* az uralkodó legfontosabb egyéni képessége, példamutató moralitása, mely arra készíti az embereket, hogy maguk is helyesen viselkedjenek. Az ilyen

uralkodónak nincsen szüksége más eszközökre a jó kormányzáshoz, mint például a jog, mert példáját kényszerítő eszközök nélkül is követni fogják („*ha te, uram, nem leszel kapzsi, akkor akár jutalmat adhatsz érte, mégsem fognak lopni.*”). Megfordítva, a nem példamutató uralkodó hiába ad ki parancsokat, azokat nem fogják követni, mert ő maga nem jár elől jó példával.

Mindez persze eszményi állapot, amit elérni nem lehet, de törekedni kell rá. Ehhez vezet el a tanítás és a tanulás, és ezt a konfucianusok nagyon fontosnak tartották. Tanulni azonban csak azt szabad és szükséges, ami hozzásegít a *li* és az erények elsajátításához, vagyis mindenekelőtt a régi tanokat és a hajdankor bölcseinek írásait, amelyeket a szertartások és a zene ismerete egészít ki. A kör ezzel bezárult, s így testet öltött a konfucianus curriculum. Ennek révén alakulhat ki a magasabb rendű ember (*kün-ce*), akinek jellemzője az altruizmus. Az altruizmus alapja a gyermeki és a testvéri szeretet, ezért leginkább a családi viszonyok között gyakorolható, gyakorlati útmutatója pedig a szertartások rendszere. Nem egyetemes szeretet tehát ez az altruizmus, mert ez a gondolat csak *Mo-ce* tanításában jelenik majd meg Kínában a következő évszázadban. Ugyanakkor a feljebbvalóktól komoly önkorlátozást követel meg, hiszen bár pozíciójukat tekintve privilegizált helyzetűek, hatalmukkal mégsem élhetnek vissza. A konfucianizmus nem az önkényuralom ideológiája, mivel a vezetők csak akkor tudnak példaképpül szolgálni, ha hatalmukat nem zsarnoki módon gyakorolják, hanem az erények mentén, ami magában foglalja az altruizmust, vagyis mások érdekeinek figyelembe vételét is.

A fent elmondottakból következően a konfucianizmus nem szán különösebb szerepet a jognak a társadalom irányításában, hiszen az eszményi világban a jó példa az irányítás egyetlen eszköze. A valóság azonban távol állt az eszményi állapotoktól, ezért maga Konfuciusz sem zárkózott el teljesen a jogtól és a szankcióktól, mint lehetséges megoldástól. E körben azonban fontosnak tartotta a büntetések arányosságát, vagyis azt, hogy a tett súlya és a kiszabott büntetés mértéke arányban álljon egymással. *Xunzi*, egy Kr. e. harmadik században élt konfucianus tudós a büntetéseket sokkal fontosabbnak tartotta, mint az alapító mester. Szerinte az erények, a szertartásosság és a nevelés fontosak ugyan, de nem elégségesek a társadalom tagjainak kordában tartására, ezért szükség van a félelemre is, melyet a törvényekkel (*fa*), a büntetésekkel (*xing fa*), illetve a büntetéstől való félelemmel lehet elérni. *Xunzival* tehát realiztikusabbá vált a konfucianizmus jogtana, amiben a jog kiegészítő–kiegészítő, de nem abszolút fontosságú eszköz. Ez a gondolat csak *Xunzi* tanítványai, *Han Fei* és *Li Si* munkásságban ölt testet, de velük áttérünk a legizmus tanaira.

3.2. A legizmus (*fajia*)

A legizmus a konfucianizmus kritikájaként fogalmazódott meg, mivel szinte mindent tagad abból, amit a konfucianizmus fontosnak vagy értékesnek tart. Míg a konfucianizmus az eszményi, erényes társadalmat kívánja megvalósítani az erényes uralkodóval, addig a legizmus a hatékony állam megteremtésén fáradozik. Mivel szerintük a jog a legfontosabb eszköz az állam irányításában, a jogot tették gondolkodásuk középpontjába, innen elnevezésük (*fajia*, a *fa*, törvény szóból). Ez az elnevezés azonban későbbi, a Han-korból származik, mivel kialakulásakor ezen irányzatnak sem neve, sem közös doktrínája, sem alapító mestere nem volt. Valójában különböző időben és helyeken élt és tanító gondolkodók hasonló elméleteinek későbbi összefoglalása ez a név, innen van az, hogy a különböző legisták másképp viszonyulnak az egyes kérdésekhez, az „iskola” tehát nem volt monolitikus egész.

A legista elvek kialakulását és tartalmát nagyban magyarázzák kialakulásuk körülményei. A legizmus akkor szökkent zárba, amikor a késői Zhou korban az egyes, kisebb

államok egymás ellen hadakoztak, sikerre pedig az számíthatott, aki a korábbi, a napi élet gyakorlatában kevésbé alkalmazható konfuciánus erények helyett az államirányítás más módszereit alkalmazta. Mivel a legizmus számára nem a társadalom, hanem az állam volt az egyetlen viszonyítási pont, ezzel egy olyan új stratégiai és taktikai gondolkodást és napi gyakorlati útmutatót volt képes biztosítani, amely újszerű volt az adott korban, továbbá az állam érdekében történő totális mozgósítás (jog, gazdaság, hadsereg, társadalom) révén felülkerekedhetett riválisain. Nem véletlen, hogy ebből a küzdelemből az a Qin állam került ki győztesen, amely a legizmus elvei alapján szervezte meg önmagát.

A legisták számára a legfontosabb cél a rend és stabilitás biztosítása, valamint a helyes, azaz hatékony kormányzás megteremtése volt, ezért mindent ennek rendelték alá. Az erények és a szertartásosság éppúgy nem volt fontos számukra, mint az öt társadalmi kapcsolat, vagy a hierarchikus rendszer. Ami számított, az a helyes cselekedetek jutalmazása és a helytelen cselekedetek büntetése. A cselekedetek helyességét vagy helytelenségét kizárólag objektív kritériumok mentén állapították meg, és ebben társadalmi rangnak, életkornak és más, szubjektív elemnek nem volt helye. Ebből adódóan egységes, mindenkire kiterjedő jogrendszer bevezetését javasolták („törvény előtti egyenlőség”), mivel a hangsúly a törvények betartásán van. Ha valaki megszegi a szabályokat, akkor nem az a lényeges kérdés, hogy ki szegte meg, hanem az, hogy megszegte, ezzel kárt okozott az államnak, tehát büntetést érdemel. Az öt társadalmi kapcsolat figyelembe vétele tehát csökkenti az állam hatékonyságát és a jogrendszer objektivitását. A legisták nem e kapcsolatok létét tagadták, hanem azt, hogy e viszonyokat a jognak figyelembe kellene vennie. Vagyis a királynak pártatlannak kell lennie, a jó uralkodó nem részesíti előnyben családtagjait, ha megérdemlik, családtagjait vagy minisztereit is megbünteti (ez teljesen elképzelhetetlen volt a konfuciánus gondolatkörben, amelyben a vezető hivatalnokok – a hierarchiában elfoglalt helyük miatt – mentesek voltak a büntetéstől).

A jó uralkodó tehát kötve van a joghoz, ha elméletben nem is, de a gyakorlatban mindenképpen. Az az elképzelés, hogy az uralkodó közjogi értelemben kötve van a joghoz és nem áll a törvények felett, a korabeli Kínában teljesen elképzelhetetlen lett volna, a szuverenitás az uralkodóhoz kötődött, amit „alkotmányos” szabályok nem korlátoztak. A legisták ezért nem is mondták, hogy az uralkodó a törvényeknek alá van rendelve, mivel ez nem csupán a korabeli valóság, hanem a kínai politikai felfogás teljes megtagadása lett volna. Ugyanakkor gyakorlati oldalról megközelítve nagyon is azt ajánlották az uralkodónak, hogy tartsa be saját törvényeit, és ne szegje meg azokat, mert az állandó önkényeskedés bukáshoz vezet (ezzel átfogalmazva ugyan, de tulajdonképpen az uralkodói példamutatás konfuciánus gondolatát hangsúlyozták).

A legisták nem az uralkodói erényekben és a kiemelkedő személyiségek hatásában, hanem az intézményekben és a jog uralmában bíztak: nem a kiemelkedő tehetségu uralkodókat tisztelték, hanem a jóval nagyobb számban hatalomra kerülő, közepes képességű királyoknak akartak eszközöket adni a helyes kormányzáshoz. Az egyik legfontosabb eszköz a jogrend volt, mert a kiszámítható, objektív, mindenféle szubjektív megfontolást kizáró jogrend fenntartja a rendet, míg a szubjektív értékítélet szerint meghozott, nem konzekvens uralkodói döntések zűrzavarhoz vezetnek. Mivel a szubjektivitás elsősorban a családi kapcsolatokhoz köthető (közeli rokonok kegyelemben részesülhetnek, míg a távoliak vagy a rokonsághoz nem tartozók nem), ezért a legisták számára az állam fontosabb volt a családnál is, ugyanakkor ezzel a konfuciánus tanítás legfontosabb társadalmi alapját vonták kétségbe. Egy példával illusztrálva: a konfuciánusok szerint a bűncselekményt elkövető (pl. lopás) apát a fiának védenie és támogatnia kell, mert a fiúi kötelesség és tisztelet ezt követeli meg, ehhez képest az üldözésére induló hivatalnok az államot képviseli, de annak érdekei másodlagosak csupán. A legisták szerint viszont a rend és az állam érdekei előbbre valók a családi

összetartozásnál, tehát a példában szereplő fiúnak nem bűjtatnia kell az apját, hanem segítenie kell a tolvaj kézre kerítésében.

Az objektivitás nem pusztán az uralkodótól elvárt kompetencia volt, hanem a hivatalnoktól is elvárt erény. Amit mi bírói mérlegelésnek nevezünk, az nemhogy idegen volt a legizmus tanításától, hanem kifejezetten ellenségesen viszonyult hozzá. Az eljáró hivatalnoknak ui. nem az a dolga, hogy saját értékítélete és mérlegelése alapján döntsön, hanem pusztán meg kell feleltetnie az adott esetet a joggal, és az abban foglaltakat kell mechanikusan, mindenféle individualizáció nélkül alkalmaznia. A bírói mérlegelésben az önkény, vagyis a szubjektivitás veszélyét látták, amit el kell kerülni, ezért a bírói működést mechanikus ítélethozatalnak tekintették. Ebből adódóan a hivatalnokok működésének fokmérője az eredményesség és a hatékonyság volt.

A hivatalnokok kiválasztását és ellenőrzését a legisták az államirányítás egyik kulcsfontosságú elemének tartották: a megfelelő módszerrel kiválasztott, és folyamatosan ellenőrzött hivatalnok az állam érdekeit mozdítja elő, a rosszul kiválasztott, vagy megfelelően nem ellenőrzött hivatalnokok munkája azonban csak zavart és diszfunkcionalitásokat okoz. A legizmusnak ez a felfogása volt talán a legnagyobb hatású Kínában a következő évszázadok során is annak ellenére, hogy nem hivatkoztak a később diszkvalifikálódott legizmusra, mint a gondolat forrására. Ennek ellenére, a kínai jogot tanulmányozva világos, hogy a szabályok döntő többsége a hivatalnokoknak szóló általános vagy egyedi utasítás, tehát „bürokratikus jog”, minden más szabály csak másodlagos ezekhez képest. Ráadásul a hivatalnokvizsgák rendszere is ebből az alaptételből indul ki, igaz, később a jog és az állam konfucianizálása következtében a gyakorlati ismereteket a konfucianus tanok és irodalmi, filozófiai ismeretek váltották fel, ahogy azt fentebb már láttuk.

A legisták nem hittek a nevelés hatásában és ezért szükségtelenek tartották azt. Véleményük szerint az embereket nem kell sem tanítani, sem nevelni, hanem el kell őket rettenteni attól, hogy bűncselekményeket kövessenek el. Számukra a végeredmény volt a fontos, vagyis a jogrend biztosítása, az pedig teljesen közömbös, hogy az emberek miért tartják be a jog szabályait. Teljesen mindegy tehát, hogy valaki azért nem követ el bűncselekményt, mert erényes ember, vagy azért, mert fél tettének következményeitől. Tehát nem az erényre, a jó szándékra vagy az altruizmusra helyezték a hangsúlyt, mint a cselekedetek mozgató rugójára, hanem a cselekedetek végeredményére, a jog szabályainak betartására. Mivel szerintük az emberek inkább a büntetéstől való félelemből, s nem eredendő jóságukból következően nem követnek el bűnöket, a jognak is a szankciókra kell a hangsúlyt helyezni. Röviden, a jó uralkodónak nem az erényeket kell előmozdítania, hanem meg kell akadályoznia a bűnök elkövetését. Mi több, az erényes embereket kifejezetten veszélyesnek tartották, mert kiemelkednek a sorból, s ezáltal veszélyeztetik az állam és a jog mindenhatóságát erkölcsi hatalmuk útján. A legizmus tehát nemcsak módszertanában, hanem antropológiájában is különbözött a konfucianizmustól.

A legizmus jogtanában tehát a büntetéseknek volt primátusa, ezekhez képest a jutalmaknak csak másodlagos szerepet szántak. De abban egyetértettek, hogy a büntetések és jutalmazások rendszerével az állam megszerzi a társadalom feletti teljes irányítás képességét, mert ezzel lehet elérni azt, hogy mindenki az uralkodói akaratot kövesse, bárki bármikor szegénnyé vagy gazdaggá tehető, a hivatalnokokat erősen kézben lehet tartani és meg lehet állítani az egyre terjedő korrupciót. A büntetéseknek e körben nyilván nagyobb szerepük volt elrettentő hatásuk következtében, de a legisták a jutalmazások rendszerét sem vetették el, csak szűkebb körben alkalmazták (egyres gondolkodók szerint a büntetések és jutalmak helyes aránya 9:1).

A legisták azonban nemcsak a jogot vizsgálták, hanem az állam működésének teljes vertikumát, mi több, a jogot csak instrumentális szerepre kárhoztatták az államirányítás során. Ebből adódóan az állam működésének gazdasági alapját is meghatározták, mely szerintük

nem más, mint a mezőgazdaság. Ebből adódóan az államnak irányítania kell a gazdaságot, s e körben a mezőgazdaságot kell támogatnia, míg minden mást, beleértve az ipart és a kereskedelmet is, korlátozni kell. Az árak meghatározása, a spekuláció elleni fellépés, a pénzforgalom kézben tartása mind azt a célt szolgálja, hogy az állam működésének gazdasági alapját, a mezőgazdaságot védelmezzék és támogassák. Ebből adódóan a lakosság túlnyomó részének is a mezőgazdaságból kell élnie. Ezt az utilitarista felfogást a végletekig fokozták, amikor minden, közvetlen anyagi vagy politikai hasznot nem hozó tevékenységet károsnak bélyegeztek és üldöztek. A legizmus fellépett minden „felesleges”, azaz az állam működése szempontjából azonnali haszonnal nem járó tevékenységgel szemben, különösen a tanítók, a filozófusok álltak támadásaik középpontjában. A Qin állam által végrehajtott könyvégetés, vagyis a konfuciánus és az általuk megbecsült klasszikus szövegek elpusztítása, valamint a konfuciánus tudósok – állítólagos – elevenen elásása több volt, mint a szellemi konkurencia megsemmisítésére irányuló gyakorlati és szimbolikus cselekmény: egy általános program részének tekintendő. A konfuciánusokat nem azért kellett elpusztítani, mert riválisok voltak, hanem elsősorban azért, mert „felesleges” dolgokat műveltek és tanítottak, s ezzel elvonták az energiát a sokkal fontosabb dolgoktól, az állam érdekeitől. További probléma volt a konfuciánusokkal a visszafelé tekintő nézetük, amely a legisták szerint helytelen. Nem a régi korok példája, az aranykor ideális viszonyainak helyre állítása a cél, mert a korok, a társadalmi viszonyok és az emberek változnak. Tehát nem a régi korok eszményeinek megvalósítása a feladat, hanem az új körülményekre vonatkozó, adekvát válaszok megtalálása. Ez a korabeli Kínában forradalmian új nézetnek bizonyult.

A legizmus tanaiban megfigyelhető utilitarizmus nyilván annak is köszönhető, hogy legfontosabb képviselőik gyakorló politikusok és főminiszterek voltak, a kormányzás nehézségeivel tehát mindennapjaik során szembesültek: Qin főminisztere volt *Shang Yang* (Kr. e. IV. század), aki a hadsereg és a mezőgazdaság fontosságáról értekezett; szintén Qin főminisztere volt *Li Si* (Kr. e. III. század), akinek kiemelkedő szerepe volt az ország egyesítésében, a bürokratikus rend kiépítésében, továbbá őt tartják számon *Huangdi* minden jelentős intézkedésének szellemi atyjaként is (a szigorú törvénykezés bevezetése, a konfuciánusok kivégzése és a könyvégetés, de az ő intrikái vezettek a legnagyobb legista gondolkodó, *Han Fei* kivégzéséhez is). Legfőbb műve, Qin állam bukása azonban őt is magával rántotta: nemcsak őt végezték ki, de családját is kiirtották, harmadízigen.

A legjelentősebb legista, *Han Fei*, sohasem viselt állami hivatalt, ezért minden erejét a tanítás kidolgozásának szentelte; műve, a *Han Feizi* szerencsére szinte teljes terjedelmében ránk maradt. Ebből témánk szempontjából a legfontosabbak a jó törvényekkel kapcsolatos megfigyelései. Han Fei szerint a jó törvények az alábbi ismérvekkel rendelkeznek:

- végrehajthatóak: vagyis olyan követelményeket támasztanak, amelyeknek általában meg lehet felelni, nem szabad túlzott elvárásokat támasztani a társadalommal szemben (Han Fei szerint a túlzott követelmények az állam bukásához vezetnek, ezzel gyakorlatilag megjósolta a Qin állam bukását, mely épp e miatt szűnt meg).
- érthetőek: úgy kell őket megfogalmazni, hogy lehetőleg mindenki megértse az abban foglaltakat;
- kiszámíthatóak: vagyis a szankció vagy a jutalom bekövetkezésére mindenki biztosan számíthatson;
- általánosak, azaz mindenkire vonatkozzanak (ez egyébként is a legizmus egyik legfőbb alapelve)
- jólétet teremthetnek: ez alatt azt kell érteni, hogy nem szabad az embereket teljes nyomorba taszítani, mert az a törvények be nem tartásához, a szankcióktól való félelem eltűnéséhez vezet, mert a nyomorban élők számára a törvényeknek már nincsen visszatartó erejük, ezért megszegik azokat (bűnözés, lázadás; a Qin állam ezt a tanácsát sem fogadta meg).

Összefoglalva elmondható, hogy a legizmus az államreazon kíméletlen érvényesítésével végső soron a totális állam ideológiai alapjait teremtette meg. Amikor e tételeket a gyakorlatban is megvalósították, a legizmus előnyei és hátrányai rövid időn belül megmutatkoztak: hozzásegítette ugyan a Qin államot a hegemonia megszerzéséhez és a többi fejedelemség legyőzéséhez, így végső soron Kína egységesítéséhez, ugyanakkor a tanok doktríner és nagyon gyors átültetése a gyakorlatba egyszersmind ugyanezen állam gyors bukását is okozta. Hosszabb távon azonban a legizmus tanai gyökeret vertek Kínában annak ellenére, hogy maga az irányzat diszkvalifikálódott, s ezért közvetlenül nem lehetett rá hivatkozni. De a hivatalnokok ellenőrzése, a hivatalnokvizsgák, a bürokratikus jog primátusa, a jogrendszer büntetőjog-központúsága és a büntetések elrettentő jellege végső soron a legizmus tanításainak megvalósulását jelentették még akkor is, ha ezeket a hivatalos felfogássá emelt konfucianizmus ideológiájába burkolva érvényesítették. Az eredetileg két versengő és egymást kizáró tan tehát az évszázadok során közeledett egymáshoz, a kínai államok pedig felhasználták belőlük mindazokat az elemeket, amelyek hasznosnak bizonyultak számukra: a konfucianizmus a társadalom erkölcsi alapjait, a legizmus pedig az állami irányítás módszereit biztosította.

Rövid ideig létezett egy közvetítő irányzat is, a *huang-lao*, mely a konfucianizmus és a legizmus főbb tételeit igyekezett harmóniába hozni, miközben világképét a daoizmushoz hasonlóan formálta meg. A *huang lao* követői nem osztották Konfuciusz szerintük túlságosan is optimista világképét és antropológiáját, ugyanakkor elvetették a legizmus állam- és jogközpontúságát, valamint a kegyetlen, elrettentő büntetéseket. Szerintük a jogra igenis szükség van a társadalmi béke elérése érdekében, de nem azzal a pragmatista–utilitarista kegyetlenséggel, ahogy azt a legizmus képviselői gondolták, ezért köztes álláspontot foglaltak el a kérdésben. S éppen ez volt az az elmélet, amelyre a Qin állam megdöntése után a Han dinasztiának szüksége volt, hiszen az állam egybentartása érdekében a korai Hanok is a joghoz fordultak, ugyanakkor elemi érdekük volt az örökölt Qin-törvények humanizálása, ha nem akartak elődjük sorsára jutni. Nem véletlen tehát, hogy a *huang-lao* éppen a korai Han korszakban élte fénykorát. Később azonban, különösen Wu Di császár alatt vesztett befolyásából, és a *huang-lao* képviselőinek helyét elfoglalták a konfucianus tudósok az udvarban.

3.3. A kínai jog egyéb sajátosságai

A legizmus volt Kínában az egyetlen olyan irányzat, amely a jog primátusát hangsúlyozta, illetve a jogot emelte gondolkodása középpontjába. A legizmus hanyatlásával ez az irányzat is eltűnt, ha nem is az állam irányításából, de a közgondolkodásból mindenképpen. A hagyományos kínai felfogásra tehát nem a jogközpontúság a jellemző annak ellenére, hogy a kínai történelem több, hatalmas kódexet is produkált. E törvények azonban elsősorban az állam törvényei voltak, amelyek a társadalom folyamatait ritkán befolyásolták. A szokásoknak tehát jóval nagyobb szerepük volt a mindennapok során, mint a törvényeknek.

Ebből adódóan a mindennapi jogélet sem a hivatalnok előtt zajlott, mivel a hivatalnok dolga alapvetően az állam irányítása volt, és nem jogszolgáltatás a társadalom tagjai számára. A tényleges konfliktusmegoldás a társadalom alapszöveteiben, elsősorban a család, a klán kötelékén belül zajlott, ahol a család, a klán vezetője informális eszközökkel, a jogra való hivatkozás nélkül simította el a konfliktusokat. Ahol és amikor ezek a mechanizmusok nem működtek, a falvak vezetői, a földbirtokosok, vagy a „céhek” vezetői vették át az igazságszolgáltatás feladatait. E tevékenységük során a szokásokra támaszkodtak, melyek maguk is erősen át voltak itatva a konfucianus értékekkel és szemlélettel, de nem azért, mert az egyes kódexek ezeket megfogalmazták, a döntéshozók pedig ezeket alkalmazták, hanem

azért, mert maga a konfuciánus rendszer a kínai szokásokban gyökeredzett, s nem volt más, mint a hagyományos kínai társadalomfelfogás tudós megfogalmazása.

Ahogy azt fentebb már láttuk, a kínai jog alapvetően bürokratikus jog volt, tehát címzettje a hivatalnok, tartalma pedig a hivatalnok tevékenységének szabályozása. A kínai jognak ez a sajátossága évezredekre fennmaradt annak ellenére, hogy a legizmusra egyre kevésbé hivatkoztak e körben. A kínai jog tehát államközpontú jog, egyedül az érdeklő, ami az állam szempontjából fontos, minden más mellékes témája csupán, ha egyáltalán foglalkozik vele. A nyugati értelemben vett magánjog ebből a jogfelfogásból teljesen hiányzik. Ami marad a hivatalnokjog mellett, az a büntetőjog. Egyáltalán nem véletlen, hogy a nagy kódexek kivétel nélkül e két területtel foglalkoznak, míg más jogterületek alig kerülnek említésre. A kínai felfogás szerint az államot egy abszolút uralkodó irányítja hivatalnokai segítségével, ezért a jognak is ehhez a politikai rendszerhez kellett igazodnia. Az államnak nem voltak polgárai, csak az uralkodónak voltak alattvalói. Ebből következően az egyéni jogok oldaláról való megközelítés is teljesen idegen e jogi kultúrától. Az emberi jogok modern megközelítése ezért is ennyire gyökértelen még a mai Kínában is.

Ez persze nem jelenti azt, hogy magánjogi szabályok egyáltalán nem kerültek volna bele a kódexekbe. Azok a területek, amelyek röviden, de mégis szerepelnek a törvénytűvekben, szintén az államérdek miatt kerültek megfogalmazásra. Szinte minden nagyobb kódex tartalmaz legalább egy fejezetet a családi joggal összefüggésben. Mivel a család képezi a társadalom alapját, ezért a rendezett családi és öröklési viszonyok nem pusztán a társadalom, hanem az állam érdekeit is szolgálják, ezért e kérdésekkel foglalkoztak. Hasonló logika mentén születtek szabályok a földtulajdonnal összefüggésben is (jelző: *dian*), mivel az állam alapvető érdeke volt tudni, hogy ki és milyen jogcímen birtokosa a földnek, hiszen a föld volt az adó alapja. Ugyanakkor a magánszemélyek különböző szerződési viszonyai, kötelmei, és az ezekből származó jogviták a kínai állam számára nem voltak relevánsak, tehát alig találunk ezekre vonatkozóan szabályokat a kódexekben. Ebből következően a római joghoz hasonló magánjogi intézményrendszert és dogmatikát hiába keresnénk a kínai jogi gondolkodásban.

A konfuciánus és a legista elképzelések mellett a kínai gondolkodás más irányzatai is hatottak esetenként a jogéletre. Annak ellenére, hogy a daoizmus (taoizmus) rendszerében, vagy a yin–yang iskolában az államnak és a jognak szinte semmilyen figyelmet nem szenteltek, ezen irányzatok egyes megfigyelései mégis helyet kaptak a jogéletben. Ennek alátámasztására e helyütt elegendő csak egy példát felhozni: az elítéltek kivégzésének idejét nem racionális megfontolások, hanem a yin–yang iskola tanítása szerint határozták meg. Mivel a tavasz és a nyár ideje az élet, az energia időszaka, amikor a *yang* erők vannak túlsúlyban, senkit sem lehetett ezekben a hónapokban kivégezni, mert ennek hatására – így a tanítás – csökkene a terméshozam. Ezért a kivégzésekkel megvárták az őszi és a téli hónapokat, a halál és a pusztulás idejét, amikor a *yin* energia van túlsúlyban. Ezen túlmenően még számtalan más megfontolás alapján további tiltott napokat is meghatároztak, így végső soron mindössze hatvan nap maradt, amikor az ítéleteket végre lehetett hajtani. Ha a hivatalnok megsértette ezeket a tabukat, egy évi kényszermunkával volt büntethető.

4.§ A kínai jog főbb intézményei

4.1. A családi jog

A hagyományos kínai családmodell patriarchális (azaz egyben patrilineáris és patrilokális is), a nőági rokonság kevésbé számít bele a rokonsági rendszerbe (de nincs teljesen kizárva). Az

apai ági rokonság neve *tsu*, melyen belül a rokonsági fokot a gyászrendszerrel lehet meghatározni: minél közelebbi rokonról van szó, annál hosszabb ideig kell halála esetén gyászolni. A *tsu* tagjaira vonatkozik az ún. öt gyászrend, mely a rokonsági fok alapján határozza meg a gyász idejét, ami lehet 3 év, 1 év, 9 hónap, 5 hónap és 3 hónap.

A *tsu* tagjai nem feltétlenül éltek együtt. Általában három generáció képezett egy nagyobb családot, mely lakó- és gazdálkodási egység is volt (nagyszülők, szülők, unokák). Általában a szülők halála után a fiútestvérek külön költöztek saját családjaikkal. A családi tulajdon eredetileg egységes és osztatlan volt, de legkésőbb a Han-korszakra a családi vagyon felosztása általános gyakorlattá vált.

A családfő hatalma részben a vallási, részben a társadalmi rendszerből következett, de helyzetét a törvények tovább erősítették. Az ősök kultusza miatt, mely a családi egység és belső szolidaritás összekötő eleme volt, a családfő minősült családon belül a család papjának. A családfő hatalma alatt állt valamennyi felesége, gyermeke és unokái, ezek házasársai, a családhoz tartozó ágyasok és rabszolgák. A családot érintő vagyoni kérdésekben csak a családfő dönthetett. A családfői hatalom az életkortól függetlenül érvényesült, tehát a nagykorú, házas, saját gyermekekkel rendelkező fiúgyermek is alá volt rendelve apja hatalmának. A családfői hatalom a büntetés jogában is megnyilvánult, aligha véletlen, hogy az apát jelentő írásjegy egy botot tartó kezet formál. A szigorú büntetések kiszabása, a fegyelmezés szükségessége megjelenik a kínai bölcsességirodalomban is. A büntetéseknek való alávetés a fiúi engedelmesség jele volt, melyet kimagasló erkölcsi értéknek tartottak: a Han-korból ismerünk olyan felnőtt, magas rangot betöltő hivatalnokokat, akiket még ekkor is elnászpángolt az apjuk. A feleség sem volt azonban autoritás nélkül, a felek megegyezése esetén ugyanolyan jogai voltak a gyermekek felett, mint a férjének, utóbbi halála esetén pedig a kiskorú gyermekek feletti hatalom az özvegyet illette meg.

Kérdéses, hogy a kínai családfő hatalma megközelítette-e a római *pater familias* kompetenciáit, aki tudvalevőleg, elvben legalábbis, élet és halál ura volt (*ius vitae necisque*). Igaz ugyan, hogy Kínában a gyerekgyilkosság bűncselekménynek számított, s a különböző történeti időkben más és más szankció járt érte, általában több éves börtön, ugyanakkor sokkal enyhébben ítélték meg, mint a szülőgyilkosságot (összhangban az alá- és fölérendeltség konfucianus elvével). A középkortól kezdve, tehát a mongol, a Ming és a Qin korszakokban a szülők jogait kiterjesztették, ebből adódóan a gyermekgyilkosság könnyebben kimenthető volt, ha a szülők bizonyítani tudták, hogy a megölt gyermek nem volt engedelmes, s megölése ennek eredményeként következett be: ebben az esetben felmentő ítélet született. Az engedetlenség fogalma, mértéke azonban nem volt pontosan meghatározva, esetről esetre változott még egy adott történeti periódusban is, s ez számtalan szubjektív ítéletnek válhatott alapjává.

Ha a szülők nem akarták maguk megbüntetni engedetlen gyermeküket, a hatóság segítségét vehették igénybe. A hatóság a jog teljes szigorával lépett fel, ezzel az apai hatalomnak tulajdonképpen nemcsak állami legitimációt biztosított a jog útján, hanem gyakorlati segítséget is végrehajtó szervei bevonásával. Ha a gyermeket szülei azzal vádolták, hogy nem követte konkrét utasításait, két év börtönbüntetésre volt ítéltető. Ha a vád engedetlenség volt, a büntetés is jóval súlyosabb volt. A kódexek azonban meghatározták, mi tartozik ebbe a körbe (szülőkre kezét emelni, rágalmozni, a gyászidőt be nem tartva házasságot kötni, a szülői házból elköltözni). Halállal ezek közül csak a szülőgyilkosság volt szankcionálható, de ha az apa halálbüntetést kért saját gyermekére, a hatóság nem vizsgálta ki annak ténybeli okát és valóságtartalmát, hanem az apa kérését adottnak véve minden további eljárás nélkül kivégezte a gyermeket. Ilyen konkrét esetekről nem csupán az ókorból, de még a Songok idejéből is bőven vannak feljegyzések.

Amennyiben a szülők nem kérték a gyermek kivégzését, száműzetését is kérvényezhették, melynek a hatóságok hasonló automatizmus mentén adtak helyt. A

száműzetésnek csak a szülők ilyen irányú kérelme vethetett véget, ez általában akkor következett be, amikor megöregedtek és nem volt más rokonuk, aki gondoskodhatott volna róluk. Fontos kiemelni, hogy nemcsak a családfő, hanem felesége is a hatóságokhoz fordulhatott gyermeke ügyében, s az ő kérését pontosan úgy kezelték, mint az apáét, tehát ebben az értelemben nem volt különbség férj és feleség jogállása között. Összességében elmondható tehát, hogy a hatóságok segítségét igénybe véve, közvetett módon ugyan, de a szülők mégiscsak élet és halál urai voltak, melyet a kódexek és a joggyakorlat inkább erősített, mintsem korlátozott.

A családfő kizárólagos jogai a vagyoni ügyekben is megmutatkoztak: a családi vagyonnal csak ő rendelkezehet, egyetlen vele egy háztartásban élő családtagja sem tehetett így. Ha mégis, az ügylet érvénytelennek minősült, az elkövetőt pedig korbácsolásra ítélték, melynek nagysága a szóban forgó vagyontárgy értékétől függött. Értékesebb vagyontárgyakat (szolga, föld, állat) még akkor sem lehetett a családtagok által eladni (pl. éhezés elkerülése érdekében), ha a családfő több száz kilométer távolságra volt otthonától; kivétel ez alól csak az volt, ha a családfő háború miatt nem tartózkodott saját állama területén s erről a hatóság okiratot állított ki. Ha a családtagok ilyen okirat hiányában rendelkeztek a vagyontárgyakról, az ügylet semmis volt, a tulajdon visszaszállt az eredeti tulajdonoshoz (vagyis a családhoz), míg a vevő elveszette a vételárat (így tették ellenérdekeltté a társadalmat abban, hogy illetéktelen személyekkel ügyleteket kössenek).

Az illetéktelen rendelkezésnél is súlyosabban ítélték meg a szülői háztól való elköltözést és saját tulajdonnal való rendelkezést: amíg az apa vagy a nagyapa élt, a fiú (unoka) nem volt jogosult elköltözni a családi otthonból és saját tulajdonnal rendelkezni még akkor sem, ha családos ember volt. A vagyon felosztása csak a szülő halála esetén valósulhatott meg, de az is csak az előírt gyászidő letelte után; a gyászidő alatt történő vagyonfelosztás bűncselekmény volt, történeti kortól függően börtönbüntetés (Tang és Sung időszak) vagy korbácsolás (Ming, Qing-korszak) járt érte.

Szintén a családfő döntött a házasság kérdésében, az érintetteknek ebbe nem volt beleszólásuk: a házastárs kiválasztása éppúgy családi ügy volt, mint a házasság megkötése vagy felbontása. Ha a családfő a házasság felbontását határozta el, a feleknek el kellett válniuk akarattuktól függetlenül. Ennek oka, hogy a házasságban a család fennmaradásának eszközét látták, ami pedig nem vagyoni okokra vezethető vissza, hanem végső soron az ősök kultuszára: ha kihal a család, akkor nincsen, aki bemutatná az áldozatokat az ősök tiszteletére, utód nélkül pedig az ősök bolyongó szellemekké válnak. Végső soron tehát a házasság célja az ősök kultuszának fenntartása volt, ezért mondta *Mencius*, hogy a gyermeki engedetlenségek közül is a legsúlyosabb, ha valaki megházasodik, de nicsenek fiai.

Az ősök szerepe a házassági ceremóniában is megfigyelhető: valamennyi fontos rítust az ősök templomában mutatták be, de ezt megelőzően a családfő tájékoztatta az ősök szellemét a házassági szándékról és az érintett felek nevééről. Csak miután divináció útján megerősítő választ kapott az ősök szellemétől a szándékot illetően, küldték el a jegyajándékot a lány szüleinek. A házassági ceremónia utáni reggelen az ifjú feleségnek meg kellett látogatnia férje szüleit, majd áldozatot kellett bemutatnia a férj ősei számára. A házasság csak ezt követően minősült véglegesen megkötöttnek, innentől számított a nő feleségnek, de ami még sokkal fontosabb volt, a férje apja menyének. Ez utóbbi a család szempontjából sokkal fontosabb volt, mert így tagozódott be az asszony férje családjába.

A házasság az endogámián alapult, melyet az azonos családi név alapján határoztak meg. Az azonos családi névvel rendelkezőket ugyanis rokonoknak tekintették, ezért közöttük tilos volt házasságot kötni. A tilalom a törvényes feleségre éppúgy kiterjedt, mint az ágyasokra. Az azonos családi név mögött közös leszármazást feltételeztek, ezért ezen személyek közt tilos volt bármilyen kapcsolat. A névtabu rendszerét akkor is fenntartották, amikor világossá vált, hogy a felek különböző *tsu* tagjai. Ha megszegték e tabukat, a házasság

érvénytelennek minősült, az érintettek pedig bűncselekményt követtek el. Ezek szankciója az egyes történelmi korokban változott, általában börtönbüntetés vagy korbácsolás volt a szankciója. Ha a névtabu megsértése egyben a *tsu* keretein belül történt, akkor annak megítélése még súlyosabb volt. Ennek ellenére számtalan történelmi példa bizonyítja, különösen az uralkodói családokban, hogy azonos családi nevű személyek kötöttek házasságot, de ilyen esetekben az állam nem avatkozott be a családi viszonyokba, s nem ismert egyetlen eset sem, amikor a bíróság a házasság érvénytelenítését kimondta volna. A névtabut tehát a valóságban nem vették olyan komolyan, mint az azonos *tsu*-n belül kötött házasság tilalmát, a szabályt a jogból azonban csak 1910-ben távolították el.

További házassági tilalmakat a generációk közti kapcsolatra, illetve a gyászrendszerre alapoztak. Ebből adódóan tilos volt a házasság a nagybácsi és az unokahuga, illetve a nagynéni és az unokaöccse között. Szintén tiltott kapcsolat volt egy férfi és bármelyik, rokonsági rendszerébe tartozó nő között: ha egy asszony megözvegyült, ismét férjhez mehetett, de csak a volt férje rokonsági körén kívül. Ha ilyen házasság a gyászrendszeren kívül jött létre, egy évi börtön járt érte, de ha a gyászrendszeren belül, akkor házasságtörésnek számított és több évi börtönbüntetés fenyegette a feleket. A valóság azonban itt is igen eltért a jogtól: a fiútestvér özvegyének feleségül vétele nem volt ritka dolog, mi több, mivel a mongolok között ez volt a szokás, elterjedt gyakorlattá vált annak ellenére, hogy a kínai jog elvben tiltotta. Ilyen házasságok elsősorban vidéken, a szegények körében fordultak elő nagyobb számban. Mivel ezeket a házasságokat is az idősebb családtagok tervezték meg és megkötésük vendégsereg előtt történt, a társadalom gyakorlatilag tudomásul vette és tolerálta ezeket a kapcsolatokat, melyek csak akkor jutottak a hatóságok tudomására, ha más ügyekkel kapcsolatban derült rá fény. A büntetést azonban ilyen esetben is igyekeztek elkerülni, az eljáró hivatalnok nem büntetett meg senkit a jogellenes házasságért, ha felszólítására a házasságot megszüntették.

A házassággal a feleség férje *tsujának* tagjává vált, és férje családjának lakhelyére költözött. Kapcsolata a szülői házzal nem szűnt meg teljesen, de meglazult, amit szimbolikusan a gyászrendszeren keresztül fejeztek ki: saját rokonai felé jelentősen csökkent a gyász ideje, és vérrokonainak őt is rövidebb ideig kellett gyászolniuk. A férj *tsujába* való belépéssel az asszony részesévé vált mindazon jogoknak és köteleességeknek, amelyek a férj *tsuját* megillették (gazdasági helyzet, ősök kultusza), de osztozott a felelősségben is, vagyis ha valamelyik családtag olyan bűncselekményt követett el, amelynek büntetése a családtagok likvidálását is magával vonta (lázadás), a feleséget is kivégezték. A nő azzal, hogy belépett férje *tsujába*, a család szempontjából a lány helyzetét foglalta el, s ennek megfelelően kellett apósát és anyósát szolgálnia, a gyermeki engedelmség e tekintetben tehát rá is vonatkozott. Ennek megsértése válóoknak minősült.

A nő jogai elvben megegyeztek a férj jogaival, de a valóságban ez sohasem volt így, mivel az asszony alárendelt helyzetben volt férjével szemben, az atyai hatalomból a férji hatalom alá került, így legfőbb kötelessége férje szolgálata volt. Ezért ellentételezésként tiszteletet követelhetett (melyet a morális tanítások folyamatosan hangsúlyoznak is), de a tisztelet végső soron a funkciója miatt illeti meg, ez pedig a prokreáció képessége és az ősök kultuszában betöltött szerepe. Egy nő sosem válhatott családfővé, férje halála után legidősebb fia vette át ezt a szerepet. Napi rutin ügyekben dönthetett, de ezeken túlmenően nem, csak férje jóváhagyásával. Ezt az elvet a bíróság egy 1916-ban született ítéletben mondta ki, de nyilván hosszú tradícióra támaszkodva. A feleséget vagyoni jogok sem illették meg, a családi vagyon a fiára szállt.

A feleséget több esetben a gyermekekkel kezelték azonos módon, különösen büntetőjogi szempontból. Ha a férjét vádolta, azt úgy tekintették, mint amikor a fiatalabb vádolta az idősebbet, de ha a vád hamisnak bizonyult, halállal sújtották, fordított esetben erről szó sem volt. Ha a feleség ütötte meg a férjet, akár többi évi börtönbüntetést is kaphatott, míg

a férjnek jogában állt megütni a feleségét minden jogkövetkezmény nélkül, ha az maradandó sérülést nem okozott. Ha a testi sértés komolynak bizonyult (törések), a férj büntetést érdemelt, de ez két fokkal enyhébb volt, mintha a családon kívül okozta volna ugyanezt. A Ming és a Qing törvények tovább lazították a férj büntetését ilyen esetekre. A férjnek jogában állt házasságtörő feleségét megölni, de csak szeretőjével együtt és csak *in flagrante delicto*, ugyanakkor bűncselekményt követett el, ha csak az egyik felet ölte meg, vagy nem azonnal cselekedett.

A házasság válás útján felbontható volt, de ennek okait a jog szabályozta. Célja nyilván a teljesen önkényes döntések megakadályozása volt, ám az egyes okok olyan tág értelmezéseket tettek lehetővé, hogy ezt a célt aligha sikerült elérni. A házasság felbontásának hét olyan okát ismeri a jog, amit a feleséggel szemben lehet megállapítani, a férjjel szemben azonban nem. A hét ok a következő: a.) engedetlenség a férj szüleivel szemben; b.) meddőség; c.) házasságtörés; d.) féltékenység; e.) gyógyíthatatlan betegség; f.) bőbeszédűség; g.) lopás. Ha e hét ok közül bármelyik fennáll, a férj elbocsáthatja feleségét, kivéve, ha az alábbi három feltétel bármelyike igaz: a.) az asszonyak nincs olyan közeli hozzátartozója, aki be tudja fogadni; b.) férje szüleiért a három éves gyászt letöltötte; c.) a férj családja szegény volt a házasság megkötésekor, de utólag meggazdagodott. Ezen feltételek tehát megakadályozták a válást, kivéve a házasságtörés és a gyógyíthatatlan betegség esetét, amikor ezek sem védték az asszonyt a válástól.

A meddőség érthető válási ok, ha figyelembe vesszük, hogy a házasság célja az örökösökről való gondoskodás volt, ennek ellenére kevés esetben vezetett ez a körülmény váláshoz, mert az ágyasság intézménye segítette áthidalni a problémát. Épp ezért volt a féltékenység való ok, mert megakadályozta az ágyasság működését. A házasságtörés azért volt válóok, mert így fennállt a veszélye annak, hogy idegenek szülessenek a családba, ami viszont megakadályozta az ősök kultuszának helyes bemutatását, hiszen az ősök szelleme nem fogad el áldozatot családon kívüli személyektől. A legtágabban értelmezhető kategória a férj szüleivel szembeni engedetlenség volt, ezt gyakorlatilag mindenki úgy értelmezte, ahogy akarta. Konfuciusz egy tanítványa azért vált el a feleségétől, mert nem főzte meg elég jól az ételt a szüleinek és félig nyersen kínálta fel. Más azért vált el, mert felesége hangosan kiáltott rá egy kutyára és a hang zavarta az anyját, ismét más azért, mert a feleségének túl sokáig tartott felhozni a vizet a folyóból szomjazó anyjának. A példák vég nélkül folytathatóak lennének.

A fenti, csak a feleséggel szemben megállapítható válóokok mellett létezett az *i-chüehnek* (a házassági kötelék felbontása) nevezett kategória, mely mindkét féllel szemben érvényesíthető volt. Ide tartozott a férj, ill. a feleség rokonságába tartozó személyek ellen elkövetett testi sértések, illetve emberölés, ill. a tiltott rokonokkal történő szexuális kapcsolat létesítése. Ezekben az esetekben a válás kötelező volt, vagyis nem a felek döntésén múlt, hanem a jog megkövetelte a házasság megszüntetését. Amennyiben a feltételek fennálltak és a házasságot ennek ellenére nem szüntették meg, börtönbüntetés volt a szankció.

4.2. Büntetőjog

Ahogy fentebb láttuk, a kínai jogfelfogás büntetőjog-központú, ezért nem véletlen, hogy a kódexek döntő többségében büntetőjogi normákat tartalmaznak, mint ahogy az sem, hogy az egyik legelső, ismert jogösszeállítás, a Kr. e. 536-ban készült, egy három lábú bronz vázán fennmaradt szöveg, a *xing shu* (büntetések könyve) is a büntetésekről szól. A büntetéseket (*xing*) a kínai hagyomány szerint először Lü Hou fogalmazta meg a Zhou-korban a Lü Xingben, mely kilenc fejezetben tárgyalja a büntetéseket, de valószínűbb, hogy a büntetések rendszere ennél jóval korábban kialakult már.

A Han-kódex a büntetőjogon belül elsősorban a büntetési nemeket határozta meg. A halálbüntetésnek négy formáját ismerték, a legáltalánosabb büntetési forma a nyilvános lefejezés volt, mely a Qin állam örökségeként élt tovább. A további megaláztatás céljából a holttesteket súlyosabb esetekben közszemlére a piactéren hagyták. A kettévágás, az elevenen megfőzés és elégetés ismert, de kevéssé alkalmazott kivégzési forma volt. A legkegyetlenebb módszer azonban az volt, amikor az elkövetőt családjával együtt – többediziglen – kiirtották, de ezt kínzások tömege előzte meg (orr, kezek, lábak levágása). Ez volt a büntetése a lázadásban vétkesnek talált személyeknek, a büntetés kegyetlensége tehát kifejezetten az elrettentést célozta. Ismert olyan eset ebből a korból, hogy a kivégezett személy testének darabjait elküldték a többi arisztokratának, figyelmeztetés gyanánt. A testcsonkító büntetések közül elsősorban az orrlevágást és a kasztrálást részesítették előnyben, az arc tetoválását, megbélyegzését csak kiegészítő büntetésnek szánták. Gyakran alkalmazott büntetésnek minősült a kényszermunka és a száműzetés is, míg a pénzbüntetést ebben a korban csak ritkán szabták ki. De a leginkább alkalmazott büntetésnek a botozás számított, melyet számtalan, kisebb súlyú bűncselekmény elkövetése esetére határozták meg. A végrehajtáshoz használt bambusz nagyságától függően ennek is több fajtája volt ismert, a bot pontos méretét jogilag szabályozták. A botozás végrehajtására állva került sor.

A büntetőeljárások döntő többségére helyben került sor, a járásokban és a tartományokban, ahol a kormányzat által kinevezett hivatalnokok jártak el a kisebb ügyekben. A büntetőeljárás szabályait a kódexek főbb vonalakban rögzítették, de az eljárás alá vont személyen ez kevéssé segített. A vád megfogalmazását azonnal letartóztatás követte, s a vádlottat előzetes letartóztatásba helyezték. A vádlott a börtönben várta – általában bilincsbe verve – a kihallgatást, mely nem nélkülözte a tortúrát. A tortúra alkalmazása soha nem volt teljesen tiltva a kínai jog történetében, legfeljebb esetenként jogi úton csökkentették a jogszerű tortúrák számát (általában három alkalomban; az más kérdés, mennyire követték a jog szabályait a börtönökben). A kihallgatásról, a vádról és a vádlott vallomásáról jegyzőkönyv készült, ezeket az eljárás későbbi szakaszában egy dokumentumban egységesítették. A bizonyítás legfontosabb eszköze a tanúbizonyítás volt, de egyáltalán nem számított jogellenesnek a tortúra alkalmazása a tanúk ellen sem. Ezekkel a szabályokkal a Han-kódex tulajdonképpen lefektette a büntetőjog alapjait, a későbbi kódexek lényegében azt a mintát követték, módosításokkal. Bizonyos kivégzési módokat eltöröltek, később visszaállítottak, új büntetéseket határoztak meg stb. A legfontosabb, hosszabb távon érvényesülő változás azonban az volt, hogy a jog konfucianizálása következtében egyre inkább figyelembe vették a rangot, az életkort és a többi, az öt kapcsolat elvéből következő fontos társadalmi tény, s a büntetések meghatározását ehhez igazították.

A Tang-kódex a büntetések öt fajtáját határozta meg (botozás a könnyebb és a nehezebb bottal, kényszermunka, életfogytig tartó száműzetés, halál, utóbbi kapcsán a lefejezést és a megfojtást ismeri), de külön kiemeli a tíz legkirívóbb bűncselekményt is (pl. lázadás szervezése, terület elszakadására törekvés, árulás, gyermeki engedetlenség, vérfertőzés, hatóságnak ellenszegülés). Ezek mind olyan cselekmények, amelyek a társadalom és az állam fennállását és alapjait veszélyeztetik, tehát kiemelésük ebből a szempontból nézve teljesen érthető. Ezek közül nem mindegyik volt halállal büntetendő, de közös bennük, hogy uralkodói kegyelemben egyik cselekmény elkövetője sem volt részesíthető, illetve a halálbüntetés végrehajtására olyan napokon is sor kerülhetett, amikor egyébként ítéletet végrehajtani nem lehetett. Tekintettel a Tang-kódex hosszú évszázadokra kiterjedő hatására, a büntetőjogi rendelkezések lényegileg nem változtak a Song és a mongol korszakban sem. Sőt, a Ming-kódex is ezt vette alapul, a Ming-korban tapasztalható brutálisabb büntetések, mint fentebb láttuk, nem feltétlenül a törvényből, hanem a dinasztia alapítójának egyedi döntéseiből következtek, melyek több esetben ellentétben álltak a törvény rendelkezéseivel. A Qing-kódex, mely a Ming-kódexet vette alapul, tovább vitte az örökölt, évszázados

büntetőjogi hagyományokat, apróbb módosításokkal, ezért van az, hogy az archaikus jogfelfogás különböző elemei még akár újkori bírósági ítéletekben is testet öltenek.

A büntetőjog legmarkánsabb jellemzője a familiarizmus hatása a büntetőjogi szabályokra és a joggyakorlatra. Ez a szemlélet a közgondolkodásból és a hierarchikus társadalomból következett, szisztematikus megfogalmazását pedig a konfuciánus etikában lelte meg az öt társadalmi kapcsolat fentebb már tárgyalt alapvetésében. S bár a legisták minden eszközzel harcoltak e felfogás ellen a törvények előtti egyenlőség és az objektív jogszolgáltatás követelményét hangsúlyozva, a legizmus visszaszorulása egyben ennek az elvnek a visszaszorulását is jelentette. Ahogy egyre inkább a konfuciánus tanok váltak a törvénykezés alapjává, úgy a familiarizmus is fokozatosan a büntetőjog részévé vált. A korai Han-korszakban kezdődött el ez a folyamat, a Tangok és az őket követő dinasztiák törvénykezésében pedig már kifejezett alakjában van jelen.

A familiarizmus a büntetőjogban azt jelentette, hogy a családi kapcsolatokat, a társadalmi hierarchiában betöltött szerepeket és rangokat a büntetések meghatározásánál figyelembe kellett venni. Nem a cselekményt állították tehát a figyelem középpontjába, hanem az elkövetőt, illetve a sértett személyét, a büntetést pedig e két körülmény figyelembe vételével állapították meg. Ebből adódóan a törvénykezés szükségszerűen kazuisztikussá vált, hiszen általános érvényű tényállásokat nem lehetett megfogalmazni. Egy példával illusztrálva: nincs általában véve testi sértés, mint bűncselekmény, hanem ennek csak különböző esetei: idősebb ütött meg fiatalabbat, vagy fiatalabb idősebbet; gyermek követte el a tettet a szülők ellen, vagy szülők a gyermek ellen, férj a feleség ellen, vagy az asszony az ura ellen stb. A büntetés mértéke ahhoz igazodott, hogy a cselekmény a társadalmi hierarchiához igazodott, vagy pedig ellene hatott: ha a magasabb rendű (idősebb, szülő, férfi) személy követte el alacsonyabb rendűvel szemben, akkor büntetése jóval alacsonyabb volt, mintha rangban alacsonyabb rangú személy (gyermek, fiatal, nő) követte el ugyanazt a cselekményt a magasabb rangúval szemben. Tehát a minősítés nem csupán a tett minősítését követte, hanem az elkövető társadalmi státusát is. További jellemzője e gondolkodásnak, hogy a familiarizmus nem csupán a jogalkotás során érvényesült, hanem a jogalkalmazás során is, vagyis a magasabb rendű személy által elkövetett cselekményeket általában megengedőbb módon értelmezték (azaz velük szemben sokkal nagyobb eséllyel születtek felmentő ítéletek), míg az alacsonyabb rangúak esetén szigorúbban, vagyis a legkisebb súlyú cselekményt is bűncselekménynek nyilvánították és szigorú szankciókat szabtak ki. Ez bizonyos esetekben akár az objektív felelősség alkalmazását is jelentette, mert csak az eredményt vizsgálták, a szándékot nem. Tehát az alacsonyabb rendű személyt elítélték még akkor is, amikor még a gondatlanság sem volt megállapítható, szándékosságról pedig eleve szó sem lehetett, magasabb rendű személynél azonban ezt a megközelítést nem alkalmazták. A következő, néhány jellemző példa csak az eddig elmondottak illusztrálására szolgál.

A Tang és Song törvények szerint az ártatlan gyermek (vagyis aki nem volt engedetlen) szándékos megölése két éves börtönbüntetést vont maga után, később, a mongol korban ezt botozásra csökkentették. Ugyanezen cselekmény elkövetése a családon kívül jóval súlyosabb megítélés alá esett: szándékos emberölés büntetése halál volt (megfojtás). Ezzel szemben a szülők megütése (ami nem járt halállal, még esetleg sérüléssel sem) a gyermek azonnali lefejezéshez vezetett. Ezt az elvet rendkívül tágan értelmezték: amikor egy utcai verekedés során a gyermek apja megsegítésére indult, de véletlenül az apját, és nem annak támadóját ütötte meg, lefejezték apja bántalmazása miatt. Mivel a szülő megütése is halálbüntetést vont maga után, természetesen a szülő megölése esetére – mely még súlyosabbnak számított – sem tudtak más szankciót alkalmazni, ezért csak a büntetés végrehajtásának módját szigorították: lefejezés helyett feldarabolás. Amennyiben az elkövető meghalt, mielőtt az ítéletet végrehajtották volna, a feldarabolástól akkor sem

mentesült: holttestét darabolták fel és esetenként közszemlére is tették, mivel a szülő meggyilkolásánál súlyosabb bűncselekményt a kínai közgondolkodás nem tudott elképzelni.

A kínai büntetőjog a középkortól kezdve különbséget tett a tévedésből és a véletlenül elkövetett emberölés között. A tévedésből (*wu-sha*) elkövetett cselekmény körében értelmezték azt az, amikor két verekedő személy egy harmadik, oda tévedőt ölt meg, miközben a szándékuk nem erre irányult. A véletlenül (*kuo-shih-sha*) elkövetett cselekmény esetén szó sincs verekedésről, hanem a körülmények szerencsétlen alakulása vezet halálesethez, pl. egy ember vadászat közben lő le valakit, vagy két hegymászó közül az egyik megcsúszik és magával sodorja a másikat is. E megkülönböztetés bevezetése után a véletlenül elkövetett szülőgyilkosságot enyhébben ítélték meg és büntetését a Tang-kor óta száműzetésre változtatták, de a Qing-korban visszaállították a halálbüntetést ezekért a cselekményekért is (1764).

Mivel a büntetőjogi gondolkodás az eredményt vette figyelembe, a gyermekek büntetésben részesültek abban az esetben is, ha valamelyik szülő öngyilkosságot követett el, de ezt valamely, a gyermeknek felróható cselekmény hatására tették (pl. iszákos, lop stb.). A büntetés ebben az esetben is lefejezés volt. A felróhatóságot azonban igen tágan értelmezték, így nem volt szükség a gyermeki engedetlenség megállapítására ahhoz, hogy felelőssége mégis megálljon: amikor az egyik szülő megbotlott, amikor épp a gyermekét akarta megütni, de a szerencsétlen esés következtében meghalt, a gyermeket tették felelőssé és a „szülő öngyilkosságát okozni” tényállás alapján kivégezték.

A fiatalabbak önnvédelemhez való jogát csak nagyon szűk keretek között ismerték el, ha támadás érte őket idősebb, a családhoz tartozó személy által. Amennyiben a támadás elhárítására fegyvert vagy bármilyen eszközt használtak, idősek elleni erőszak miatt halálra ítélték őket, miközben a támadás nem tőlük indult, hanem ellenük. Csak abban az esetben nem követte a tettet azonnali halálra ítélet, ha kizárólag puszta kézzel álltak ellen és így hártották el a támadást. Ilyenkor a bíró nem hozhatott ítéletet, hanem az ügyre vonatkozó valamennyi iratot az uralkodónak meg kellett küldenie és meg kellett várnia az uralkodó egyedi döntését az ügyben. Az önvédelmi jog korlátozására vonatkozó szabályokat csak 1907-ben próbálták meg eltörölni egy új büntető kódex tervezetében, de a hagyományos elit ellenkezése miatt végül mégsem vezették be ezt az újítást, s így az 1914-es törvényből is kimaradt.

Az élet és a testi épség elleni bűncselekmények mellett a szexuális bűncselekmények érdemeltek még különös figyelmet a kínai büntetőjogban. A tiltott szexuális kapcsolatok rendszerét is a rokonsági rendszerre alapozták. Ennek alapján a nem rokonok közti tiltott szexuális kapcsolatot enyhébben ítélték meg, mint a rokonok közöttit, ezért büntetése általában botozás volt (mértéke változó), halálbüntetést csak nemi erőszakért szabtak ki. A gyászrendszerbe nem tartozó rokonok közti kapcsolat szintén botozással vagy száműzetéssel volt büntetendő, a szankció a történeti korok szerint változott. De az első három fokba tartozó rokonok közti szexuális kapcsolat már vérfertőzésnek minősült, s így a tíz legsúlyosabbnak ítélt bűncselekmények közé tartozott. Ebből adódóan büntetése általában halál volt (megfojtás).

5.§ A kínai jog a XX. században

A XIX. század végének nagy kudarcai (a japánoktól elszenvedett vereség 1894-ben és az azt követő előnytelen szerződés, a sikertelen boxer-lázadás zűrzavarai és következményei, a külföldi hatalmaknak és bankoknak való szinte teljes kiszolgáltatottság) még a dinasztia utolsó éveiben arra ösztönözte az udvart, hogy reformok sorát vezesse be a XX. század első évtizedében. Ennek során eltörölték a hagyományos hivatalnoki vizsgarendszert és új

minisztériumokat állítottak fel, nyilvánosságra hozták a költségvetést, átalakították az oktatást, továbbá igyekeztek a büntetések rendszerét is átalakítani, ezért új büntető törvénykönyvet léptetettek életbe.

Ezek a reformkísérletek a nyugati mintákat vették alapul, de japán közvetítéssel: miután a japánok legyőzték az oroszokat (1905), nagy elismerést vívtak ki maguknak Kínában, ahol a japán modernizáció modelljére példaként tekintettek, ezért több japán jogtudóst is meghívtak, akik segítettek az új törvények megfogalmazásában. Ez még nem jelentette egy teljesen új alapokon nyugvó jogrendszer bevezetését, pusztán a meglévő jogrendszer radikális átalakítását. A közigazgatást elválasztották az igazságszolgáltatástól, mely utóbbi így függetlenebbé vált, s a rendszer csúcán lévő, a kormányzattól immár független legfelsőbb bíróság nevét is megváltoztatták (az évszázados *dalisi* helyett *daliyüan*). Megszüntették az összes, eddigi megkülönböztetést a kínaiak és a mandzsuk között, bevezették a magán és a polgári jog közti megkülönböztetést, a büntetőeljárásban megszüntették a tortúrát, a testfenyítő büntetéseket pénzbüntetés váltotta fel, s 1906-ban megnyitották az első, nyugati mintájú jogi egyetemet. E reformok mögött a japán–német jogtudomány hatása hatalmas volt, ezért a reformpártiak azonnal ellentétbe kerültek a hagyományos elittel, mely a genuin szokások feladását látta a tervezetekben. Ezért, bár a reformokat nem sikerült megakadályozni, a szövegbe visszacsempésztek egy sor, a konfuciánus felfogásból eredő szabályt, s így a reformok felemásra sikeredtek.

De még ez az igyekezet semmentette meg a dinasztiaát a pusztulástól, az 1911-ben kitört köztársaságpárti „forradalom” sikerrel végződött, így a mozgalom vezetőjét, *Sun Jat-sent* 1912. január elsején köztársasági elnökké választották. Az új hatalom azonban gyenge volt pénzügyileg és katonailag egyaránt, ezért az új elnök az udvar korábbi rendszer tábornoka, *Yuan Shikai* lett, miután Sun Jat-sen az elnökségről, az utolsó császár pedig a trónról lemondott (1912). Yuan Shikai ezt követően gyorsan felszámolta a még ki sem épített köztársasági intézményrendszert, feloszlatta a parlamentet és 1916-ban kiadott egy olyan alkotmányt, amely gyakorlatilag teljhatalmat biztosított számára. Ezekkel a lépésekkel minden támogatóját elvesztette, ugyanakkor az, hogy kapitulált a japánok előtt területi követeléseiket illetően, katonai erejének relatív gyengeségét bizonyította. Halála után a volt tartományi és katonai vezetőkől lett „hadurak” országlása következett egymással szemben vívott harcokkal, a vidék kifosztásával és politikai anarchiával. Ebben az időben Sun Jat-sen ismét visszatért, de hosszabb távú sikereket nem ő, hanem sógora, *Jiang Jieshi* (Csang Kaj-sek) ért el, aki rövid időn belül az ország legnagyobb katonai vezetőjévé nőtte ki magát. Az általa vezetett *Guomindang* és annak hadserege sorra foglalta el a hadurak kezén lévő területeket, egyesítette az országot, bevonult Pekingbe, de megfosztván a várost fővárosi rangjától Nanjingban rendezkedett be. A nanjingi kormány jelentős modernizálásba kezdett, a fejlesztések legfőbb haszonélvezője a hadsereg volt, ám ez is kevés volt a japánok ellen, akik először Mandzsúriát szállták meg, majd 1937-ben nagy offenzívát indítottak, melynek a kínai kormány nem volt képes ellenállni. A megszállók elleni harcokban így egyre nagyobb szerepet kaptak a vidékiek és a harcok során feltűnt kommunista csapatok. A világháború vége hirtelen megváltoztatta a helyzetet: a Guomindang-kormány visszafoglalta a japánok által kiürített területeket és visszahelyezte a fővárost Nanjingba. Nemzetközi szinten az országot a győztesek között ismerték el és meghívták a nemzetközi konferenciákra. A kibontakozó, több éves polgárháború azonban nem tette lehetővé, hogy e sikereket a maguk javára fordítsák. Ahogy az közismert, a Guomindang vereséget szenvedett és Taiwanra menekült, míg a győztesek 1949 októberében kikiáltották a Kínai Népköztársaságot Pekingben.

A jog modernizálására tett kísérleteket a fenti körülmények közé kell elhelyezni. A köztársaság korában a jog modernizálása továbbra is nyugati, elsősorban német minták szerint zajlott, különösen a magánjogban, bár a svájci kódexet is figyelembe vették. A német

befolyás másik oka politikai természetű: az első világháborút követően Németország volt az első európai hatalom, amely a korábbi igényeiről lemondva elismerte Kínát (1921). A német minta mellett a korábbi tervezetek is segítségükre voltak, mivel a forradalom kitörésekor a polgári jogi mellett a kereskedelmi és a büntető törvénykönyv tervezete is készen állt már. A köztársaság korának kodifikációs munkája mögött *Wang Chonghui*, egy nemzetközileg is jól ismert jogtudós állt, így a jogpolitika, akárcsak az általános politika, nyugat-orientációjú volt. 1933-ban elkészült az új alkotmány is, melyet *Wu Jingxiong*, egy rendkívül tehetséges, fiatal, az USA-ban is nagyra tartott (O. W. Holmes éppúgy az elismerői közé tartozott, mint R. Pound) fiatalember egyedül írt meg néhány hét alatt. Az alkotmány mellett a Goumindang-kormány a modernizáció keretein belül megalkotta a „hat törvényt” is (a legfontosabb a büntető kódex 1928-ból és a polgári törvénykönyv 1929-ből), ám ezeket 1949-ben azonnal hatályon kívül helyezték, majd ezt követte valamennyi, korábbi jogszabály megsemmisítése. S bár formálisan nézve ezek a törvények csak néhány évig voltak hatályban, hatásuk mégis ennél sokkal kiterjedtebb. A nyugati modellel bekerült Kínába a nyugati jogi gondolkodás, annak terminológiája, felfogása és dogmatikája. S miközben természetesen igaz, hogy a hagyományos értékek, mindenekelőtt a konfucianus tanítások máig meghatározzák a társadalmi gondolkodást, a jog technikai szintjén a vesztornizáció kitörölhetetlen nyomot hagyott, különösen a magánjogban. Vezető amerikai jogszociológusok szerint az 1986-ban kibocsátott kínai magánjogi törvény gyakorlatilag német magánjog; ezt maguk a kínai jogtudósok is hasonlóan látják.

A Mao vezette új állam szakított a korábbi kínai jogfelfogással, mely ennek következtében az állam irányításának eszközéből deklarálta az osztályharc egyik fegyverévé süllyedt. A jog elsősorban az „ellenforradalmárok” és „reakciós elemek” likvidálásához nyújtott segítséget, míg egy általános jogrendet nem építettek ki: Kína ebben is különbözött a Szovjetuniótól, mely a '20-as és a '30-as években kiépítette az új, szocialista jogrendet. Kínában ezzel szemben csak direktívák, egyedi utasítások és Mao beszédei maradtak eligazításként, főként a büntetőjog területén, igaz, a frissen kinevezett bírók ezeket jobban értették, mivel jogi tanulmányokat nem folytattak sem kinevezésük előtt, sem utána.

Törvények azokról a kérdésekről születtek, amelyek az új uralom gazdasági és politikai megerősítéséhez voltak szükségesek. Ezért 1950-ben három nagy törvény jelent meg:

– a földreformról szóló, célja a földbirtokosok, templomok, alapítványok kezében lévő földek konfiskálása volt, az intézkedésnek milliók estek áldozatul (a halálesetek pontos száma ma sem ismert);

– a házassági törvény, mely nem sokban különbözött a korábbi, köztársasági szabályoktól, az egyetlen újdonság a házasságok regisztrálása volt; a törvény célja a régi, nagycsaládos rendszer és a familiarizmus megszüntetése volt, ezért a szülői közvetítéssel kötött házasságokat fel kellett bontani, ellenkező esetben a felek ellenforradalmároknak minősültek és súlyos büntetés várt rájuk, ezért a köznyelv nem házassági, hanem való törvénynek nevezte a jogszabályt;

– a szakszervezeti törvény, mely teljes egészében szovjet mintára készült.

Kína első szocialista alkotmánya 1954-ben született meg, mintájaként az 1936-os szovjet alkotmány szolgált, kisebb eltérésekkel. Bár ezek a különbségek államelméletileg lényeges kérdéseket is magukban foglaltak (pl. a Szovjetunió szövetségi állam, míg Kína unitárius állam; a szovjet képviselőket közvetlenül választották, de a kínaiakat nem), az alkotmány alapjait ezen eltérések nem változtatták meg érdemben. Mao korszakában a „nagy ugrás” és a kulturális forradalom a káosz, és nem a jogszerűség irányába mozdította el Kínát, ezért ezekben az években a további jogbizonytalanság és jogellenesség volt a jellemző. Ez különösen a büntetőjog területén mutatkozott meg, hiszen elfogadott büntető törvénykönyv továbbra sem született, az egyes büntetéseket különféle rendeletekkel szabályozták. A

rengeteg halálbüntetés mellett a kezdetektől fogva megjelentek a kényszermunka táborok, majd ezek sajátos variánsa, az átnevelő táborok, ahol az éppen aktuális indoktrináció zajlott. Az átnevelő tábor, mint jogi szankció és az állam politikai és ideológiai fordulatai között szoros összefüggés állt fenn: az ötvenes években táborokba küldték mindazokat, akik rosszat mondtak a Szovjetunióról, majd néhány év múlva csatlakoztak az elítéltekhez olyanok, akik bármi jót mondtak a Szovjetunióról (azt követően, hogy a két állam viszonya megromlott).

Mao halála és követőinek gyors eltávolítása után fordulat következett be a politikában, s ez a jogéletben is azonnal éreztette hatását: 1982-ben új alkotmányt adtak ki (a negyediket: 1975-ben született egy néhány hónapig élő változat, 1978-ban egy szintén átmenetinek bizonyuló szöveg), 1979-ben megszületett az első büntető törvénykönyv, 1986-ban a polgári törvénykönyv. Vagyis komoly lépések történtek legalább a formális jogszerűség elérése érdekében. Gondot okozott viszont, hogy nem állt rendelkezésre elegendő számú jogi szakember, hiszen a korábbi évtizedekben sem polgári, sem büntetőjogot nem oktattak Kínában. Egy 1985-ös adat szerint kb. 2 millió jogi szakember hiányzott a rendszerből, ezek fele bíró.

A büntetőjogban egyfajta folytonosság figyelhető meg: ahogy a korábbi törvények a tíz legsúlyosabb bűncselekmény közül első helyen a fennálló politikai rendszer elleni cselekményeket nevezték meg (lázadás, árulás), úgy az 1979-es törvény is így járt el, csak most ezeket a cselekményeket „ellenforradalmi cselekményeknek” nevezték. A kódexet azóta többször módosították, új, egyre súlyosabb társadalmi problémákat okozó tényállásokat nevesítve (korrupció, csempészet, emberrablás), a kiemelt bűncselekményeket továbbra is halállal szankcionálva.

A magánjogi törvény lefektette a „szocialista modernizáció” alapjait, s nem véletlen, hogy az alkotmány után a modern Kína legfontosabb törvénykönyveként tekintenek rá. Ebben persze komoly segítséget nyújtottak (a gazdaságpolitikai fordulat mellett) a korábbi tervezetek, valamint a kontinentális (német) jogtudomány több évtizedre visszanyúló hatásai. 1980-ban módosították az 1950-es házassági törvényt, majd 1985-ben megszületett az első öröklési törvény is. A jogalkotás szintjén tehát Kína nagy lépéseket tett a modernizáció irányába, mely különösen a megelőző évtizedek viszonyaihoz képest minősülhet jelentős változásnak.

E vesztelnizáló–modernizáló jogalkotás azonban nem képes arra, hogy évezredes társadalmi beidegződéseket, elvárásokat és magatartásmintákat megváltoztasson. A kínai társadalom tagjainak döntő többsége mai napig is bizalmatlan a joggal szemben, melyben az állami akarat megvalósulását látja és nem saját érdekei előmozdításának eszközét. Ezért bár az alkotmány biztosít ugyan egy sor jogot polgárai számára, a valóságban azonban ezek érvényesítésére alig kerül sor. A privilegizáltak szűk köre ma is gyakorlatilag a jog felett áll, így legfeljebb az ideológia és az elit tagjaiban történt változás, de a rendszerben nem. A személyes kapcsolatok rendszere (*guan xi*), mely a hatalomban lévők érdekeit szolgálja évezredek óta és a jogszerű eljárások és megoldások egyik legfőbb akadálya, tovább növeli a lakosság bizalmatlanságát az intézményrendszerrel kapcsolatban.

A kínai társadalom továbbra sem jogi úton akarja konfliktusait megoldani, ezért inkább a hagyományos fórumokat és megoldásokat részesíti előnyben, így inkább választott közvetítők révén oldja meg problémáit. Vidéken a falusi elöljárók, a helyi idős emberek látják el a békéltetési feladatokat, de ők is csak akkor, ha első körben a személyes egyeztetések rendszere, a kölcsönös kompromisszumok vállalása nem vezet eredményre. A joghoz, mint megoldási modellhez tehát csak végső esetben folyamodnak. Mindebben természetesen a hagyományos társadalom- és erkölcsfelfogás tükröződik, mely keveset változott az évezredek során, s mely sokkal közvetlenebbül határozza meg a társadalom mindennapi életét, mint az állam által promulgált jog.

HATODIK FEJEZET: A JAPÁN JOG

1.§ A japán jog a kezdetektől a Tokugawa korig

A japán szigetek első lakói kb. 20000 esztendővel ezelőtt érkeztek új lakhelyükre Ázsia szárazföldi részéről. A fennmaradt leletek alapján világos, hogy ezen halászó–vadászó népek nem tekinthetők a mai japánok közvetlen elődeinek. Az ún. Yamato népesség, mely a Kr. u. III. század folyamán települt be Japánba, sokkal inkább tekinthető a mai japán népesség előfutárának. A Yamato népesség Dél-Kínából és Koreából több hullámban érkezett Japánba, és a fém használatának ismeretét, valamint magas színvonalú rizstermesztési kultúrát hozott magával. A rizstermesztés évszázadokra a mezőgazdaság meghatározó ágazata maradt, ezért a komolyabb fejlesztések is itt valósultak meg: a Kr. utáni első évszázadok során megjelentek az első gátak és csatornák, amelyek a produktivitást lényegesen növelték. Az új technikát alkalmazó népesség a Yayoi népesség volt, melynek antropológiai jellegzetességei már teljesen megegyeznek a mai japánokéval.

A Yayoi népesség volt az első japán történetében, amely kísérletet tett magasabb szintű társadalmi és politikai szervezethez elérésére. Ez feltehetően összefüggésben áll a csatornaépítésekkel, amelyek nem csupán technikai, matematikai és földmérési ismereteket követeltek meg, hanem jelentős szervezési feladatokat is. Az állam kezdetei e komplex szervező–kényszerítő funkcióból nőttek ki (szervezés, irányítás, védelmi funkció, legitim erőszak alkalmazása). Az ókori kelet első államai feltehetően hasonló körülmények között jöttek létre a csatornázással összefüggésben. A kialakuló Yayoi állam előjárói már hatalmas sírokat építettek maguknak (*kofun*), melyben a felhalmozott föld és kő mennyisége vetekszik a legnagyobb egyiptomi piramisokéval. Sajnos ma sem tudjuk, mit rejt e monumentumok belseje, mert az ősök kultusza miatt e régészeti lelőhelyek feltárását a japán jog jelenleg is tiltja. Ezen sírok építése évszázadokig folytatódott, csak a buddhizmus elterjedésével és a Taika-reformok hatására tiltják meg, mivel az állam más célokra akarta erőforrásait használni.

A korabeli kínai krónikák szerint ebben a korban nem volt egységes japán állam, hanem több mint száz kisebb-nagyobb állam osztozott a területen, melyeket természetes határok választottak el egymástól; némelyikük követeket is küldött a kínai császár udvarába. Ezeket az államokat a kínaiak – saját kulturális fensőbbrendűségükből kifolyólag – degradáló megnevezésekkel illették, amikor azonban ez a gyakorlat – évszázadokkal később – kiderült, a japánok tiltakoztak és azt követelték, hogy őket a *wa* (harmónia) országának nevezzék (erre a fontos momentumra a jog rétegeinél még visszatérünk).

Ezen konkuráló államok közül a *Yamatai* királyság volt a legjelentősebb. A kínai krónikák szerint a japán társadalomra a polygynia volt a jellemző, de szemben Kínával, minden asszony legitim feleségnek és nem ágyasnak számított, ezért a „japán nők nem féltékenyek”. További sajátossága a korabeli japán életnek, hogy a férj és feleség nem feltétlenül költözött össze, hanem mindkét fél megtartotta korábbi lakhelyét, és a férj onnan látogatta meg feleségét (a közép-asszír jogban hasonló megoldást találunk). Ezen, Paul Koschaker által *Besuchsehe*-nek nevezett házassági forma a következő évszázadokban is ismert maradt Japánban. Ma már lehetetlen megállapítani, hogy a nők szabadabb helyzete, vagy valami más ok vezetett e házassági forma kialakulásához, de az tény, hogy a japán nők széles jogokkal rendelkeztek a korabeli társadalomban, a kínai krónikás megütközve számol be róla, hogy a japán nők hasonló természetességgel szólnak hozzá a köz ügyeihez, mint a férfiak, mi több, *Pi-mi-hu* személyében egy kemény kezű, vallási autoritással rendelkező királynőt is ismerünk. Halála után emberáldozatokkal kísért temetést kapott, s talán az uralkodó kultusza is ebben a korban kezdődött. Ebben a korban a társadalom már vertikálisan

szerveződött, és igen szigorú szabályok kormányozták: a súlyos bűncselekmények elkövetőit hozzátartozóival együtt végezték ki. A korabeli kínai krónikásnak nem csak az tűnt fel, hogy Japánban igen kevés a tolvaj a brutális büntetéseknek köszönhetően, hanem az is, hogy az emberek nem fordulnak bírósághoz, gyakorlatilag nincsenek peres ügyek (ez az attitűd a mai Japánban is igen fontos jogszociológiai tényező, melynek gyökerei az ókorba nyúlnak vissza!). Az egyes államok szétesése, ill. az államok egymás közti konfliktusai folyamatos beháborúkhöz vezetett, melyekből egy kiváló hadvezér, *Keitai* (megh. 531) emelkedett ki és alapított új dinasztiaát. Mivel Keitai minden valószínűség szerint a mai uralkodók őseinek is tekinthető, Japán dicsekedhet a legrégebb uralkodói dinasztiaával a világon.

Shotoku Taishi (korona herceg) Kr. u. 604-ben készítette a nevével összekapcsolt, tévesen alkotmánynak nevezett dokumentumot. E 17 szakaszból álló szöveg természetesen semmiben sem hasonlít egy modern alkotmányhoz, inkább morális és politikai tanácsok és maximák ötvözetének tekinthető, melyben a buddhista etika alapelemei, a konfuciánus társadalmi tanítás és a legista államfelfogás ötvözete fogalmazódik meg. A szerző célja a központi kormányzat hatalmának erősítése és legalizálása (ez reflexió a korabeli, ezzel ellentétes politikai valóságra), valamint annak hangsúlyozása, hogy az állam és a vallás egymás funkciót erősítő entitások. Shotoku volt az első japán szerző, aki kommentárokat írt különböző sutrákhoz, feltéve, ha a ránk maradt szövegek valóban tőle származnak és eredetinek tekinthetőek. Legnagyobb hatású tette mégsem ez volt, hanem az, hogy magas szintű kulturális diplomáciai kapcsolatokat épített ki Kínával: buddhista és konfuciánus szövegeket hozatott Kínából Japánba, továbbá japán diákokat küldött kínai buddhista kolostorokba tanulni. Japán ezzel lassan belépett a konfuciánus világba, mely azonnal éreztette hatását a jogban is: megkezdődött a kínai jog magas szintű tanulmányozása és beépítése a japán társadalomba. Különösen a büntetőjogban éreztette e tendencia a hatását, mivel kínai mintára súlyos büntetéseket vezettek be, valamint a tortúra alkalmazása is egyre jobban terjedt.

Hamarosan jelentkezett azonban mindennek a társadalmi következménye is: a Kínából hazatért, képzett, művelt, a közigazgatásban jártas szakemberek nem találtak maguknak helyet, mivel a hagyományos elit (*soga*) valamennyi pozíciót elfoglalt és meglehetősen autokratikusan kormányzott. Az udvar, érzékelve a feszültséget, 645-ben bevezette az ún. *Taika*-reformot, melynek lényege a korábbi állapotok lényeges megváltoztatása annak érdekében, hogy a fennálló struktúra alapjai fennmaradjanak. Vagyis, amíg Kínában elképzelhető volt, mi több, meg is valósult néhányszor, hogy uralkodó dinasztiák paraszt felkelőkként kezdjék pályafutásukat, a sokkal arisztokratikusabb Japánban ez elképzelhetetlen volt és maradt. A Taika-reform lényege tehát egy nagy erejű, alulról jövő népmozgalom megakadályozása volt, melyet úgy értek el, hogy a hatalmi eliten belül rendezték át a hatalmi struktúrát, vagyis egy felülről irányított, összehangolt modernizálással állunk szemben (hasonló alapvetésen nyugodott a *Meiji*-reform is 1869-ben). A *soga* minisztereket likvidálták, a privát földeket államosították, majd földosztást hajtottak végre, amelynek során a földeket kiosztották a parasztnak, egységes adórendszert vezettek be, és a különböző helyi adókat megszüntették. Állandó fővárost jelöltek ki Naniwa helyszínnel (a mai Osakától nem messze), megszervezték az állami postát, az államot tartományokra osztották, amelyek élére a kormányzókat neveztek ki. A kormányzók feladata volt az adott tartomány igazgatása, az adó beszedése, ebben a kisebb kerületek élére a helyi arisztokrácia tagjaiból kinevezett vezetők segítettek. Mindezen intézkedések természetesen a centralizált állam kialakítását célozták, kínai mintára. Nem véletlen, hogy a reformok ideológusai folyamatosan Shotoku Taishi írásaira hivatkoztak azt állítván, hogy a reformok voltaképpen az ott lefektetett alapelvek gyakorlati megvalósításának tekinthetők (ebben sok igazság volt annak ellenére, hogy ez a hivatkozás legitimációs célokat szolgált). Szemben Kínával, ahol tehetség, tanulás és szorgalom révén bárkiből lehetett hivatalnok, Japánban ez nem valósult meg, mivel a

hivatali tisztség továbbra is születési előjogokhoz volt kötve, s elképzelhetetlen volt, hogy bárkiből – pusztán tanultsága révén – hivatalnok válhasson. Ezzel a hatalom arisztokratikus jellegén a Taika-reform sem változtatott, holott az egész modernizációs program mintáját a kínai rendszer szolgáltatta.

A Taika-reform megvalósításában a jognak igen fontos, instrumentális szerep jutott, mivel a változásokat a jog útján vezették be. Természetesen itt is a kínai mintát követték, mivel a kínai jogtudósok az írott (promulgált) jognak négy faktáját különböztették meg: a.) *büntetőjog* (lü; japán: ritsu); b.) *közigazgatási jog* (ling; japán: ryo); *királyi edictumok* (ke; japán: kyaku), melyek folyamatos módosításokkal fenntartják és alakítják az előbbi kettőt; *egyedi utasítások* (shih; japán: shiki), a fentiek végrehajtására vonatkoznak. E klasszifikációt alapul véve a japán állam a modernizáció keretein belül gyors ütemű és nagyarányú kodifikációs tevékenységbe kezdett.

Az első közigazgatási törvények már *Tenji Tenno* (662–671) idejében megjelentek, az első nagyobb szabású kódexet a „japán Iustinianus”-nak nevezett *Mommu Tenno* (697–707) adta ki 702-ben. Az általa kiadott *Taiho-kódex* közigazgatási és büntetőjogi szabályokat egyaránt tartalmazott (*ritsu-ryo*). Az eredeti szöveg sajnos elveszett, de egy később hozzá írt és ránk maradt kommentár alapján rekonstruálható. Az ún. Yoro-kódexet 757-ben adták ki, mely felváltotta, módosította és kiegészítette a Taiho-kódexet. A *Yoro-kódex* tartalmát tekintve szintén *ritsu-ryo*, a japán jog történetének egyik legfontosabb alkotása, mivel hivatalosan 1869-ig hatályban volt, igaz, az élet erre a korra már sok tekintetben túlhaladta. De egy újabb, felülről jövő modernizáció kellett ahhoz, hogy formálisan is hatályon kívül helyezték.

A Yoro-kódex büntetőjogi része 500 szakaszt tartalmaz 12 fejezetre osztva. Ezekben a jogfogalmak definíciója mellett az egyes bűncselekményeket (lopás, rablás, hamis tanúzás, csalás, mérleghamisítás, hadsereg jogtalan szervezése), a büntetéseket, valamint az eljárásjog vázlatát fektették le. Az ezer szakaszból álló, 30 fejezetre osztott közigazgatási jog a következő főbb pontokat tartalmazta: földjog, adójog, oktatási rendszer, hivatalnokokra vonatkozó szabályok (kinevezés, előléptetés, fizetés), testőrség, a hivatalos levelezés formái, palotaőrség, udvari protokoll és etikett, hadsereg, az istenek kultuszának rituális szabályai, temetések. S bár a forma teljes egészében kínai mintát követett, a tartalomban több helyen megjelentek a japán sajátosságok, tehát a reform (és a kodifikáció) nem a kritikátlan átvétel mintáját követte, hanem a helyi viszonyoknak megfelelően átalakította a mintául szolgáló anyagot. Ez nem csupán a közigazgatásban, hanem a büntetőjogban is megjelent: a buddhizmus hatására az egyes büntetések szigorát és kegyetlenségét mérsékeltek, a populáris hit hatására pedig, mely szerint a megölt emberek ártó szellemei itt maradnak és gyötrik az élőket, a halálbüntetést 810-ben eltörölték, és életfogytiglani börtönbüntetésre változtatták.

A kodifikáció hatására a jog értelmezése, magyarázata és fejlesztése érdekében megjelent a kilencedik századtól egy új jogász réteg (*myoboka*), melynek tagjai – hasonlóan a középkori európai udvari jogászokhoz – a központi hatalom fontos támaszává váltak és jelentős mértékben hozzájárultak a hatalom, egyben a rend és egyfajta „jogbiztonság” fenntartásához a belső zűrzavar és csatározások idején is. A jog azonban csak az alattvalókra vonatkozott, az uralkodó a jog felett állt. Ez azzal a következménnyel járt, hogy a *ritsu-ryo*-kódexek nem szabályozták a trónutódlás rendjét sem. Ez felvetette ugyan a belharcok lehetőségét, de mivel lassan kialakult az a szokásjogi norma, hogy az uralkodó halála vagy visszavonulása előtt kijelölte utódját, ill. ennek hiányában a főfeleség legidősebb fia örökölte a trónt, a hatalomváltás viszonylag zökkenőmentesen zajlott.

Mivel a Taika-reformok gyors és mindenre kiterjedő változásokat hoztak, az udvar sok hivatalnokot küldött vidékre, hogy a falusi előljáróknak is elmagyarázzák a változások lényegét és az új követelményeket. Ugyanakkor az ellenőrzésről is gondoskodtak, mivel a központból küldött ellenőrök vizsgálták a kormányzók működését és gazdálkodását is. Az

ellenőrök mellett fegyveresek is járták a vidéket, akik a belbiztonságra ügyeltek. Ezekből, valamint a lóháton harcoló professzionális katonákból alakult ki később a samurájok rétege.

A reformok hatása nem csupán az államszervezetben érvényesült, hanem a társadalom életében is, mivel beavatkozott a legmélyebb szövetekbe is, beleértve a családszerkezetet is. Szintén kínai mintára bevezették a gyász rendszerét, de a japán társadalomszerkezethez igazították. Az állam érdekeit szolgálta az öt családból álló egység (*goningumi*) felállítása, feladata az adó megfizetésének garantálása, valamint egymás ellenőrzése volt. A *goningumi* mesterséges családi képződmény volt, nem feltétlenül egyezett meg a vérségi alapokon nyugvó nagycsaláddal. A reformok buddhista hatásra igyekeztek gátat vetni a szolgaságnak és megtiltották élő emberek adásvételét, ám a tiltás nem vezetett valódi eredményre, mivel a szolgaság – szerződéses szolgaság formájában – még évszázadokig fennmaradt, a lányok bordélyokba történő eladását pedig csak a második világháború után sikerült eltörölni.

A házassági és a családi jog is lassan megváltozott, bár nem a hirtelen bevezetett reformok, hanem az ezzel együtt járó, feltartóztathatatlan sinizálódási tendenciák következtében. A családi jogot egyre inkább a konfuciánus tanok szerint újragondolták, és ennek hatására a nők jogi helyzete egyre romlott. Házasságkötéshez immár a szülők és a nagyszülők beleegyezésére volt szükség, ezt szerződéskötés és az azt legalizáló vallási ceremónia követte. A férj jogai kiszélesedtek felesége felett, mivel az asszony a konfuciánus tanítás szerint idegen az új családban. Ezért az asszony vagyonát a férje csak kezeli, de halálakor visszazárja a nő családjára. A férjnek jogában állt feleségét fizikailag is bántalmazni, de megölni nem. Az egyoldalú válás a férj előjoga maradt, de indokolnia kellett és ki kellett állítania egy válólevelet. A felek kötelesek voltak elválni, ha bármelyikük családtagja a másik családtagja – bármilyen távoli – ellen súlyos bűncselekményt követett el függetlenül attól, hogy a házaspárnak ebben semmilyen része sem volt, mivel a házasságot két család, és nem két fél szövetségének fogták fel (ez a kínai eredetű *i-chüeh* átültetése).

A kínai hatás az öröklési jogban is jelentkezett, ami lassan megváltoztatta az eredeti japán öröklési modellt, mely inkább hasonlított az európai, mintsem a kínai mintára. Mivel a kínai minta a teljes öröklési és társadalmi struktúra összeomlásához vezetett volna, a kodifikátorok lényegesen módosították az eredeti mintán és a japán társadalom igényeihez igazították. A Yoro-kódex szerint a kiválasztott örökös kapta a hagyaték felét, a másik felén a többi örökös osztozott, ugyanakkor csak a ranggal rendelkezők választhattak örököst, a köznép nem. Ebből adódóan a köznép szintjén a hagyatékot feltehetően arányosan osztották szét. Nők is részesültek a hagyatékból, az özvegy a kiválasztott örökössel azonos mértékben örökölt, a többi fiú ennek felét, a lányok negyedét örökölték. Ezzel párhuzamosan a végrendeleti öröklést és annak szabadságát is bevezették.

Szemben a magánjoggal, melyben egyértelműen konfuciánus hatások érvényesültek, a büntetőjogban a legista filozófia eszményei valósultak meg, mert a bűncselekményekben a közrend, s ez által az állam érdekeinek sérelmét látták. A kínai büntetőjog szigora ezen alapállásból vezethető le, ám Japánban ezt a szigort némiképp mérsékeltek, s csak a samurájok hatalma alatt alakították át a büntetőjogi szankciókat kegyetlen, elrettentő eszközzé. Ezzel együtt, a japán büntetőjogi kódexek igen kemények voltak és jelentősen különböztek a nyugati jogfelfogástól. A büntetéshez nem volt szükség szándékosságra, az eredmény volt a perdöntő (a bűncselekmény és annak hatása bekövetkezett, pl. sérülés, halál), függetlenül az elkövető szándékától. A beszámíthatóság hiánya (pl. elmebeteg stb.) sem volt akadálya a bűnösség megállapításának. Súlyos bűncselekmények esetén az elkövető ártatlan családtagjait is megbüntették, melyet csak a XVIII. században próbáltak először határok özé szorítani. A királyi család tagjai, nemesek, vagy az államnak fontos szolgálatokat tevők mentesültek a büntetés alól, vagy mérsékeltek a büntetésüket. Halálbüntetést igen ritkán alkalmaztak, s ha igen, akkor a végrehajtás lefejezés vagy megfojtás volt. A gyakoribb büntetési nemek közé tartozott a korbácsolás (bambusszal), a kényszermunka (állami

bányákban) és a száműzetés. A *ritsu*-kódexek igen részletesen és kazuisztikus módon meghatározták a különböző bűncselekményekhez rendelt büntetéseket és azok végrehajtását is (korbácsütések száma, a bambusz vessző minősége stb.).

A kilencedik századtól kezdve a *ritsu-ryo* kódexek egyre inkább kikoptak a gyakorlatból és a jogtudósok vizsgálatának tárgyaivá váltak, miközben a valóságban a *ritsu-ryo* szabályait felváltották a helyi és a különböző társadalmi rétegek szokásjogai, többek között a samurájoké. Ezzel az egységes állami jog elve és gyakorlata megszűnt és lassan átadta a helyét a széttagolt jogéletnek.

A XII. századtól a széttagoltság egyre nőtt, és az egymással rivalizáló érdekcsoportok harcai már a központi kormányzatot is veszélyeztették, ezért vidékről samurájokat telepítettek a fővárosba. E katonák először a rendszer szolgálói voltak (nevük is innen ered), később azonban hatalmuk egyre nőtt, míg végül maguk vették kézbe az irányítást. A Taira klán (1156–1181) még a kormányzat szolgálatában állva tett erre kísérletet, mely azonban hamarosan elbukott. A *Minamoto* klán (1183–1203) és az őket felváltó *Hojo* klán (1203–1333) már önállóan irányított, melynek szimbolikus kifejezése az volt, hogy saját fővárosukat (Kamakura) tették meg az állam de facto irányítási központjának. Ezt a korszakot szokás a japán feudalizmus korának nevezni, ez azonban megtévesztő, mert a tényleges hasonlóságok mellett jelentős különbségek is megfigyelhetők az európai feudalizmus modelljéhez képest.

Mindez a jogban is érezte hatását. A *ritsu-ryo* kódexeket ugyan nem helyezték hatályon kívül, de lényeges módosításokat eszközöltek rajtuk, különösen ott, ahol a korábbi törvények nem tartalmaztak előírásokat. Az új törvénykezés *Hojo Yasutoki* nevéhez fűződik 1232-ben, az ekkor kiadott *goseibai-shikimoku* azonban nem tekinthető kodifikációnak, mivel összesen 51 szakasszal egészítették ki a korábbi törvényeket, még hozzá igen kazuisztikus módon. Az új szabályok már a harcos réteg szemléletét tükrözték, helyenként lényegesen különbözve a buddhista etikától.

Ebből adódóan a nők és a gyermekek jogi helyzete tovább romlott a *ritsu-ryo* korszakhoz képest. A szülők akaratuk ellenére is házasságba kényszeríthették gyermekeiket, általában politikai okokból, ki is tagadhatták őket a hagyatékából, ami nem csupán a vagyoni részük elvesztésével járt, hanem teljes társadalmi ellehetetlenülésükhöz is vezetett, mivel a kitagadás következtében státusukat is elvesztették.

A nőekkel való brutális bánásmód (mely korábban is létezett enyhébb formában, de a jog igyekezett korlátok közé szorítani) fokozódott, mivel ez a samuráj ethosz egyik alappillérvé vált, a jog pedig ezt nem enyhítette, hanem intézményesítette. Az asszonyt férje „vazallusának” tekintették, aki abszolút engedelmisséggel tartozik urának, s aki a legkisebb vétség miatt egyoldalúan eltaszítható. A katonai rezsím számára a lányok értéke igen alacsony volt, ezért egyre inkább kiszorították őket az öröklésből is.

A militarizmus a büntetőjogban is jelentkezett, melyet egyre inkább a drákói szigorúság jellemezett, hiszen a cél nem a bűnös megbüntetése, hanem a prevenció és az elrettentés volt. A halálbüntetést visszaállították, melyet nem csupán súlyos bűncselekmények esetén szabtak ki, hanem kis jelentőségű tettek elkövetésekor is. Súlyosabb esetben az elkövető mellett ártatlan családtagjait (nők, gyerekek), sőt szomszédait is kivégezték. A halálbüntetés végrehajtását általában kegyetlen kínzások előzték meg. A társadalmi rang azonban itt is számított: a samurájok büntetése nem volt azonos a köznéppel, mivel a samurájok szankciója általában a földjük elkobzásában merült ki.

2.§ A Tokugawa korszak joga

A harcos klánok fegyveres vetélkedéséből *Tokugawa Ieyasu* emelkedett ki, miután 1600-ban legyőzte valamennyi ellenfelét, az uralkodónak pedig nem maradt más választása, mint kinevezte sógunnak, ami a de facto hatalmi helyzet de iure legalizálása volt. Ezzel ismét megnyílt a lehetőség Japán egységes irányítása előtt a korábbi szétagoltság megszüntetése révén, melynek céljából Tokugawa Ieyasu kivégeztette valamennyi ellenfelét. Ennek ellenére a Tokugawa hatalom csak Japán területének egyharmadára terjedt ki közvetlenül, közvetett uralmukat vazallusaik révén valósították meg, akik között szétszöttek megölt ellenfeleik elkobzott földjét.

A Tokugawák mindent elkövettek a szétagoltság megszüntetése és a belső béke biztosítása érdekében, ezért megtiltották a várak építését, rivális seregek felállítását, monopolizálták a külkereskedelmet, és hermetikusan elzárták Japánt minden külső hatalommal való érintkezéstől. Ennek következtében a belső biztonságot valóban elérték, de azon az áron, hogy izolálták az országot a külső kapcsolatoktól, melynek révén elmaradtak a technikai fejlesztések és az ország modernizálásához nem állt rendelkezésre külső modell. A Tokugawák izolacionalista politikája ugyan hatalomban tartotta őket évszázadokra, de amikor a XIX. században észlelték Japán lényeges lemaradását és kísérletet tettek a nyitásra, a Tokugawa rendszer azonnal összeomlott.

A Tokugawa kormányzat is modernizáló államot kívánt megvalósítani, de szemben a korábbi korszak hasonló törekvéseivel, most nem állt rendelkezésre külső (kínai) minta, ezért a korábbi korszakok hagyományaira igyekezett támaszkodni. Ennek eredményeképp két törvényt is kiadtak 1615-ben, mely a fennálló politikai rendszer írásba foglalását tartalmazta. Az uralkodó de iure továbbra is hivatalban maradt, de minden politikai és adminisztratív jelentőségét elvesztette. Ezt jelzi, hogy befolyásosabb sógunok még a trónutódlás rendjét is meghatározták. A teljes hatalomvesztést nagyobb földadományokkal igyekeztek kompenzálni, de ettől még a valóság az maradt, hogy az uralkodó voltaképpen fogságban élt Kyotóban. Sokat elárul a tényleges helyzetről, hogy a XVII–XVIII. századi európai utazók a sógunt uralkodónak nevezik, míg a vallási–rituális cselekményekért felelős uralkodót „pápának”. Az uralkodó a Tokugawa korszak végnapjaiban tért vissza a politikai porondra, amikor az összeomló rendszer ellen foglalt állást, és maga is aktívan részt vett annak megdöntésében.

A sógun saját székhelyén, Edóban rendezkedett be, ahol hatalmas erődítmény védte; itt helyezték el a központi adminisztrációt is. A Tokugawa rendszer bukása után a császár átköltözött ide, mivel Kyoto a hatalomvesztés szimbóluma volt; ekkor a várost átnevezték Tokyora (keleti főváros). Egyébként Edo a XVII. század egyik legnagyobb városa volt a világon, lakosainak száma meghaladta az egy millió főt. A Tokugawa rendszer az alábbi pillérekön nyugodott:

- a.) az uralkodó: székhelye Kyoto (a VIII. századtól): a legitimáció forrása, ugyanakkor a napi politikai és adminisztratív életből teljesen ki van zárva;
- b.) a Tokugawa sógun: az uralkodótól kapott, örökletes cím, mely feljogosítja az ország tényleges politikai, adminisztratív, katonai és jogi irányítására;
- c.) a *bakofu*: a Tokugawák szolgálatában álló bürokrácia;
- d.) a *daimyo*: kb. 250 családból álló feudális arisztokrácia, akik a Tokugawák ellenőrzése alatt álltak. Ennek érdekében fejlesztették ki a *sankin kotai* rendszert, melynek lényege, hogy minden nemesnek fenn kellett tartania egy, a társadalmi rangjához méltó rezidenciát Edóban, ahol évente 6 hónapot el kellett tölteni, vidéki rezidenciájára csak ezt követően utazhatott el, de ezt is csak úgy, hogy családtagjait Edóban hagyta de facto túszként a Tokugawák ellenőrzése alatt. Mivel e rendszer igen költséges volt (utazni is csak rangjának megfelelően lehetett), az állam bevételeinek nagy része ennek fenntartására fordítódott;
- e.) hierarchikus társadalmi rendszer, élén a harcosok álltak a fegyverviselés és a kormányzásban való részvétel monopóliumával; a mezőgazdasági termelést (rizs) biztosító

parasztok álltak a rendszer legalján, míg az iparosok és az egyre nagyobb gazdasági jelentőségre szert tevő kereskedők a kettő között; politikai jogaik azonban nekik sem voltak; f.) izolációs politika: senki nem hagyhatta el az országot, az idegenek belépését szintén tiltották, s azon kevés esetben, amikor engedélyezték (pl. holland kereskedők), a külföldieket igen szigorú ellenőrzés alá vetették. A kereszténységet és annak terjesztését abszolút tilalommal súlytották, az áttért japánokat pedig halállal büntették.

A Tokugawa rendszer társadalmi struktúrája lényegesen nem változott a korábbi évszázadokhoz képest, mivel továbbra is a szamurájok voltak a rendszer privilegizáltjai. Mindehhez rendkívül magas adókulcsok és szigorú közigazgatási szabályok tartoztak. Az adó alapja a föld terméshozama volt, ami a gyakorlatban azt jelentette, hogy a teljes rizstermést az államnak kellett beszolgáltatni, a parasztok árpán éltek elsősorban. Ha az sem maradt, akkor fűvet ettek, vagy éhen haltak, mint pl. az 1780-as években bekövetkezett éhínség idején, amikor több millió paraszt halt éhen (a lakosság száma ekkor 25–30 m. fő lehetett). Az adóterheket a gazdagabbak közül kikerült falusi előljárók osztották el, ennek következtében a szegények fizették a legtöbbet. Ezek az emberek folyamatosan az éhhalál peremén éltek, ezért kénytelenek voltak lányaikat városi bordélyházakba eladni, az állam ugyanakkor tiltotta a gyermeklányok megölését. A behajtást és az ellenőrzést szolgáló *goningumi* rendszer fennmaradt. Mivel a földadó mellett más adónemek is ismertek voltak (pl. forgalmi adó), a parasztok igyekeztek elhagyni földjeiket és máshol keresni boldogulásukat. Ezért az állam lakhelyelhagyási tilalmat vezetett be, a parasztoknak útlevelekre volt szükségük ahhoz, hogy elhagyják saját lakhelyüket. Az intézkedés csak részben volt sikeres, mert az emberek ennek ellenére tömegesen vándoroltak a városokba jobb megélhetés reményében. Edo városának hatalmasra duzzadása, illetve általában az urbanizáció jelensége mögött ezt a migrációt kell megemlíteni. Az így keletkezett hatalmas bevételt azonban az állam nem gazdasági vagy infrastrukturális beruházásokra fordította, hanem a szamurájok – sokszor igen költséges – létfenntartását fedezte belőle.

Az állam opresszív jellege folytán a törvényeket titokban tartották, hogy a lakosság rettegetését tovább fokozzák. Mivel ez a jogrendszer napi működését is veszélybe sodorta, a hivatalnokok számára kézikönyveket szerkesztettek, ezek a főbb szabályokat és a hozzájuk kapcsolódó precedenseket tartalmazták. Ezzel együtt, ha a hivatalnokok foglalkoztak a felek ügyeivel, az privilégiumnak, kegynek minősült, az igazságszolgáltatás nem járt alanyi joggal. A konkrét utasításokat azonban szélteben-hosszában kihirdették, betartásukat pedig szigorúan ellenőrizték.

A jogot a társadalmi rendszerhez igazították, így más szabályok vonatkoztak a szamurájokra és más a társadalom többi tagjára. Szamurájok csak egymás közt házasodhattak, egy szamuráj férfi csak egy szamuráj családból származó nőt vehetett feleségül. A házassághoz mindkét fél seniorának hozzájárulására volt szükség. Az endogámiát szigorúan tiltották, szamurájok közt még inkább, mint a köznép sorában, pl. egy szamuráj nem vehette el korábbi felesége nővérét, egy szamuráj nő pedig nem mehetett feleségül volt férje öccséhez. A válás joga a szamurájok között korlátozottabb volt, mint általában: a szamuráj férjet nem illette meg a válás egyoldalú kimondásának joga, mivel ez a családok közti viszály, esetleg fegyveres konfliktus forrásává válhatott. Ezért vita esetén mindkét család részt vett annak megoldásában annak érdekében, hogy feloldják a konfliktust és a feleket rávegyék a további együttélésre. Ha ez nem sikerült, a válást be kellett jelenteni egy erre szolgáló hivatalnál, de ez nem zárta azt ki, hogy a felek később ismét összeházasodjanak. Egy szamuráj eltűnésekor feleségének egy évig várnia kellett visszatérésére, ennek elmúltával hivatalosan is elválhatott tőle.

A differenciálódás az öröklési jogban is megjelent, mivel a szamurájok alapvető érdeke volt az öröklési rendszer fenntartása, hiszen örökös hiányában a földadomány

visszaszállt a szamuráj seniorára, amit igyekeztek minden eszközzel megakadályozni. Az örökbefogadás intézménye tehát a szamurájok érdekeit szolgálta, s éltek is vele, amikor csak szükség mutatkozott rá (fiú örökös hiányában). Az örökbefogadás szabadságának engedélyezése azonban a szamurájok seniorainak érdekeit sértette, hiszen így gyakorlatilag elveszett számukra az a lehetőség, hogy a földadomány valaha is visszaszálljon rájuk. Ennek következtében az állam igyekezett az örökbe fogadást gátolni, így váltak az öröklési jog szabályainak részletei politikai csatározások színtereivé.

A köznép körében házasságot általában az eljegyzés és az azt követő házassági rítus bemutatása keletkeztetett. Azonban a „próba-házasság” régi gyakorlata még ebben a korban is fennmaradt, vagyis a felek nem regisztráltatták házasságukat mindaddig, amíg az első gyermek meg nem született. A férj elvben bármikor, egyoldalúan elválhatott, de ezt igen ritkán tette meg, mivel ebben az esetben vissza kellett volna fizetnie a hozományt, erre pedig az esetek többségében nem volt módja. Ha azonban feleségét in flagranti érte szeretőjével, joga volt megölni. Későbbi törvények azonban kikötötték, hogy ebben az esetben mindkettőjüket meg kell ölnie, ellenkező esetben szankcionálták a férjet. Hasonlóképpen jártak el vele szemben, ha nem azonnal gyakorolta ezen jogát, hanem időben sokkal később. A szülők teljes ellenőrzése gyermekeik felett fennmaradt: a gyermekek fizikailag bántalmazhatóak, az örökségből kitagadhatóak, súlyosabb esetben megölhetőek voltak és maradtak. A gyermekek kötelesek voltak szüleiknek mindenben engedelmeskedni, ugyanakkor kötelesek voltak feljelenteni őket, ha a fennálló rendszer vagy feljebbvalójuk ellen konspiráltak. Mint láttuk, ez a kérdés Kínában is felmerült, de ott hosszú távon a konfucianus etika győzött és a gyermekeknek a családjukat kellett támogatni, függetlenül attól, hogy rokonaik milyen bűncselekményeket követtek el. Japánban azonban a legista felfogás érvényesült, mely az állam érdekei miatt áttörte a családi összetartozás egyébként igen zárt falát.

A legfontosabb döntéseket nem az egyén, hanem a nagycsalád (*ie*) hozta. Ennek oka egyfelől az a japán szokás, mely a döntéshozatalban a többségi elv helyett a teljes konszenzust követeli meg, s az ügyeket a családfő feleségével, fiaival és felmenőivel vitatta meg. A másik oka pedig a felelősség volt, mivel a családi egység felelt valamelyik tagja által elkövetett bűncselekményért, és súlyosabb esetben a büntetés valamennyi családtagot fenyegette. Ezért alapvető érdek volt az, hogy mindenki minden viselt dolgáról az egész közösség tudjon. Ha valaki mégis ennek ellenére cselekedett, a közösség kiközösítette, annál is inkább, mert ez effektív eszköz volt a különben őket is fenyegető büntetés elkerülésére. Ha valakit kiközösítettek, később vissza lehetett fogadni, de csak akkor, ha nem bűncselekmény elkövetése miatt került sor a kiközösítésre. A kiközösített személy minden jogát elvesztette: nem lakhatott együtt korábbi családjával, mely nem is látta el élelemmel és a hagyatékából is kitagadták.

Azt, hogy a fiatalok házasságáról családjuk döntött, csak részben magyarázza a fenti jelenség; másik oka kifejezetten gazdasági természetű volt. A szegényparasztok legfeljebb két gyermeket tudtak felnevelni. Az örökös személye nem volt jog által meghatározott, hanem szokásjogi alapon dőlt el: hol a legidősebb, hol a legfiatalabb fiúgyermek minősült annak. Az ún. *mukotori-kon* szokása azonban további gyermekek életben maradását is lehetővé tette. Ennek értelmében nem a menyasszony csatlakozik a férj családjához, hanem az új férj a menyasszony családjához, aki ezt követően a lányos ház örökösévé volt tehető annak ellenére, hogy értelemszerűen nem volt az örökhagyó fia. A szomszédok közti elrendezett házasságok tehát abból is eredtek, hogy a saját családjában örökössé nem váló fiút összeházasították a lányos család valamely leányával. Ezzel tulajdonképpen mindenki jól járt, s így a gyermekgyilkosságokat is vissza lehetett szorítani, melyek aránya – figyelemmel a nagy szegénységre – e nélkül nyilván jóval magasabb lett volna. Ez pedig a nemek közti egészséges

arány fennmaradásához vezetett (szemben az eszkimókkal, ld. az első fejezetben mondottakat).

A büntetőjogban továbbra is érvényesült a kínai hatás, elsősorban a Ming-dinasztia jogalkotása. A Míngeket azonban a mandzsuk elsöpörték 1644-ben és részben új törvénykezést vezettek be, ez azonban már nem jutott el Japánig. Ennek oka – a már említett izolációs politika mellett – az volt, hogy a mandzsuk büntetőjog túlságosan szigorú volt még a japán viszonyokhoz képest is, és nem akarták a fennálló rendet még szigorúbb szabályokkal veszélyeztetni. Ezért inkább a korábbi japán szokásokat tartották életben, módosításokkal. Ennek legfontosabb eleme, hogy a büntetőjogot tartományonként külön szabályozhatták a helyi vezetők, meghatározhatták az egyes bűncselekményeket és azok büntetését, továbbá azokat végre is hajthatták, akár a halálbüntetést is. Alapelvként azonban megfogalmazták, hogy ezek a helyi törvények nem térhetnek el lényegesen a központi szabályoktól. Nem is tértek, mivel e helyi törvények alapját a következő, általános jellemzők határozták meg: a.) mintaként a Ming-kori törvények szolgáltak; b.) a törvények alapját az erkölcsi alapelvek szolgáltatták, melyek egész Japánban egységesek voltak; c.) a rendszer lényege az engedelmesség volt: szülőknél, idősebb családtagoknak és feljebbvalóknak.

A büntetések korábban tapasztalt brutális jellege fennmaradt, a súlyosabb bűncselekmények mellett a kisebb súlyú cselekményekért is szigorú büntetéseket szabtak ki: csonkítások különböző fajtái, halálbüntetés. A család kollektív felelőssége is tovább élt. A XVIII. században ez némiképp enyhült: a csonkítások közül az orr- és fülvágást eltörölték, a családok kollektív felelősségét pedig korlátozták azon bűncselekményekre, amelyek a rendszer alapjait veszélyeztették, ide elsősorban az autoritás elleni lázadások különböző fajtáit sorolták be. A vérbosszú ősi szokása azonban tovább élt, igaz, ehhez engedélyt kellett szerezni: mivel a szülőket meggyilkolókat elleni bosszú a gyermekek morális kötelessége volt, a gyilkos(ok) megbüntetése jogszerű tettek számított, amennyiben a hatóság az illető kérelmére ezt jóváhagyta. A büntethetőség korhatára 15 év volt, az idősek büntetését lehetett enyhíteni, de nem volt kötelező (szemben a *ritsu-ryo* korral, amikor enyhíteni kellett).

Súlyos bűncselekmények büntetési neme halál volt, végrehajtása az elkövetett bűncselekménytől függött: a szüleiket, vagy uraikat meggyilkolókat keresztre feszítették, rablókat, gyújtogatókat elevenen megfőzték, ezt azonban később eltörölték, mivel a lefejezés váltotta fel. A lefejezésre a börtönön belül került sor, de igen súlyos bűncselekmények elkövetőinek levágott fejét közszemlére tették a börtönön kívül. A holttestet anatómiai tanulmányok céljára használták fel. A tolvajokat korbácsolásra ítélték (50–100), másokat szabadságuktól fosztottak meg. Ennek módja különböző lehetett: börtönbüntetés, ám a börtönben társadalmi rang szerint külön cellákat hoztak létre a samurájoknak, a parasztnak és a városlakóknak. A szabadságtól megfosztás másik esete volt a kényszermunka, melyet általában állami bányákban kellett letölteni. A samurájokat nem büntették kisebb súlyú cselekményekért, ha azonban súlyos bűncselekményt követtek el és halálra ítélték őket, akkor kegyelemként az öngyilkossághoz való jogban részesítették őket.

3.§ A Meiji-reform

A Tokugawa rendszer a XIX. század derekára összeomlott, ebben a belső ellentmondások mellett az izolációs politika játszotta a legfőbb szerepet, mivel Japán végletesen lemaradt azon gazdasági, technikai, társadalmi és politikai folyamatoktól és fejlődésektől, amelyek részben Ázsiában, nagyobb részt azonban Európában és Amerikában végbe mentek (kapitalizmus, nemzetállam). A politikatörténet szintjén ez úgy zajlott, hogy a kormányzat végül 1854-ben aláírta az Egyesült Államokkal azt az egyenlőtlen szerződést, amit Millard Fillmore elnök követelt (s alátámasztására Matthew Perry kapitánnyal az élén hadihajót is küldött). Ezt több, európai országgal kötött egyenlőtlen szerződés megkötése követte, ezeket a Tokugawák

ellenzéke árulásnak bélyegzett. Ezt követően a rendszer rövid idő alatt, alapvetően tárgyalásos úton, polgárháború vagy forradalom nélkül átadta a hatalmat korábbi ellenzékének, vagyis nem történt más, mint elitváltás a korábbi uralkodó rétegen belül. A változásokat az akkor még csak 19 esztendőes uralkodó, *Meiji (Mutsuhito)* teljes mellszélességgel támogatta.

Az új elit teljesen új alapokon nyugvó rendszer kidolgozásába kezdett, melynek első dokumentuma az 1868-ban kiadott *Seitaisho* (a kormányzati rendszerről szóló dokumentum). A *Seitaisho* nem alkotmány, pusztán egy új kormányzati rendszer felállításáról szóló dokumentum, amely a végrehajtó hatalmat igen széles jogokkal ruházta fel, a törvényhozást és a bíraskodást külön hatalmi ágként el nem ismerve, hanem a végrehajtó hatalom eszközeinek tekintve. Az állam irányítása a *Dayokan* kezébe került (Nagy Államtanács), mely azonnal jelentős modernizálásba kezdett: eltörölte a feudális rendszert, megszüntette a társadalmi rendeket és benne a samurájok privilégiumait, új, nemzeti adminisztrációt állított fel, kiépítette a nemzeti hadsereget, modern iskolarendszert szervezett, új bírósági rendszert állított fel, azaz hatalmas lépéseket tett egy új, modern nemzetállam létrehozása érdekében. Ezzel párhuzamosan a nyugati kultúra egyes elemei is megjelentek, új ruházat, étkezés és művészeti ágak formájában jelentek meg. Alkotmánya azonban még mindig nem volt az országnak, ezért Meiji 1889. február 11-én, Japán alapításának mítikus időpontjára reflektálva (a hagyomány szerint ekkor lépett trónra Kr. e. 660-ban *Jimmu*, az első uralkodó, akinek Meiji a 123. leszármazottja) kiadta a később róla elnevezett alkotmányt, mint a népnek juttatott adományt (a felfogás tehát nem a népszuverenitás elvét tükrözte). Az alkotmány szövegének kidolgozója *Ito Hirobumi*, a Tokugawák ellenzékének egykori vezéralakja volt. Az alkotmány mintájául a porosz alkotmány, korának egyik legkevésbé demokratikus közjogi dokumentuma szolgált.

Az alkotmány nem hozott lényeges fordulatot azon túlmenően, hogy az alkotmányozás gondolata (és szövege) először jelent meg Japánban, mivel a korabeli nyugati alkotmányos gondolatokból alig tartalmazott valamit. A forma tehát nyugati hatást tükrözött, a tartalom azonban inkább a japán politikai hagyományokra épült. Ebből adódóan az alkotmány alapvetése az uralkodói szuverenitásból indult ki, mivel az uralkodó gyakorolta a törvényhozói és a végrehajtó hatalmat is, ő volt a hadsereg főparancsnoka, döntött háború és béke kérdésében és nemzetközi szerződéseket kötött. Személye szent és sérthetetlen, amennyiben hatalma korlátozott volt az alkotmány szerint, úgy az csak önkorlátozásként értelmezhető. A Meiji alkotmány tehát az abszolút monarchia alkotmánya, mely nem ismerte a hatalommegosztás elvét és gyakorlatát. A törvényhozást és a végrehajtást az uralkodó eszközeinek fogta fel az alkotmány, amely az uralkodó nevében jár el, nem önálló hatalmi ágként. Az alkotmány többi szabályát ezen alapvetésekből vezették le.

Éppen ezért a két kamarás törvényhozás alig rendelkezett hatalommal. Az alkotmány szerint a kormányzat nem felelős a törvényhozásnak, melynek jogai pusztán az alábbiak: a.) kérdéseket intézni a kormányhoz; b.) petíciók befogadása; c.) kérvénnyel fordulni az uralkodóhoz; d.) a pénzügyeket ellenőrizni. Tényleges hatalomhoz legfeljebb ez utóbbinak van bármi köze. A törvényhozás igen limitált hatásköre ellenére összetételét úgy határozták meg, hogy még ezen szűk jogokkal is csak módjával éljen. A felsőház tagjait az uralkodó nevezte ki saját családtagjai és a nemesség soraiból. Az alsóház tagjait ugyan a nép választotta, de mind az aktív, mind a passzív választói jogot olyan magas vagyoni cenzushoz kötötték, hogy az érintettek köre csak a legvagyonosabbakból kerülhetett ki. Az alkotmány alig szól néhány szót a végrehajtó hatalmról, még a kabinet felállításáról sem rendelkezik, ennek ellenére 1885-től kezdődően a valóságban a kabinetrendszer elkezdett működni.

Ezek után aligha meglepő, hogy az alkotmány az emberi jogokat is csak korlátozottan vezeti be, annál is inkább, mert ez a fajta megközelítés meglehetősen idegen volt a hagyományos japán közfelfogástól. Az alkotmány második fejezete az emberi jogok első generációjának széles skáláját biztosítja ugyan (*nullum crimen sine lege*, magánlakás

sérthetlensége, levéltitok, vallásszabadság, tulajdon szabadsága, gyülekezés szabadsága, gondolat-, vélemény- és sajtószabadság), de mindegyikhez azt a feltételt köti, hogy a törvény által biztosított módon. E korlátozással voltaképpen felhatalmazást biztosít a későbbi jogalkotás számára, hogy törvényhozás útján korlátozzon alkotmányban biztosított alapjogokat. S ez valóban be is következett, a későbbi évtizedek autoriter–militáris kormányzata többek között ezen felhatalmazással élt is. A jogok mellett az alkotmány a kötelességeket is megfogalmazta, ezek: az adó megfizetése és a katonai szolgálat.

Mint láttuk, az alkotmány alapvetése és a demokrácia, népszuverenitás elvei összeegyeztethetetlenek voltak. Ennek ellenére a politikai rendszerben érzékelhetőek voltak olyan törekvések, amelyek ez utóbbi irányába mozdították el az alkotmányos rendszert. Ennek eredményeképpen a pártrendszer kezdett kialakulni, s az 1920-as évekre már olyan miniszterelnökei voltak az országnak, akik kifejezetten pártpolitikusoknak voltak nevezhetőek. Ezzel párhuzamosan a hadsereg befolyását csökkentették és bevezették az általános férfi választójogot. Mivel ezekre *Taiso* császár hatalma alatt került sor, e rövid időszakot szokás a Taiso-demokrácia korának nevezni.

A Taiso-demokrácia azonban hamar összeomlott. Részben azért, mert a demokratikus gondolkodásnak nem voltak igazán hagyományai, és az új iskolarendszer sem ezeket az értékeket, hanem az engedelmisséget közvetítette, részben pedig a hadsereg politikai szerepvállalása miatt. Amikor a kormányzat 1922-ben Washingtonban aláírta az Egyesült Államokkal a tengeri flotta erejének csökkentéséről szóló nemzetközi szerződést, mely egyoldalúan előnytelen volt Japán számára, a hadsereg szervezkedni kezdett a kormányzat megdöntésére (a Tokugawák bukása hasonló okok miatt következett be), és elindította a mandzsúriai háborút, mely Mandzsúria elfoglalásához vezetett és a Kínával vívott tizennégy éves háborúba torkollott. A fiatal tisztek mozgalma pedig a civil politikusok likvidálását tűzte ki célul és azt részben meg is valósította. Ezzel Japán rálépett a militarizálódás azon útjára, mely elvezetett a második világháborúban való részvételéhez.

A Meiji-reformok azonban nem csupán az alkotmányozásra tejedtek ki, hanem a jogrendszer modernizálására és veszternizálására is. Ennek nem az volt az oka, hogy a japán elit elégedetlen lett volna saját jogrendszerével, s még csak az sem, hogy elismerték volna a nyugati jogrendszer kiválóságát, hanem a Japánra kényszerített egyenlőtlen szerződések. Ezekben ugyanis a nyugati államok kikötötték, hogy saját állampolgáraik és társaságaiak nem tartoznak a japán jog hatálya alá, hanem immunitást élveznek, ami Japán szuverenitásának megkérdőjelezése volt ezen a téren. A szerződések ugyanis azzal a klauzulával éltek, hogy a nyugati államok állampolgárai extraterritorialitása fennmarad mindaddig, amíg Japán egy „civilizált” jogrendet nem állít fel, értve ez alatt a nyugati országok számára is elfogadható, a saját jogrendszerükre emlékeztető jogrendszert. A jogrendszer átalakítása mögött tehát kizárólag politikai motiváció húzódott meg, a sértett szuverenitás helyreállításának igénye.

Japánban azonban nem akadt senki, aki ismerte volna az európai jogrendszert, ezért meghívták *Gustave Boissonade*-t a párizsi egyetemről, aki megalkotta Japán első kontinentális alapokon nyugvó büntetőtörvénykönyvét (1882), amit egy korábban Franciaországban tanuló diák fordított le franciából japánra. Ezzel párhuzamosan *Nobushige Hozumit* elküldték Angliába a common law tanulmányozása céljából, ám ő azzal a következtetéssel tért haza, hogy az angolszász jog adaptálása Japánban teljesen lehetetlen, ezért inkább Berlinbe utazott a német jog tanulmányozására, melyet sokkal alkalmasabbnak tartott erre a célra. A XIX. század végén tehát Japán figyelme a német jog felé fordult. Ennek eredményeképpen a japán polgári törvénykönyvet a német polgári törvénykönyv (BGB) törvényjavaslata alapján fogalmazták meg (a BGB ekkor még nem is volt hatályos Németországban, csak 1900-ban lépett hatályba!), mint ahogy a japán kereskedelmi törvénykönyv és a polgári eljárásjogról szóló kódex is német mintára született meg. Bár ezen alkotásokban a francia hatás is érvényesült némiképp, a japán jog egyre inkább a német mintát

követte. Ez azonban teljesen idegen volt a japán jogászoknak, ezért további útmutatóként a Németországban kiadott kommentárokhoz fordultak, amelyek segítettek a nehezebb jogi problémák megoldásában. E helyzetet jól jellemzi a korabeli japán felfogás: „ami nem német jog, az nem is jog”. A hagyományos japán jogfelfogás csak azokon a területeken érvényesült, ahol az idegen minta bevezetése teljesen lehetetlen lett volna, elsősorban a családi és az öröklési jogban. Az átállás még papíron sem ment könnyen, a társadalmi valóságban persze még nehezebben. Önmagában a „jog” szó lefordítása is nehézségbe ütközött, a francia *droit civil* fordítása pedig nemcsak nyelvi, hanem politikai ellenállásba is ütközött, mivel a tradicionális felfogást képviselő japán bürokrácia hallani sem akart arról, hogy az embereknek joguk legyen bármire is, így 25 évbe tellett, mire ez a passzus bekerült a kódex végső szövegébe. Ezzel együtt, a modern japán jog (elsősorban a magán büntetőjog területén) egyértelműen a kontinentális jogfelfogás mellett kötelezte el magát.

Az első világháború és az azt követő évek megszakították a német jogtudománnyal való kapcsolatot, az írott jog és a társadalmi valóság közti szakadék egyre nőtt, ami végül a japán jogszociológia megszületéséhez vezetett. A második világháború után a közjogban, továbbá a munkajogban és a kereskedelmi jogban egyre inkább az amerikai jogi hatások érvényesültek.

Ezek a jogi adaptációk nem minden esetben jelentettek szolgai másolásokat és fordításokat, mivel a nyugati jog nem egy az egyben került át Japánba. Ennek több oka is van. Az egyik a már fent említett koncepcionális különbségekben gyökerezik, ahol komoly ellenállás figyelhető meg. Máskor az eredeti jogintézményt átformálták, „japánosították”, s csak ebben a módosított formában vezették be (pl. az embert megillető jogokat a konfucianus tanítással összhangban a „Menny által adományozott jog”-nak fordították. A perindításhoz való jogot passzív szerkezetben úgy fordították, hogy mindenkinek joga van „átesni” egy bírósági eljáráson, ami ugyan teljesen összhangban van a hagyományos japán felfogással, ugyanakkor teljesen szemben áll a mintául szolgáló jogrendszer alapkoncepciójával stb.). Ismét máskor egyszerű technikai okai voltak az eltéréseknek: nem értették meg helyesen az eredeti szöveget és félrefordították azt. Máskor a bevezetett törvény teljesen hatástalan maradt, mint pl. a társasági törvény. Ezt 1950-ben vezették be, ugyanakkor az első, egy részvénytársasággal összefüggő polgári perre először 1995-ben került csak sor!

4.§ A modern alkotmányos rendszer kiépítése

A második világháborút követően Japán ugyan elfogadta a rá vonatkozó potsdami határozatot (1945. július 26.), de a japán kormányzat legsürgetőbb feladatának nem egy új alkotmány kidolgozását látta, ezért megrökönyödötten fogadta a tizenkilenc amerikai szakember által kidolgozott első alkotmány tervezetét. A szöveg a szövetséges erők főparancsnokának, MacArthurnak az útmutatásai alapján készült, és előírta a feudális rendszer felszámolását, a háborúról való lemondást, ugyanakkor helyén hagyta az uralkodót. Utóbbi pont nem volt teljesen nyilvánvaló, mert *Hirohito* császárral kapcsolatosan különböző tervek fogalmazódtak meg, köztük a lemondás, illetve háborús bűnösként bíróság elé állítása is. Ezekből végül engedtek, és a hagyományos japán közjogi rendszerhez alkalmazkodva helyén hagyták az uralkodót, mint államfőt. Az alkotmány kidolgozói az alkotmány különböző fejezeteinek megfogalmazásáért voltak felelősek (uralkodó jogállása, törvényhozás, végrehajtás, emberi jogok stb.), ugyanakkor egy személyt leszámítva soha nem voltak Japánban, nem ismerték a helyi jogi kultúrát. Az alkotmány leghíresebb szakaszát, a pacifista 9. szakaszt MacArthur egyik legközelebbi munkatársa, Colonel Charles Kades fogalmazta meg.

Ezt követően hosszú vita kezdődött az alkotmányról, melynek során a japán kormánynak sikerült némi változást eszközölnie, de a szöveg alapvetése és struktúrája nem

változott. Eközben japán értelmiségiek azt követelték, hogy a szöveg fordítása során a beszélt japán nyelvet alkalmazzák, és ne a formális nyelvet, hogy az alkotmány mindenki számára érthetővé váljon. A végleges szöveg 1947. május 3-án lépett életbe, ezzel megszületett a modern Japán alkotmánya (*Nihonkoku Kempo*).

Ezt követően valamennyi, az új alkotmánynak ellentmondó korábbi törvényt hatályon kívül helyezték, illetve módosították, továbbá új törvényeket léptettek életbe. Az új jogrendszer alapjává egy sajátos jogforrási hierarchia vált, az ún. hat törvény (*rokko*), melynek csúcán az alkotmány áll, ezt követi a polgári törvénykönyv, a polgári eljárásjogi törvény, a büntető törvénykönyv, a büntető eljárásjogi törvény és a kereskedelmi törvény. Valamennyi törvényt vagy más jogszabályt ezekhez kell igazítani, vagyis az alkotmány mellett a másik öt alaptörvénynek ellentmondó szabályt sem lehet alkotni, sajátos alkotmányos helyzetet teremtve ezek számára.

A japán alkotmány már a népfeltség elvéből indul ki és garantálja az emberi jogokat. Az uralkodót megfosztja a Meiji-alkotmányban biztosított jogaitól, eltiltja a kormányzásban való részvételtől és a nép egységének kifejezőjeként határozza meg. Ezzel tulajdonképpen visszaállítja a Meiji korszak előtti közjogi helyzetet, amikor, mint azt korábban láttuk, az uralkodó szimbolikus szereplő volt csupán, tényleges hatalom nélkül. A legfontosabb alkotmányos szerv a kizárólagos törvényalkotási joggal felruházott, két kamarás parlament, a *Kokkai* (Nemzetgyűlés). A nemzetgyűlés két házból áll, a felsőháznak megfelelő *Sangiin* mellett az alsóház (*Shugiin*) működik. A *Sangiin* 252 tagból áll, tagjai 6 éves mandátummal rendelkeznek, de a helyek fele (126) 3 évente cserélődik (itt lehetetlen nem észre venni az amerikai Szenátus modelljét). A *Shugiin* 480 képviselőből áll, tagjai 4 éves mandátummal rendelkeznek, akiket egy 1994-ben végrehajtott választójogi reform szerint meglehetősen bonyolult szabályok szerint választanak. A miniszterelnököt a törvényhozás választja, akinek a törvényhozás tagjának kell lennie, hasonlóan a kormánytagok többségének is (a hatalmi ágak elválasztásának szigorúsága itt tehát nem érvényesül). A kormány kollektíven felelős a törvényhozásnak, de a minisztereket a kormányfő nevezi ki és menti fel. Ezzel együtt, a japán miniszterelnököt a világ leggyengébb hatalmú miniszterelnökei között tartják számon, de ennek az is oka, hogy a japán döntéshozatali kultúra a konszenzuson nyugszik, ami nem teszi lehetővé egy kabinetben belül egy személy túlhatalmát. A kormány mellett működik egy jogalkotási hivatal, ez minden javaslatot átvizsgál alkotmányossági szempontból, s ez az oka annak, hogy Japánban igen kevés jogszabály bukik meg a későbbi alkotmányossági felülvizsgálatok során. Az alkotmány – először Japán történetében – létrehozta a független bírósági rendszert, amely nincs a kormányzati hatalomnak alárendelve. A bírósági rendszer csúcán az elnökből és 14 tagból álló Legfelsőbb Bíróság (*Saiko Saibansho*) áll, és jogorvoslati feladatain túl a bírósági rendszer irányításával, kinevezésekkel és a jogi oktatás megszervezésével is foglalkozik (vagyis a kormányzati befolyást a szervezeti-szervezési ügyekben is kizárják). Az így modernizált Japánban is nagy esemény volt mégis, hogy 1994-ben Takahashi Hisako személyében kinevezték az első nőt a Legfelsőbb bíróság tagjává.

A japán alkotmány leghíresebb szakasza mégis a 9. §, a béke-klauzula, melyben az ország örökre lemond a háborúról, mint a nemzet szuverén jogáról, valamint az erő alkalmazásával való fenyegetésről a nemzetközi konfliktusok megoldása során. Ennek érdekében sem szárazföldi, sem tengeri, sem légi csapatokat nem tart fenn. Eredetileg MacArthur azt követelte, hogy a szövegben a háborúról való lemondás úgy szerepeljen, hogy Japán saját biztonságának megvédése érdekében sem alkalmazhat háborút, de ez a végső változatban már nem szerepel. A történelem nem MacArthurt igazolta: mire az amerikai seregek kivonultak (1952), a hidegháború mélypontjára jutott, Kínában a kommunisták nyerték meg a polgárháborút és két éve folyt a koreai háború. Ilyen környezetben Japán belbiztonságának garantálása és önvédelmi jogának biztosítása szükségszerűség volt, ezért maga MacArthur hatalmazta fel a japán kormányt 1950-ben, hogy állítson fel egy könnyű

fegyverzetű paramilitáris erőt, amit aztán a következő években folyamatosan átalakítottak és bővítettek. E lépéseknek Japánban több ellenzője akadt, akik érvelése szerint a nemzeti védelmi erő felállítása ütközik az alkotmány betűjével és szellemével. Ettől a pillanattól kezdve Japánban rengeteg jogi és politikai vita vette kezdetét arról, hogy hogyan is kell értelmezni az alkotmány 9.§-át; e vita eltart egészen máig. A Legfelsőbb Bíróság soha nem állapította meg, hogy a nemzeti védelmi erő felállítása alkotmányellenes lett volna, ugyanakkor az országot megillető természetes jogként határozta meg az önvédelmet. Ennek keretei azonban szűkösek még abban az esetben is, ha nemzetközi szerződés áll mögötte. Például az USA-val kötött szerződés alapján, ha Japánt külső támadás érné, az USA köteles lenne segítséget nyújtani Japánnak, ugyanakkor Japán nem vehetne részt semmilyen formában az USA megtámadása esetén a védelmi hadműveletekben.

Felmerül a kérdés, hogy egy olyan militáris államban, mint Japán, hogyan sikerült elfogadtatni a történelem első pacifista alkotmányát, és miért van ennek a szakasznak mai napig igen széles társadalmi támogatottsága. Sok kutató a világháború okozta sokk-kal magyarázza ezt a jelenséget, illetve a pusztításból levont tanulságnak tartja. Mások azonban felhívják a figyelmet arra is, hogy valójában a japán társadalom egyáltalán nem volt militáris, csak a katonai uralom tette azzá a két világháború között, hiszen a szamurájok uralma alatt a lakosságot lefegyverezték, mert a szamurájokon kívül senkinek nem lehetett fegyvere, mivel ezt a harcosoknak fenntartott privilégiumnak tekintették (az amerikai alkotmány második kiegészítése mindenkit megillető jogként határozza meg a fegyverviselést). Mivel a japán társadalom ilyen körülmények között élt az utóbbi 400 évben, a többség számára az erőszakról való lemondás nem volt olyan súlyos döntés, hiszen ez csak a harcos réteget érintette érzékenyen.

Az alkotmány 9.§-a a második világháború után született, ezért a korabeli viszonyokra reflektált, az azóta eltelt években azonban meglehetősen sok olyan nemzetközi helyzet alakult ki, amire az említett szakasz nem, vagy csak nagy nehézségek árán volt alkalmazható. Idő közben Japán a világ egyik legnagyobb gazdasági hatalmává nőtte ki magát, ezért az az elvárás fogalmazódott meg a nemzetközi közösség részéről, hogy Japán is vállaljon részt a különböző műveletekben; ezeket azonban az alkotmány 9. §-a kizárta. Mindez rengeteg belpolitikai csatározáshoz is elvezetett. Végül 1992-ben, az első iraki háború hatására elfogadták azt a törvényt, amely lehetővé teszi egy max. 2000 főből álló katonai kontingens külföldi alkalmazását. De ezt is csak akkor, ha: (1) a tűzszüneti egyezmény már hatályba lépett; (2) az érintett felek hozzájárultak Japán részvételéhez; (3) a békefenntartás semleges; (4) a japán csapatok azonnal visszavonulnak, ha a fenti feltételek nem teljesülnek; (5) a fegyverhasználat csak halál vagy sérülés megakadályozására vonatkozhat (önvédelem). Japánt több kritika is érte, mivel nem használtak fegyvert olyan esetben, amikor ENSZ-csapatokat kellett volna megvédeniük, ezzel megsértve a *UN's General Guidelines for Peace-Keeping Operations* szabályait. A 2001-es események ebben is változást hoztak, mivel Japán úgy módosította törvényeit, hogy a japán csapatok használhatják fegyvereiket önvédelmi célokon túl abban az esetben is, ha a felügyeletük alatt állók élete kerül veszélybe (pl. menekültek). Ezzel együtt, Japán inkább gazdasági, mint katonai segítséget nyújt a nemzetközi konfliktusokban, különösen Afganisztán újjáépítésében. De jelen volt Kambodzsában, Mozambikban és a Golán-fennsíkon is.

5.§ A japán jog rétegei

Ahogy a fenti áttekintésből világos, a mai japán jog nyugati típusú jogrendszer, azon belül is elsősorban a kontinentális felfogás tükröződik benne. Japán azonban ázsiai ország volt és

maradt, ezért a jogforrásokban megmutatkozó hasonlóságok ellenére sem lehet a nyugati jogrend tagjának tartani, mivel valójában számtalan elem keveredésének eredménye és sajátos ötvözete.

A japán jog rétegei **történeti–kulturális** megközelítésből az alábbi elemekre bonthatóak:

- a.) a genuin japán jog- és társadalom felfogás;
- b.) a kínai hatás, mely önmagában is több, esetenként egymásnak is ellentmondó részre bomlik: a konfuciánus társadalomfelfogás mellett megjelenik a legista állam- és jogfilozófia, valamint az ezeken alapuló konkrét kínai törvények a közjogban és a büntetőjogban (*ritsu-ryō*);
- c.) a kontinentális jog hatása, mely döntően német, kisebb mértékben francia eredetű és elsősorban a magánjogban érzéti hatását;
- d.) az angolszász jog hatása, mely elsősorban a közjogban és a kereskedelmi jogban van jelen az 1950-es évektől.

A fenti rétegződés tehát a történeti periodizáción alapul és a Japánt ért külső hatásokat veszi számba. Ugyanakkor tény, hogy az a társadalmi közeg, amelybe a fenti, külső elemeket el kellett helyezni, szintén nem volt egységes. Ebből adódóan a befogadó közeg belső strukturáltságát is meg kell vizsgálni. Ebből a szempontból az alábbi csoportosítás állapítható meg.

a.) A vallás szerepe

Japán ősi vallása a *shintō* („az istenek útja”), amely összekapcsolja az animista természetimádatot az ősök kultuszával és a politeizmussal. Az első japán uralkodók főpapok is voltak egy személyben, vagyis a vallás és a kormányzat összefonódott ebben a gondolati rendszerben. A régi japán szó a kormányzásra (*matsurigoto*) voltaképpen azt jelenti, hogy „akihez imádkozni kell”, és még ma is ugyanaz a szó jelenti a shintō szentélyt és az uralkodói palotát (*miya*). A shintō legfőbb istene *Amaterasu Omikami*, a Nap istennő, akinek késői leszármazója, *Jimmu Tennō* (isteni harcos) alapította a japán császárságot. Utódai legyőzték az ellenséges törzseket és egyesítették az országot. E mítosszal a shintō biztosította az uralkodóház legitimitását és ideológiai alapot nyújtott a különböző területek és azok lakosainak egységbe szervezéséhez. A shintō azonban nem nyújt sem etikát, sem metafizikai tanítást, kanonikus szövege éppúgy nincs, mint dogmatikája. Fákat, ligeteket, sziklákat és más természeti jelenségeket tisztelnek istenként (az istenek száma sem pontosan ismert, egyesek szerint nyolc millió isten létezik), s a rítus adja e vallásosság legfőbb elemét.

A buddhizmus ebbe a szellemi környezetbe érkezett a VI. században és átvételére csak szelektív módon kerülhetett sor, mivel tanításának egyes elemei gyökeresen szemben álltak a hagyományos japán társadalmi felfogással (pl. az emberek egyenlősége). A buddhizmusra jellemző világtól elfordulás is módosult, és összhangban a japán felfogással egyre inkább elvilágiasodott, amikor már az állam fennmaradásáért imádkoztak. A két vallás lényegében összeolvadt egy szinkretikus egésszé, amikor úgy vélték, hogy *Amaterasu Omikami* voltaképpen a Buddha inkarnációja. Ugyanakkor a buddhizmus vallási toleranciát is hozott Japánba, ami mindig akkor ért véget, amikor a shintō és a buddhizmus összeolvadását igyekeztek mesterségesen megakadályozni. A Tokugawa-korszak izolációs politikája a vallásban úgy csapódott le, hogy a buddhizmust is idegen eredetű, alacsony értékű vallásnak határozták meg, a kereszténységet pedig tiltották és üldözték (ennek eredményeként a mai japán lakosság kb. 3%-a keresztény).

A moralításra, a társadalmi viselkedés konkrét formájára azonban sem a shintō, sem a buddhizmus nem tudott adekvát választ adni, ezért ezt az űrt a konfuciánizmus töltötte ki,

mely mind a mai napig meghatározó szellemi alapot biztosít a japán közgondolkodás számára. Japán a konfucianizmust a Han-dinasztia korabeli állapotában recipiálta, központi gondolata a *li*, melyből az öt alapvető társadalmi kapcsolat is levezethető (uralkodó–alattvaló; apa–fiú; férj–feleség; idősebb testvér–fiatalabb testvér; barát–barát). Mindez pedig besimul egy kozmikus harmóniába, ezért e kapcsolatok megsértése, konfliktusok kirobbantása az egyetemes harmóniát is veszélyezteti. Ennek következtében a konfliktusokat el kell simítani, meg kell oldani, míg az egyéni jogok keresztülvitele, az egyéni érdek érvényesítése diszharmóniát szül. Amikor tehát Japán vonatkozásában a jog vallási háttéréről esik szó, akkor a fenti három tényezőt egyszerre kell tekintetbe venni.

b.) Társadalmi tényezők

A társadalmi tényezők szintén egy összetett rendszer összefoglaló megnevezéseként értelmezhetők csupán, melyek az alábbi főbb elemekre bonthatók:

a.) a legfontosabb a *harmóniára törekvés (wa)*, mely már Shōtoku említett „alkotmányában” is megjelenik, méghozzá mindjárt a szöveg legelején, az első pontban. A *wa*, bár valamelyest megfelel a konfucianus felfogásnak is, abból nem vezethető le (nem is tárgyalja), tehát genuin japán társadalomfelfogásról van szó, amely áthatja a japán társadalom egészét. A *wa* az összetartozásnak olyan képzete, amelyben a rend valamennyi tagja saját, meghatározott helyén van, és a tagok egymásra vannak utalva abban, hogy fenntartsák ezt a helyet, és ezáltal magát a nagy egészet is, mint rendet. A *wa* különleges jelentőségét mutatja, hogy írásjele egyben Japánt és a japán népet is jelenti. Mivel ez mindent átható társadalomfelfogás, magától értendő, hogy a jogfelfogásnak is ez vált az alapjává (a peres ügyek alacsony számát többek között ez a felfogás magyarázza).

b.) az *oyabun–kobun kapcsolat* (szülő–gyermek viszony) már levezethető a konfucianus etikából, mivel az a rendszer második elemének felel meg, mégsem innen, hanem a középkori viszonyokból származik. Kiindulási pontja a *bushidō*, a harcosok viselkedési kódexe, és lényege a vazallus alávetettsége seniorának. E középkori, csak a harcosokra jellemző attitűd aztán lassan átjárta az egész japán társadalmat. Ez nem pusztán a parancsnoknak való engedelmességet jelentette, hanem személyközi kapcsolatot is, amelyben a feljebbvaló kegyesen viseltetett alárendeltje felé, aki pedig ennek ellentételezéseként alávetette magát akarátának, mint egy gyermek és odaadó hűséggel szolgált. Ez a mai napig jelen van és az élet mindennapjaiban is tapasztalható társadalmi rangtól függetlenül. Többről van tehát szó, mint vezetőik és vezetettek közti hierarchikus viszonyról, mert a gondoskodás, mint lényegi elem, szintén része e viszonyoknak (nem ritka például, hogy tanárok vagy vezetők segítenek tanítványaiknak és beosztottaiknak házas társat találni).

c.) a *giri–norma* az *oyabun–kobun* kapcsolattal szorosan összefügg, de nem abból következik, mert nem az ott megfogalmazott hierarchikus viszonyrendszernek felel meg, hanem maga hoz létre hosszabb-rövidebb ideig egy függőségi rendszert. A *giri*–norma kb. meghálálási kötelezettségként fordítható, és a megajándékozott személy erkölcsi kötelessége egy kapott ajándékot meghálálni és viszonzni (a kulturális antropológia nyelvén ez a kiegyenlített reciprocitásnak felel meg). Az ajándékozó természetesen ezt nem követelheti meg, de a társadalom minden tagja tudja, hogy mit követel meg tőle az erkölcs, és senki nem kockáztatja, hogy a *giri*–norma megsértése miatt elveszítse társadalmi megbecsülését.

d.) az *amae*–viszony igen nehezen fordítható le, tartalmilag egyfajta szeretet (megbecsülés)–éhséget jelent, mivel eredetileg a kisgyermek azon igyekezetét írja le, amivel felhívja magára

szülei figyelmét és szeretetet, gondoskodát kíván meg tőlük. A szociológusok ebből vezetik le az összes, „tipikus japán” viselkedési formát, vagyis az állandó mosolygást, a rendkívüli udvariasságot, a túlzott szerénységet és a nyílt ellentmondás elkerülését. Történetileg nézve ez a vertikálisan szervezett nagycsaládnak kiszolgáltatott egyén viselkedéséből következik, s mindaddig, amíg egy ilyen viszony fennáll, vagy az egyén azt gondolja, hogy fennáll, a viselkedést az *amae* fogja meghatározni, vagyis a joghoz fordulás lehetősége eleve kizárt. A modernitás hatására ugyan a nagycsaládi struktúra visszaszorult, különösen a városokban, ám helyét átvette a munkahelyi közösség, ezért a viselkedésformában nem történt változás, csak annak tárgya, iránya változott meg.

c.) Jogszociológiai tényezők:

a.) *a jogrend belső tagolódása*: ahogy korábban láttuk, a tradicionális japán jog nem rendelkezett kidolgozott struktúrával valamennyi jogterületen, hanem elsősorban a közigazgatásra és a büntetőjogra koncentrált, mivel végső soron mindkét jogterület az állam érdekeit fejezte ki. Vagyis a jog nem önálló társadalmi alrendszerként működött, hanem az állami érdekeket szolgálta a maga eszközeivel, ezzel végső soron a kínai legista jogfilozófia tanait valósította meg, bár eredeti japán koncepción alapult. A hagyományos japán felfogásban nincs is adekvát kifejezés a jogra, a *nori* inkább deklarációt jelent, ez nem más, mint az uralkodó parancsa, amivel az istenek akaratát közvetíti. Amikor a Meiji-korban a jog modernizációja előtérbe került, a hagyományos elit és a bürokrácia azt is a maga szolgálatába állította, vagyis nem jogokat kívántak a társadalom számára biztosítani, hanem meg akartak szabadulni az egyenlőtlen szerződések terhéől. Ebből adódóan magánjog gyakorlatilag nem alakult ki, a magán felek közti konfliktusok megoldása a hagyományos elit vezetőinek feladata volt (családfő, *goningumi* rendszer stb.), a joghoz csak abban az esetben fordultak, ha ezen fórumok nem voltak képesek a vitát rendezni. Az állam azonban ekkor sem járult hozzá a konfliktus megoldásához, mivel az esetek döntő többségében a jogukhoz/igazukhoz a végsőkig ragaszkodókat inkább megbüntették, mivel az uralkodó erkölcsi felfogás ellen vétettek, ami a harmóniát és a konfliktusok megoldását helyezte előtérbe az egyéni érdekekkel és jogokkal szemben. A japán felfogás tehát teljesen idegen a római *ius civile* felfogásától, hiszen ez utóbbi az egyéneket megillető jogokon alapul, s ezek érvényesítése bírósági úton olyan természetes dolog, hogy a római állam bírósági rendszert is fenntartott ennek érdekében. A kontinentális jog azonban alapvetően a római jog recepcióján nyugszik, ezért a francia–német modell átvétele teljesen új szemlélet meghonosodását is megkövetelte volna, ez azonban csak nagyon részlegesen következett be. Még a mai napon is igen alacsony a peres ügyek száma, mivel a japán társadalom a konfliktusok megoldásának más technikáit részesíti előnyben, s bírósághoz csak a legvégső esetben és kivételesen fordul. A bírósági ügyek alacsony számából tehát nem a konfliktusok alacsony száma következik, hanem az, hogy a társadalom elsősorban jogon kívüli eszközökkel és mechanizmusokkal oldja fel azokat.

b.) *az állam viszonya a polgárokhoz*: a jog ebben a szegmensben is alárendelt szerepet játszik, mivel a kormányzat saját szándékait nem feltétlenül jogszabályokban vagy adminisztratív intézkedésekben fogalmazza meg, hanem de iure jogon kívüli technikákkal, melyek összefoglaló neve *gyōsei shidō*. A *gyōsei shidō* olyan kormányzati intézkedéseket jelöl, amelyeket kérések, tanácsok, figyelmeztetések vagy lelkesítések formájában fogalmaznak meg, ezért ezek formális kikényszerítésére alig van mód, hiszen nem jogszabályok. A kormányzatok mégis szívesebben alkalmazzák ezeket a formákat, mivel a japán társadalmat terheli egyfajta morális kötelezettség ezek követésére, ami sokkal nagyobb eséllyel be is következik, mintha kikényszeríthető jogi aktusok formájában tenné közzé, amelyekkel

szemben tapasztalható egyfajta elutasítás. Ezért mind a kormányzat, mind a társadalom érdekeit az szolgálja, ha jogon kívüli eszközökkel történik meg az irányítás.

c.) *az emberek egymáshoz való viszonya*: az emberek egymáshoz való viszonyát sem a jog szabályozza elsősorban, mivel a japán felfogástól teljesen idegen gondolat az, hogy személyközi viszonyokat absztrakt, belső rendszerét ugyan logikusan felépítő, mégis a valóságtól távol álló jogi normák határozzák meg. Az emberi viszonyokat érzelmektől sem mentes, személyes kapcsolatok útján határozzák meg, s minden esetet a maga egyediségéből szemlélve a konkrét problémára kívánnak megoldást találni teljesen függetlenül attól, hogy az egy absztrakt jogi norma előírásainak megfelel-e, vagy sem. Sok esetben egy egyszerű bocsánatkérés többet nyom a latban és nagyobb hatása van, mint egy hosszú pereskedés után megnyert per, melynek nyertese a jog világában győztes ugyan, társadalmilag azonban nem feltétlenül. Ezért inkább személyes tárgyalásokkal igyekeznek a konfliktust megoldani, ha ez nem vezet eredményre, a csoportok vezetőit is bevonják, ha ez sem elegendő, harmadik felet kérnek fel közvetítésre, egyszóval mindent elkövetnek a jog nélküli rendezésre, mert mindezek mögött felsejlik a japán társadalom alapvetése: a harmóniára törekvés.

Világos tehát, hogy a modern japán jog meglehetősen hibrid rendszer, és sikere azon múlik, hogy mennyire képesek e sok, szerteágazó tendenciát, alapvetést és jogintézményt egybefűzni és működőképes ötvözetet alkotni belőle. Az elmúlt évek azt bizonyítják, hogy a japán modernizációs minta sikeres volt, hiszen a japán jogrendszer működőképes, az ország egy főre jutó GDP-je Svájc után a legmagasabb a világon, a várható élettartam a legmagasabb, míg a bűnözési ráta a legalacsonyabb a világon (1995). E hibrid jogrendszer csontvázát a nyugati jog adja, de étellel és tartalommal a saját értékeik szerint töltik meg.

NÉV-ÉS FOGALOMTÁR

Zsidó jog

Cedūqīm: szaddúceusok, akik nevüket feltehetően *Cādoq* főpaptól eredeztetik, egy arisztokratikus, főként papokból, gazdag kereskedőkből álló, igen befolyásos csoport tagjai voltak. Teológiai és jogi tanításuk alapkérdésekben sem egyezett meg mindig a farizeusok doktrínáival. Tagadták a test feltámadását, a lélek halhatatlanságát és az angyalok létét. Jogfelfogásukra meglehetősen szigorúság jellemző.

Dayyān: bíró.

Gā'ōn: az akadémiák vezetői, irányították a bírósági szervezetet, hivatalnokokat neveztek ki, de nem csupán adminisztratív, hanem szellemi vezetők is voltak a középkor első évszázadaiban.

Genizah: olyan szoba vagy a zsinagóga elkülönített része, ahová a használaton kívül került kéziratokat helyezték el.

Get: a válásról szóló dokumentum, melynek tartalmát a szigorú formalizmus miatt nagyon gondosan kellett meghatározni a megfelelő joghatás elérése érdekében.

Gezerah: tiltásokat megfogalmazó rendelet, általában jogtudósok adják ki, a középkori Európában nem ritkán alapvető változásokat eredményeztek elsősorban a magánjog és a családi jog területén (pl. a monogámia bevezetése Európában).

Halakah (szó szerint: járás): a normatív hagyomány összefoglaló megnevezése, ám ebbe az európai jogfogalom mellett beletartozik a rítusra, a kultuszra, a tisztaságra, az ünnepekre és más vallási kérdésekre vonatkozó szabályok összessége is. A *halakah* eredetileg nem volt egy, a zsidó jogot jelentő összefoglaló kategória, hanem egy adott kérdésre vonatkozó konkrét normát értettek alatta. Az évszázadok alatt azonban jelentésváltozáson ment keresztül, s így nyerte el mai értelmét.

Halakōt Gedolōt („Nagy törvények”): joggyűjtemény, a *Talmūd* szerkezetét követi, de annak kivonatát adja, ezért sokkal rövidebb, áttekinthetőbb, és a gyakorlatban könnyebben alkalmazható volt. A mű a *gā'ōn*ok korában nagy népszerűségnek örvendett. Szerzője ismeretlen, feltehetően a IX. században íródott, célja a szóbeli jog rendszerező összefoglalása volt a szóbeli jogot elutasító, ebben a korban egyre megerősödő karaita mozgalommal szemben.

Hillel: az első évszázadban élt jogtudós, a róla elnevezett jogi iskola alapítója, *Shamm'ay* ellenfele.

Issura': a vallási élet szabályai, értelmezésük szigorúbb a *mamona'* normáinál, eltérésre nincs lehetőség.

Ketubbah: a férj által a házasság megszűnése esetére a feleségének ígért anyagi juttatás (neve az „írni” jelentésű igéből származik, mivel e megállapodást írásba kellett foglalni).

Maimonides (1135–1204): Hispániában, később Egyiptomban élt orvos, filozófus, jogtudós, számtalan *responsum* és a *Mishneh Torāh* című, kodifikációnak szánt munka nagyírű szerzője.

Mamona: vagyoni jogi szabályok, értelmezésük rugalmasabb, a szerződésekből el lehet térni tőlük.

Midrāsh: értelmezés, amely magában foglalja a bibliai és a talmüdi szabályok értelmezését is. A *midrāsh*-nak rengeteg technikáját fejlesztették ki és alkalmazták, többek között az analógiát, az *a fortiori* érvelést, az általános és a különös szabály szerinti megkülönböztetést és a szövegkontextus alapján való következtetést. Ezekre később nagy jogtudósok szabályaiként hivatkoztak (pl. „*Hillel hét szabálya*”), ám ezek minden valószínűség szerint utólagos visszavezetések, és nem történeti hitelességű állítások. A *midrāsh* komoly felkészültséget kíván, hiszen a logikai műveletek mellett a teljes szöveg ismeretét követeli meg az értelmezőtől.

Minhāg: jogi szokás, funkciója, hogy segítségével el lehessen dönteni a jogtudósok vitája esetén, hogy a versengő álláspontok közül melyik a követendő (vagyis azt a doktrínát fogadták el jogi szabálynak, amely a mindennapi joggyakorlatot tükrözte), illetve, hogy kiegészítse a jogi szabályokat azokon a helyeken, ahol joghézag tapasztalható.

Mishnah: a második század végén keletkezett összefoglaló mű, mely az elfogadott jogot tartalmazza; normákat és nem tudományos nézőpontokat ismertet. A mű hat rendre (*sedarīm*), s az azokon belül traktátusokra oszlik. Az egyes rendek a jog egy-egy átfogó területével, a traktátusok pedig az ezen belüli részletkérdésekkel foglalkoznak. A rendek a következők: (1) *Zerāīm* (magok): mezőgazdasággal összefüggő szabályok; (2) *Mō'ēd* (ünnepek): vallási ünnepekkel összefüggő szabályok; (3) *Nashīm* (nők): családi joggal összefüggő szabályok; (4) *Nezikīn* (károk): magánjogi és eljárási szabályok; (5) *Qodashīm* (szent dolgok): templomi szabályok; (6) *Tohorōt* (tisztaságok): purifikációs szabályok.

Mohar: eljegyzéskor a lány apjának fizetendő összeg, teljesítése általában pénzben vagy más értéktárgyban történt. A *mohar* átadását követően az eljegyzés megtörtént, a lány harmadik személyek irányában házasságban élőnek minősült.

Nāsī: a zsidóság vezetői (pl. *Simon Bar Kokba*) a második templom korszakában nevezték magukat így, hogy elkerüljék a király megnevezést. A rabbinikus hagyomány szűkebben értelmezte e titulust, s a *Sanhedrīn* vezetőjét értette alatta. A *nāsī* legfontosabb feladata volt, hogy elnököljön a nagy *Sanhedrīn*-ben (*bēt dīn ha-gadōl*), azaz eredetileg neki magának is jogtudósnak kellett lennie.

P'rushīm: farizeusok, a Hasmóneus-felkelést követően megjelenő politikai–vallási csoport, melynek tagjai a szaddúceusokhoz képest lényegesen eltérő álláspontot fogalmaztak meg mind jogi, mind teológiai kérdésekben. A farizeusok kiemelkedő jelentőséget tulajdonítottak a rituális tisztaság kérdésének, e mellett a tanítás, különösen a jog tanításának fontosságát hangsúlyozták.

Rashi (*Rabbi Solomon ben Isaac*): Franciaországban élt jogtudós, *Talmūd*-kommentára valamennyi e műfajban írott munka közül a leghíresebb. Fontosságát mutatja, hogy valamennyi *Talmūd*-kiadásban az alapszöveg és a kommentár együtt jelenik meg, mintha egy művet alkotnának, jelezvén e kettő elválaszthatatlanságát. Halála után (1105) jelentek meg a

tosaftisták, akik két évszázados tevékenységük során kommentárokat írtak a *Talmūdhoz Rashi* kommentárját véve alapul.

Rēsh galūta: a babiloni zsidóság vezetője a pártus és a szászánida korban.

Responsum: egy magánszemély által írásban feltett jogi problémára adott válasz. A kérdések felölelik a jog valamennyi területét, a Biblia és a *Talmūd* egyes részeinek értelmezési problémáit, esetenként egy-egy nehezebben érthető kifejezés magyarázatát. A kérdéseket általában összegyűjtötték, és összefűzve küldték el az akadémiákra; a válaszok hasonló módon érkeztek vissza a címzettekhez. A feltett jogkérdésre adott válasz több volt, mint egyszerű vélemény, mivel kötelező erejű jogi álláspontnak minősült, melyet az adott ügy elbírálásakor nem lehetett figyelmen kívül hagyni.

Sanhedrīn: igazságszolgáltatási és politikai funkciókat ellátó szerv, a Jeruzsálemben működő 71 tagú nagy *Sanhedrīn (bēt dīn ha-gadōl)* volt a legfőbb bírói testület a második templom korában.

Shamm'ay: első évszázadban élt jogtudós, *Hillel* vitapartnere, a róla elnevezett iskola alapítója.

Shulhān Arūk: *Joseph Qaro* Velencében megjelent műve (1565), mely a zsidó jog összefoglalása közérthető, világos stílusban, mindenki által követhető formában. Célja az volt, hogy a zsidó jogról átfogó, a laikusok által is érthető kompilációt készítsen. Műve megírása során több korábbi, hasonló célú és tartalmú munkát vett alapul, de tanulmányozott egy sor olyan korábbi jogi véleményt is, melyek ezekben nem jelentek meg. *Maimonides* mellett más középkori szerzők munkáit is felhasználta, vita esetén a többségi vélemény alapján fogalmazta meg a szabályt. Ha ez nem volt megállapítható, a korábbi autoritások véleményét fogadta el. Bár a részleteket illetően fogalmazódtak meg kritikai észrevételek, az egész munka autoritásához nem fért kétség. E pillanattól kezdve *Maimonides Mishneh Tōrahját Qaro* munkája váltotta fel, s ebben az eltelt évszázadok alatt sem történt változás: manapság is a *Shulhān Arūk* minősül a legnépszerűbb joggyűjteménynek.

Takkanah: pozitív cselekvéseket előíró rendelet.

Talmūd (tanítás): a *Mishnah* tanulása és tanulmányozása során felmerült kérdések, válaszok és doktrínák tárháza, amelyet ezért a *Mishnáhhoz* fűzött kommentárként szokás jellemezni. A Jeruzsálemi vagy *Palesztinai Talmūd* (PT) összeállítására feltehetően a negyedik vagy az ötödik század folyamán kerülhetett sor, minden valószínűség szerint Tiberiasban. Az anyagban előforduló számtalan ismétlés és önellentmondás néhány kutatót arra vezetett, hogy csak egy lazán összeállított gyűjteményt lásson benne, amely híján van bármiféle szerkesztésnek. A többségi álláspont nem tagadja ugyan bizonyos szerkesztési módszerek jelenlétét, ám ezt nem a kifejezés modern értelmében használják. A *Babiloni Talmūd* (BT) hasonló problémákat vet fel, főként, ami a datálás kérdését illeti. Többen nem zárkoznak el attól a gondolattól sem, hogy a BT nem egy időben, egy szerkesztés eredményeképpen jött létre, hanem folyamatos szerkesztés és betoldás végeredményeképpen. Abban mindenesetre konszenzus uralkodik, hogy a BT több mint a *Mishnah* kommentára, hiszen egyfajta enciklopédikus igényességű művel van dolgunk: a jogi érvelések mellett rabbik legendás életrajzát, anekdotákat és legendákat, matematikai, biológia, asztronómiai elképzeléseket egyaránt tartalmaz. Ennek következtében nagyságrendekkel hosszabb mű, mint a PT; e tulajdonságai miatt népszerűségében és fontosságában jelentősen meg is előzi azt.

Tanna: a jog recitálója a jogi oktatás során.

Torāh shebe^cal-peh: szóbeli jog, magában foglalja mindazokat a normákat, amelyek nem szerepelnek az írott jogban. A rabbinikus hagyomány szerint Mózes a szóbeli joghoz is a kinyilatkoztatás útján jutott, mely *Józsue*, a vének, a próféták és a „párok” útján jutott el a rabbinikus bölcsékig. A szóbeli jog természetesen csak kiegészíti az írott jogot, azzal szemben nem állhat. A szóbeli jogot is lejegyezték, ennek első gyűjteménye a *Mishnah*.

Torāh shebeketab: írott jog, az Isten által Mózesnek az egyszeri és megismételhetetlen kinyilatkoztatás során átadott, összesen 613 bibliai szabályt értik, amelyekhez elméletileg nem lehet újításokat fűzni, mint ahogy értelemszerűen hatályon kívül sem lehet őket helyezni.

Tosefta: a *Mishnáht* kiegészítő és kommentáló rövidebb mű, elrendezése és szerkezete teljesen megegyezik a *Mishnah*éval.

Yeshībah: rabbinikus bírósági feladatokat is ellátó jogi akadémia.

Iszlám jog

Abū Hanīfa: a hanafita iskola névadója, nyolcadik századi iraki jogtudós.

Abū Yūsuf: Abū Hanīfa tanítványa, a hanafita iskola doktrínáinak egyik kidolgozója.

Ahl al-hadīth: a prófétai hagyomány támogatói, akik szerint a Koránban nem található szabályokat a próféta paradigmaticusnak tartott viselkedése, mondásai, és eseti döntései alapján lehet levezetni és megállapítani.

Ahl al-ra'y: a racionális érvelés támogatói, akik szerint a kinyilatkoztatás által nem érintett területekre nézve racionális alapon is lehet szabályokat megfogalmazni.

Fiqh (megértés): a *shari^c* ára vonatkozó tudomány, a jogtudomány.

Hadd: a Koránban lefektetett bűncselekmények és azok büntetései; közös jellemzőik, hogy elkövetésük a vallási szabályok megsértését jelenti. Ide tartoznak: paráznaság, paráznaságra vonatkozó hamis vád, borivás, lopás, útonállás, hitehagyás.

Harām: a jog által tiltott cselekmények.

Ibn Hanbal: a nyolcadik és a kilencedik század fordulóján, Bagdadban élt tudós, a később róla elnevezett jogi iskola alapítója. Munkásságának középpontjában a prófétai hagyományok és nem a jog technikai normái álltak.

ibādāt: az imádásra és a rituáléra vonatkozó szabályok.

idda: három hónapos várakozási periódus a válás kimondása esetén.

Ijmā^c: a jogtudósok konszenzusa, az iszlám jog harmadik forrása.

Ijtihād: teljes szellemi erő kifejtés, melynek során a jogtudós a források alapján megállapít egy jogi normát. *Ijtihād* gyakorlására csak a legmagasabb szakmai kvalifikációval rendelkező jogtudósok jogosultak.

Jināyāt: az emberek által egymás ellen elkövetett erőszakos cselekmények, az emberölés és a testi sértések különböző esetei, amelyek nem tartoznak a *hadd* kategóriájába.

Kafā'a: a felek egyenlősége, házassági feltétel. Az egyenlőség kizárólag a férfi oldaláról számít, azaz neki kell felesége rangját elérnie, fordítva nem. Ha egy férfi egy nála alacsonyabb rangú nőt vesz feleségül, akkor a *kafā'a*-elvet nem kell alkalmazni, mert a nő a házassága útján a férfi által képviselt társadalmi rangra emelkedik fel.

Madhhab: jogi iskola. Eredetileg egy adott jogtudós véleményét, egy adott esetre vonatkozó álláspontját jelentette, a kilencedik századtól kezdődően egyre inkább technikai terminussá vált, s az adott iskola doktrínáinak összességét jelentette.

Mālik ibn Anas: nyolcadik századi medinai jogtudós, a málíkita iskola megalapítója, a *Muwatta'* szerzője.

Mu'āmalāt a társadalom tagjainak egymáshoz való viszonyát rendező szabályok, „magánjog”.

Mahr: a házasság megkötésekor fizetendő összeg vagy vagyoni juttatás, a házassági szerződés egyik legfontosabb eleme. A *mahr* felső összeghatára nincsen meghatározva, ugyanakkor a legkisebb összeget iskolákként különböző módon határozták meg. A *mahr* tárgya sem volt pontosan meghatározva, mivel nem csupán pénz, hanem bármilyen más vagyontárgy vagy vagyoni jog is lehet.

Mahram: tiltott személyek köre, akikkel nem létesíthető házassági kapcsolat.

Majlis: az iszlám előtti Arábiában a fegyverforgató férfiak gyűlése; a törvényhozás neve a modern Iránban.

Mejelle-yi Ahkām-i 'Adliyye: az oszmánok által a XIX. század végén kiadott „polgári törvénykönyv”, a klasszikus iszlám jogi iskolák doktrínáinak felhasználásán alapult.

Mujtahid: muszlim jogtudós, az *ijtihād* gyakorlója.

Muwatta' (a „jól kitaposott ösvény”): az iszlám jogtörténet első jelentős alkotása, Mālik ibn Anas műve. A *Muwatta'* nem kódex, hanem az ismert és Mālik által elfogadott próféta hagyományok és helyi szokások tematikus rendszerezése. Főbb tartalmi elemei: vallási jog szempontjából releváns négy pillérre (ima, alamizsna, böjt, zarándoklat), a *jihādra*, az esküre, az öröklésre, a házasságra és a válásra, a gazdasági élet főbb tranzakcióira (elsősorban az adásvétel és a kölcsön), a végrendeletre, valamint a büntetésekre vonatkozó szabályok ismertetése.

Nikāh: házasság.

Qādī: bíró.

Qisās: vérbosszú.

Qiyās: analógia, az iszlám jog negyedik forrása. Analógia alkalmazására abban az esetben kerülhet sor, ha olyan új esetek merülnek fel, amelyekre nézve a biztos tudást biztosító források (Korán, *sunna*, *ijmā^c*) nem tartalmazzak eligazítást.

Ribā: uzsora; tilalmát a Korán két verse is tartalmazza (2. 275, 278), de a *ribā* általános tilalmának megfogalmazása a jogtudomány eredménye. A *ribā* az iszlám jogban azt jelenti, hogy az ügylet megkötésének pillanatában a dolog ellenértéke pontosan nem ismert, illetve a dolgok cseréje nem azonnali, hanem egyik vagy mindkét dolog átadása egy későbbi időpontra halasztódik. A *ribā*nak tehát két fajtája van: az egyoldalú többlet kikötése, és a halasztásban testet öltő *ribā*, amikor a felek kölcsönös teljesítése nem egyszerre, egy időben történik.

Risāla fī usūl al-fiqh: al-Shāfi^cī legfontosabb műve, melyben az iszlám jog forrásait határozza meg, az iszlám jogelmélet első fontos alkotása.

Al-Shāfi^cī: a nyolcadik és a kilencedik század fordulóján élt jogtudós, a róla elnevezett jogi iskola és az iszlám jogelmélet alapító mestere.

Sharī^ca: eredeti jelentése a vízforráshoz vezető ösvény, majd később az iszlám vallási jogát jelenti.

Al-Shaybānī: *Abū Hanīfa* és *Abū Yūsuf* tanítványa, a hanafita iskola doktrínáinak legjelentősebb kidolgozója, egyik legfontosabb műve a háború jogáról szóló értekezése.

Sunna: prófétai hagyomány, mely Mohamed tetteiben, mondásaiban és eseti döntéseiben ölt testet.

Talāq: válás, a férj egyoldalú jognyilatkozata. A *talāq* kimondására a férj a házasság fennállása alatt bármikor jogosult, feltételhez nincsen kötve, indokolnia nem kell.

Taqlīd: utánpótlás, az egyéni vélemény helyett a jogi iskola doktrínájának követése.

Ta^czīr: elrettentés, olyan, az eljáró hatóság diszkrecionális jogkörében kiszabott büntetéseket, illetve az ezekre okot adó cselekményeket jelenti, amelyek sem a *hudūd*, sem a *jināyāt* kategóriában nem szerepelnek. A *ta^czīr* lényege az állami, elsősorban államigazgatási és pénzügyi szabályok betartatása.

Uqūbāt: a büntetések.

Wājib: a jog által kötelezőnek előírt cselekmények.

Walī al-dam: a vérbosszú gyakorlására feljogosított személy, közeli hozzátartozó.

Waqf: „kegyes alapítvány”, az iszlám vagyoni jogának legjellemzőbb intézménye, ami tartalmában inkább az angolszász *trust*hoz áll közelebb, mert az iszlám jog elutasítja a jogi személy gondolatát. Két típusa ismert, a *waqf khayrī* és a *waqf ahlī*. A *waqf khayrī* olyan jótékony, közösségi célra létrejött *waqf*ot jelent, mely a társadalom tagjainak javát szolgálja, mint iskolák, kórházak fenntartására, vízvezeték, utak, hidak létesítésére alapított intézmények. A *waqf ahlī* elsődleges célja a család tagjainak, az alapító gyermekeinek és más leszármazóinak anyagi biztonságáról való gondoskodás. Közös azonban mindkét formában,

hogy a célnak valamilyen vallási ideával azonosnak vagy azt előmozdítónak kell lennie, mivel a *waqf* alapítása kegyes cselekedetnek minősül.

Hindu jog

Anglo-Hindu Law: az angol jog szabályainak beáramlása révén létrejött sajátos jogi konglomerátum, mely hindu jogi alapvetéseken nyugszik, de a precedensekben való gondolkodás jellemző rá.

Artha: az e világra koncentráló, a hasznosságra, hatalomra, haszonszerzésre irányuló törekvés, a *dharmánál* alacsonyabb rendű tevékenység.

Āśrama: életciklus, a hindu gondolkodás négy életciklust különböztet meg.

Bhāruchi: a legrégebbi *Manu*-kommentár.

Brahmachārin: tanuló, a tanuló korszak, az első a négy életszakasz közül.

Brahman: pap, a legfelső *varna*, tagjai minden más réteghez képest privilégiumok sorával rendelkezik, mivel Brahma az ő szájukba adta a titkos tudást (brahman), hogy életüket kizárólag a tanulás, a tanítás és a kultuszok bemutatásának szenteljék, s ezáltal biztosítsák a Védák tanításának fennmaradását.

Danda: a királyt megillető büntetési jog.

Dharma: a *dhr* gyökből származó, fenntartást, megőrzést jelentő terminus, utalva a *dharma* világrendet megőrző funkciójára. Amennyiben valaki a *dharma* alapján cselekszik, akkor ez hozzásegíti funkciójának teljesítéséhez, mely nem feltétlenül jelent evilági örömet, de mindenképpen hozzásegít a halál utáni boldogsághoz. A *dharma* ellentéte, az *adharma* következményei éppen fordítottak: az *adharma* romboló, pusztító hatású, az ilyen cselekedetek káros következményei e világban nem feltétlenül, a túlvilágon azonban minden körülmények között bekövetkeznek.

Dharmaśāstra: az egyre inkább sajátos ismereteket követelő *dharma*-irodalom új irodalmi műfaja, mely időben a *sūtra*-irodalom után alakult ki. Megjelenése a Krisztus előtti második évszázadra tehető. A *śāstra* irodalom több szempontból különbözik a *sūtrától*: (1) szemben a prózában íródott *sūtrákkal*, művei versbe szedve fogalmazódtak meg; (2) nyelvezete kevésbé archaikus, inkább a klasszikus szanszkritot tükrözi; (3) lényegesen hosszabb, szerkesztettebb és a jogi kérdéseket jóval részletesebben tárgyalja; (4) sokkal kevésbé kötődik a védikus irodalomhoz. A *dharmaśāstrák* közül a három legjelentősebb mű: *Manu*, *Nārada* és *Yājñavalkya*.

Dvija: kétszer született, a hinduk önelnevezése; a (három felső varnához tartozó) gyermek a beavatási szertartás után válik *dvija*-vá, a közösség teljes jogú tagjává.

Grhastha: a családfői életszakasz, a második a négy életszakasz közül. A férfi ekkor köteles megnősülni, családot alapítani, s ellátni azokat a funkciókat, amelyek a saját *varnája* szerint rá hárulnak.

Jagannātha: a XVIII. század legkiemelkedőbb tudósa, aki *Sir William Jones* megrendelésére készített egy *dharma*-gyűjteményt. E művet azonnal lefordították angolra, s a *Manu-smṛti* mellett ez volt a hindu jog európai tanulmányozásának kiindulópontja és kútforrása.

Jāti: a valódi kasztok, az elmélet szerint a kasztok a *varnák* keveredése útján jöttek létre, mivel pl. egy *brahman* férfi és egy *ksatriya* nő házasságából született gyermek egyik szülő *varnájába* sem tartozik, hanem egy önálló kategóriát alkot (*ambashta*). Hasonló módon jönnek létre más kevert kasztok is a többi *varna* keveredése útján, majd az így létrejött kevert kasztok másokkal történő egyesülése újabb kevert kasztok megszületéséhez vezet. E rendkívül komplex rendszer célja, hogy olyan magyarázatot adjon a rengeteg kaszt kialakulására, hogy az harmonizáljon a *varna*-rendszer alapvető elméletével, ilyen módon integrálva abba valamennyi társadalmi jelenséget, egyben eredetüket is onnan vezesse le.

Kāma: vágy, az arthánál alacsonyabb rendű tevékenység szférája.

Kautilya: feltehetően *Chandragupta* minisztere, az általa írott *Arthasāstra* az indiai politikai irodalom gyöngyszeme.

Ksatriya: a második varna, ők rendelkeznek az erővel (*ksatra*), melynek segítségével védik az embereket és a vagyontárgyakat az ellenségtől, garantálják a külső és a belső biztonságot, valamint ellátják az állam kormányzatát.

Kula: egyfajta családi bíróság, a családhoz tartozó személyek vitás ügyeiben döntött.

Manu: a *dharmaśāstra* műfajába tartozó, meglehetősen terjedelmes munka, tizenkét könyvet, azon belül 2694 *ślokát* (párverset) tartalmaz. Keletkezése nem ismert, valamikor a Kr. e. második és a Kr. utáni második század között keletkezhetett. A szöveg tartalmát a névadó mitikus figura, *Manu* legitimálja.

Mātsya-nyāya: a „halak törvénye”, melynek értelmében a nagy hal megeszi a kisebbet. Ez a *kāli-yuga* idején érvényesülő társadalmi gyakorlat és tapasztalat, az állam (király) feladata ennek visszaszorításával a rend fenntartása.

Medhātīthi: a *Manu-smṛti* leghíresebb kommentára.

Nārada-smṛti: a legkésőbbi a fontosabb *dharmaśāstrák* közül, valamikor a harmadik és a hatodik század között keletkezhetett. A *Nārada-smṛti* a legrövidebb, egyben a leginkább csak jogi kérdésekre összpontosító munka. Két részből áll, melyek fejezetekre oszlanak. Az első rész három fejezete kizárólag a bírósági eljárással foglalkozik, az egyébként jóval hosszabb második rész fejezetei pedig a tizenhét jogvitával, ezek mind strukturálisan, mind tartalmilag megegyeznek *Manu* tizenhét *mārgájával* (jogvitáival).

Niyoga házasság: az özvegy újraházasodásának sajátos formája, erre akkor kerülhet sor, ha a férj örökös hiányában hunyt el, s özvegye felhatalmazást (*niyoga*) kapott a férje családjától arra, hogy a legközelebbi családtaggal, ennek hiányában valamely távolabbi rokonnal kapcsolatot létesítsen, hogy az abból születő gyermek az elhunyt örökségébe lépjen. E szokás oka nem elsősorban a családi vagyon tovább-hagyományozásának előmozdítása, hanem a halotti kultusz megtartásának biztosítása volt.

Pandita: a *śāstra*-irodalomban jártas szakemberek, akiket az angol bíróságok mellé nevezték ki tanácsadóknak.

Parisad: 3–10 tudósból álló bizottság, melynek feladata többek között eldönteni, hogy egy adott magatartás a *sadāchāra* körébe tartozik-e, vagy sem.

Purohita: a király saját személyes tanácsadója, aki minden esetben csak *brahman* lehet. A *purohita* az uralkodó személyes szellemi vezetője, akinek a politikában való jártasság mellett más tudományokhoz, így többek között az asztrológiához is érteni kellett.

Rājadharmā: az uralkodó *dharmája*.

Rta: kozmikus világrend, mely személytelen világrendként irányítja mind a makrokozmosz, mind a mikrokozmosz működését, az anyagi világ, az istenek és az emberek viselkedését egyaránt meghatározva.

Sadāchāra: a hindu jog harmadik forrása, a kiemelkedő tanítók jó szokásait foglalja magában. A kiemelkedő tanítók jó szokásai olyan emberek nemzedékeken át követett magatartása, akik életüket a tanításnak és a szent tudományoknak szentelték, akiknek erkölcsiségéhez nem fér kétség, s akik viselkedésüket az általuk tudott és ismert vallási tartalmakhoz igazították.

Satī: a feleség hűségének legszélsőségesebb megnyilvánulása, az özvegy önkéntes öngyilkossága, aki a férje holttestét elemesztő tűzbe önként élve lép bele, vagy amennyiben férje holtteste nem lelhető fel, szandáljának magához szorításával égeti el magát.

Śreni: az azonos mesterséget űzők („céhek”) közössége volt és egyúttal bíróságként is funkcionált, a tagok felett rendelkező jogszolgáltató hatalommal. Ilyen bíróságokkal rendelkeztek a kézművesek, a parasztok, a pénzhitelezők, a táncosok stb.

Sūdra: a társadalmi hierarchia alján állók, feladatuk, hogy megfelelő személyes és anyagi szolgálatot teljesítsenek a három felső *varna* tagjai számára, miközben ki vannak zárva az áldozatok bemutatásából és azon beavatási szertartásból, amely egy fiatal embert a vallási közösség teljes jogú tagjává, „kétszer születetté” (*dvija*) tesz.

Sūtra: önálló irodalmi műfaj, az ebbe tartozó művek valamennyi tudományágban íródtak; a *dharmára* vonatkozó ismereteket a *dharmasūtrák* tartalmazzák.

Swadharmā: az egyén *dharmája*, mely részben saját sorsa, részben társadalmi rangja szerint meghatározott. Az egyén *dharmája* azonban függ életkorától is, mivel az egyes életciklusoknak is megvan a maguk *dharmája*.

Vaiśya: a harmadik *varna*, ők rendelkeznek a munkavégzés erejével és képességével (*viś*), mely biztosítja számukra a földműveléshez, iparhoz, kereskedelemhez szükséges képességet, mert az állam gazdasági prosperitása rajtuk keresztül valósulhat meg.

Varna: társadalmi hierarchia, ezt szokás tévesen kasztnak nevezni. A hagyomány a *varnák* eredetét *Purusához*, a mitikus őshöz kapcsolja, mivel a papok, a *brahmanok* a szájából, a harcosok, a *ksatriyák* a karjaiból, a munkások, a *vaiśyák* a combjaiból, míg a *sūdrák* a lábaiból jöttek létre.

Vyavahāra-pada (a jogvita alapjai): mi polgári ügyeknek neveznénk azokat a tárgyköröket, amelyeket a hindu jogirodalom e néven illet. Ide tartozik a házassági és az öröklési jog, a kölcsönrel, letétrel, ajándékozással, adásvétellel és más kötelmi jogi ügylettel kapcsolatos jogvita.

Yājñavalkya-smṛti: a *dharmasāstra* műfajába tartozó munka. Valamennyi *smṛti* közül ez a legjobban szerkesztett, legkidolgozottabb, ugyanakkor egyszerűbb stílusa miatt legérthetőbb és legprecízebb munka. Terjedelme a *Manu-smṛti* egyharmada. *Manu*hoz hasonlóan *Yājñavalkya* is mitikus figura, aki kinyilatkoztatás útján ismerte meg a *Yajurvedát*, ebből következően a mű szerzői ismeretlenek. Népszerűségét és befolyását mutatja, hogy az angolok is felhasználták indiai joggyakorlatuk során, mivel az indiaiak a valóságban a *Yājñavalkya-smṛti* szerint élnek. A *Yājñavalkya-smṛti* három nagy könyvre oszlik, az első a vallási szokásokkal (*āchāra*), a második a jogvitákkal (*vyavahāra*), a harmadik a büntetésekkel foglalkozik. E szerkezet teljes szakítás *Manu* felosztásával, hatását és eredetiségét mutatja, hogy a középkori kommentátorok is ezt a rendszert követték

Kínai jog

Chih-cheng t'iao-ko: a Yüan dinasztia utolsó nagy törvénykezési munkája. Az 1346-ban megjelent kódex hatalmas joggyűjtemény, 150 dekrétumot, 1760 szakaszt és több mint ezer precedenst tartalmazott, egyben az 1391-ben megjelent koreai kódexnek is forrásaként szolgált.

Da Ming lü: Nagy Ming törvény. Az 1389-ben végső formájában megjelent szöveg összeállítását egy szakértőkből álló bizottságra bízta az uralkodó, akik a Tang-kódexet vették alapul, de a császár személyesen is részt vett a kodifikációban, a szöveg végleges változatát is ő állapította meg.

Dalisi: a Tang korszak „legfelsőbb bírósága”, jóváhagyása nélkül a halálos ítéleteket nem lehetett végrehajtani.

De: Konfuciusz szerint az uralkodó legfontosabb egyéni képessége, példamutató moralitása, amely arra készíti az embereket, hogy maguk is helyesen viselkedjenek.

Fa: jog, uralkodó által kibocsátott törvények.

Fajia: legizmus, a jog szupremáciáját hirdető irányzat az ókorban, megnevezése a *fa*, törvény szóból ered.

Guan-xi: a személyes kapcsolatok rendszere, olyan érdekérvényesítési mód, mely felülírja a jog szabályait is.

Han Fei: a legjelentősebb legista filozófus a Kr. e. III. században, aki maga sohasem viselt állami hivatalt. Fő műve, a *Han Feizi* a legista gondolkodás legjobb összefoglalása, szinte teljes terjedelmében ránk maradt.

Huangdi: az uralkodó megnevezése a Qin kortól kezdve, jelentése „császár”.

Huang-lao: filozófiai iskola, a legizmus és a konfucionizmus tanait igyekszik harmonizálni, de világvégében daoista hatások is tükröződnek. Fénykorát a korai Hanok alatt élte az irányzat.

I-chüeh: a házassági kötelék felbontása: mindkét házassággal szemben érvényesíthető válások. Ide tartozott a férj, ill. a feleség rokonságába tartozó személyek ellen elkövetett testi sértések, illetve emberölés, ill. a tiltott rokonokkal történő szexuális kapcsolat létesítése. Ezekben az esetekben a válás kötelező volt, vagyis nem a felek döntésén múlt, hanem a jog megkövetelte a házasság megszüntetését. Amennyiben a feltételek fennálltak és a házasságot ennek ellenére nem szüntették meg, börtönbüntetés volt a szankció.

Jiu Zhang Lü: „Statutumok kilenc fejezetben”: a törvényt *Gaozu* császár egyik minisztere, *Hsiao Ho* állította össze a korábbi Qin törvényekből és bírósági gyakorlatból Kr. e. 200 körül. Ehhez később további 51 fejezetet adtak hozzá, így született meg a 60 fejezetből álló Han-kódex.

Kong Qiu: Kong fuzi, azaz Kong mester, utóbbi nevét latinosították a Kínába érkező jezsuiták a XVII. században Konfuciuszra. A szegény családból származó tudós a Kr. előtti hatodik és ötödik század fordulóján élt, s élete során több, kisebb állam szolgálatában is állt hivatalnokként vagy miniszterként. Végül élete vége felé kezdett tanítani, s ennek során több tanítvány is mellé szegődött. Ő maga egyetlen írott munkát sem hagyott maga után, tanítása csak későbbi követői reflexióiból rekonstruálható. A neki tulajdonított *Lunyu* (Beszélgetések és mondások) is csak későbbi generációk kompilációja.

Li: tartalmát nem lehet pontosan meghatározni, az illem, erkölcs, szokások, szertartásosság csak közelítő fordítások és értelmezések, és nem adják vissza a *li* teljes jelentést tartalmát. A helyes viselkedésnek egy olyan tárháza, amit a régi bölcsök korábbi műveinek és cselekedeteinek tanulmányozása útján lehet elsajátítani.

Li Si: legista gondolkodó és Qin főminisztere a Kr. e. III. században, akinek kiemelkedő szerepe volt az ország egyesítésében, a bürokratikus rend kiépítésében, továbbá őt tartják számon *Huangdi* minden jelentős intézkedésének szellemi atyjaként is (a szigorú törvénykezés bevezetése, a konfucianusok kivégzése és a könyvégetés).

Shang Yang: legista gondolkodó és Qin főminisztere a Kr.e. IV. században, aki a hadsereg és a mezőgazdaság fontosságáról értekezett.

Shuihudi leletek: 1100 bambusz csíkon fennmaradt, közigazgatási és büntetőjogi szabályok a Qin állam korából.

Ta Ch'ing lü chi-chieh fu-li (Nagy Qing-kódex kommentárral és rendeletekkel): mind tartalmában, mind szerkezetében a Ming-kódexet követő Qing törvénykönyv.

Tianming: az „égi megbízatás” doktrínája, a Zhou-korban kristályosodott ki. Lényege, hogy az uralkodó hatalma addig legitim, amíg cselekedetei összhangban vannak az Ég akaratával. Ha az Ég elfordul az uralkodótól személye vagy cselekedetei miatt, akkor a hatalom illegitimé válhat, s ez erkölcsi alapot adhat a lázadásoknak.

Tianzi: Ég Fia, uralkodó megnevezése a Zhou korban.

Tsu: az apai ági rokonság megnevezése, ezen belül a rokonsági fokot a gyászrendszerrel határozzák meg: minél közelebbi rokonról van szó, annál hosszabb ideig kell halála esetén gyászolni. A *tsu* tagjaira vonatkozik az ún. öt gyászrend, ez a rokonsági fok alapján határozza meg a gyász idejét, ami lehet 3 év, 1 év, 9 hónap, 5 hónap és 3 hónap.

Tuan-li: a „döntések példái”, a bíróságok munkáinak előmozdítása érdekében írott precedens gyűjtemény a Song korból.

Wang: az uralkodó megnevezése az archaikus monarchiában.

Wu-lun: az öt társadalmi kapcsolat.

Xing: büntetés.

Xing shu: a Büntetések könyvei: egy Kr. e. 536-ban készült, egy három lábú bronz vázán fennmaradt szöveg a különböző büntetésekről.

Xunzi: a Kr. e. harmadik században élt konfucianus tudós, aki a büntetéseket sokkal fontosabbnak tartotta, mint az alapító mester. Szerinte az erények, a szertartásosság és a nevelés fontosak ugyan, de nem elégségesek a társadalom tagjainak kordában tartására, ezért szükség van a félelemre is, melyet a törvényekkel (*fa*), a büntetésekkel (*xing fa*), illetve a büntetéstől való félelemmel lehet elérni.

Japán jog

Bakofu: a Tokugawák szolgálatában álló bürokrácia.

Bushidō: a harcosok viselkedési kódexe, lényege a vazallus alávetettsége seniorának.

Daimyo: a Tokugawák ellenőrzése alatt álló, kb. 250 családból álló feudális arisztokrácia.

Dayokan (Nagy Államtanács): Az állam irányításának legfőbb szerve a Meiji-korban, amely azonnal jelentős modernizálásba kezdett: eltörölte a feudális rendszert, megszüntette a társadalmi rendeket és benne a samurájok privilégiumait, új, nemzeti adminisztrációt állított fel, kiépítette a nemzeti hadsereget, modern iskolarendszert szervezett, új bírósági rendszert állított fel.

Giri-norma: meghálálási kötelezettségként fordítható, és a megajándékozott személy erkölcsi kötelessége egy kapott ajándékot meghálálni.

Goningumi: az állam érdekeit szolgáló, öt családból álló egység, feladata az adó megfizetésének garantálása, valamint egymás ellenőrzése volt. A goningumi mesterséges családi képződmény volt, nem feltétlenül egyezett meg a vérségi alapokon nyugvó nagycsaláddal.

Gyōsei shidō: olyan kormányzati intézkedések, amelyeket kérések, tanácsok, figyelmeztetések vagy lelkesítések formájában fogalmazzák meg, ezért ezek formális értelemben nem jogszabályok, társadalmi hatásuk mégis nagyobb az írott jogénál.

Ie: nagycsalád.

Ito Hirobumi: a Meiji-korszak alkotmányának kidolgozója, a Tokugawák ellenzékének egykori vezéralakja volt. Az alkotmány mintájául a porosz alkotmány szolgált.

Jimmu Tennō (isteni harcos): a japán hagyomány szerint ő alapította a japán császárságot.

Kokkai (Nemzetgyűlés): a legfontosabb alkotmányos szerv a kizárólagos törvényalkotási joggal felruházott, két kamarás parlament a mai Japánban.

Mukotori-kon: társadalmi szokás, eszerint nem a menyasszony csatlakozik a férj családjához, hanem az új férj a menyasszony családjához, aki ezt követően a lányos ház örökösévé volt tehető annak ellenére, hogy értelemszerűen nem volt az örökhagyó fia.

Mommu Tenno (697–707): a „japán Iustinianus”-nak nevezett császár, ő adta ki az első nagyobb szabású kódexet 702-ben. Az általa kiadott *Taiho-kódex* közigazgatási és büntetőjogi szabályokat egyaránt tartalmazott (*ritsu-ryo*). Az eredeti szöveg sajnos elveszett, de egy később hozzá írt és ránk maradt kommentár alapján rekonstruálható.

Nihonkoku Kempo: a modern japán alkotmánya, mely 1947. május 3-án lépett életbe.

Oyabun–kobun kapcsolat (szülő–gyermek viszony): kiindulási pontja a harcosok viselkedési kódexe, de ez nem pusztán a parancsnoknak való engedelmességet jelentette, hanem egy személyközi kapcsolatot is, amelyben a feljebbvaló kegyesen viseltetett alárendeltje felé, aki pedig ennek ellentételezéseként alávetette magát akarátának, mint egy gyermek és odaadó hűséggel szolgálta.

Sangiin: a törvényhozás felső háza: 252 tagból áll, tagjai 6 éves mandátummal rendelkeznek, de a helyek fele (126) 3 évente cserélődik.

Shugiin: a törvényhozás alsó háza: 480 képviselőből áll, tagjai 4 éves mandátummal rendelkeznek.

Shotoku Taishi: Kr. u. 604-ben készítette a nevével összekapcsolt, tévesen alkotmánynak nevezett dokumentumot. E 17 szakaszból álló szöveg morális és politikai tanácsok és maximák ötvözetének tekinthető, melyben a buddhista etika alapelemei, a konfucianus társadalmi tanítás és a legista államfelfogás ötvözete fogalmazódik meg. A szerző célja a központi kormányzat hatalmának erősítése és legalizálása, valamint annak hangsúlyozása, hogy az állam és a vallás egymás funkciót erősítő entitások.

Ritsu-ryo: büntetőjogot és közigazgatási jogot magában foglaló törvények a Taika-reform idejéből, melyek mintájául a kínai jog szolgált.

Rokko: az ún. „hat törvény” a modern Japánban, csúcán az alkotmány áll, ezt követi a polgári törvénykönyv, a polgári eljárásjogi törvény, a büntető törvénykönyv, a büntető eljárásjogi törvény és a kereskedelmi törvény. Valamennyi törvényt vagy más jogszabályt ezekhez kell igazítani, vagyis az alkotmány mellett a másik öt alaptörvénynek ellentmondó szabályt sem lehet alkotni, sajátos alkotmányos helyzetet teremtve így ezek számára.

Saiko Saibansho: a bírósági rendszer csúcsán álló, az elnökből és 14 tagból álló Legfelsőbb Bíróság, jogorvoslati feladatain túl a bírósági rendszer irányításával, kinevezésekkel és a jogi oktatás megszervezésével is foglalkozik.

Sankin kotai-rendszer: lényege, hogy minden nemesnek fenn kellett tartania egy, a társadalmi rangjához méltó rezidenciát Edóban, ahol évente 6 hónapot el kellett tölteni, vidéki rezidenciájára csak ezt követően utazhatott el, de ezt is csak úgy, hogy családtagjait Edóban hagyta túszként a Tokugawák ellenőrzése alatt.

Seitaisho (kormányzati rendszerről szóló dokumentum): a Meiji-reform első közjogi dokumentuma, nem alkotmány, pusztán egy új kormányzati rendszer felállításáról szóló dokumentum. A szöveg a végrehajtó hatalmat igen széles jogokkal ruházta fel, a törvényhozást és a bíráskodást külön hatalmi ágként el nem ismerve, hanem a végrehajtó hatalom eszközeinek tekintve.

Wa (harmónia): az összetartozásnak olyan képzete, amelyben a rend valamennyi tagja saját, meghatározott helyén van, és a tagok egymásra vannak utalva abban, hogy fenntartsák ezt a helyet, és ezáltal magát a nagy egészet is, mint rendet. A *wa* különleges jelentőségét mutatja, hogy írásjele egyben Japánt és a japán népet is jelenti.

Yoro-kódex: a 757-ben kiadott *Yoro-kódex* a japán jog történetének egyik legfontosabb alkotása, mivel hivatalosan 1869-ig hatályban volt. A *Yoro-kódex* büntetőjogi része 500 szakaszt tartalmaz 12 fejezetre osztva. Ezekben a jogfogalmak definíciója mellett az egyes bűncselekményeket, a büntetéseket, valamint az eljárásjog vázlatát fektették le. Az ezer szakaszból álló, 30 fejezetre osztott közigazgatási jog a következő főbb pontokat tartalmazta: földjog, adójog, oktatási rendszer, hivatalnokokra vonatkozó szabályok (kinevezés, előléptetés, fizetés), testőrség, a hivatalos levelezés formái, palotaőrség, udvari protokoll és etikett, hadsereg, az istenek kultuszának rituális szabályai, temetések.

IRODALOM

A természeti népek jogélete

- ADAMSON-HOEBEL, E. (1961): *Law of Primitive Man*. Harvard University Press: Cambridge.
- BARTON, R. F. (1967): Procedure among the Ifugao. In: BOHANNAN, P. (1967): *Law and Warfare*, 161–182. University of Texas Press: Austin and London.
- BOAS, F. (1975): *Népek, nyelvek, kultúrák*. Gondolat: Budapest.
- BOHANNAN, P. (1957): *Justice and Judgement among the Tiv*. Oxford University Press: London.
- BOHANNAN, P. (1967): *Law and Warfare*. University of Texas Press: Austin and London.
- BOHANNAN, P.-GLAZER, M. (1997): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Panem Kiadó: Budapest.
- Evans-Pritchard, E. E. (1951): *Kinship and Marriage among the Nuer*. Clarendon Press: Oxford.
- GEERTZ, C. (2001): *Az értelmezés hatalma*. Osiris: Budapest.
- GLUCKMAN, M. (1955): *The Judicial Process among the Barotse of Northern Rhodesia*. Manchester University Press: Manchester.
- GLUCKMAN, M. (1971): *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Blackwell: Oxford.
- GULLIVER, P. H. (1963): *Social Control in an African Society: A Study of the Arusha, Agricultural Masai of Northern Tanganyika*. Routledge: London.
- H. SZILÁGYI, I. (2000). *Jog és antropológia*. Osiris: Budapest.
- LLEWELLYN, K. N.–ADAMSON-HOEBEL, E. (1941) *The Cheyenne Way*. University of Oklahoma Press: Norman.
- MAINE, H. S. (1988). *Az ősi jog*. Gondolat: Budapest.
- MALINOWSKI, B. (2001): *Crime and Custom in Savage Society*. Routledge: London.
- MAUSS, M. (2000): *Szociológia és antropológia*. Osiris: Budapest.
- MOORE, S. F. (1978): *Law as Process. An Anthropological Approach*. Routledge: London, Boston.
- MORGAN, L. H. (1961): *Az ősi társadalom* (ford. Bodrogi Tibor). Gondolat: Budapest.
- NADER, L. (2002): *The Life of the Law. Anthropological Projects*. University of California Press: Los Angeles.
- POSPISIL, L. (1971): *Anthropology of Law. A Comparative Theory of Law*. Harper and Row: New York.
- ROULAND, N. (1994): *Legal Anthropology*. Stanford University Press: Stanford, California.
- SCHOTT, R. (1980): Afrikanische Rechtstraditionen der Balsa in Nord-Ghana. In: *Entstehung und Wandel Rechtlicher Traditionen* (hrsg: FIKENTSCHER, FRANKE, KÖHLER). Karl Alber Verlag: München, Freiburg.
- WESEL, U. (1985): *Frühformen des Rechts in vorstaatlichen Gesellschaften*. Suhrkamp: Frankfurt.

A zsidó jog

Források

- BAZAK, J.–PASSAMANECK S. (1978): *Jewish Law and Jewish Life. Selected Rabbinical Responsa*. Union of American Hebrew Congregations: New York.
- FRÖHLICH, I. (1998): *A qumrani szövegek magyarul*. Studia Orientalia 1. Pázmány Péter

- Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar: Piliscsaba.
- GANZFRIED, S. (1961): *Code of Jewish Law. Kitzur Shulhan Arukh*. Hebrew Publishing Company: New York.
- JOSEPHUS FLAVIUS (1980): *A zsidók története* (ford. RÉVAY JÓZSEF). Budapest: Európa Könyvkiadó.
- MAIMONIDES, M. (1981): *Mishneh Tōrah*. (ed. Hyamson, M.). Feldheim Publishers: Jerusalem, New York.
- MAIMONIDES, M. (1997): *A tévelygők útmutatója*. Logos kiadó: Budapest.
- NEUSNER, J. (trs.): *The Mishnah*. Yale University Press: London, 1988.
- NEUSNER, J. (trs.): *The Tosefta*. Peabody, Massachusetts, 2002.
- ROSNER, F. (1981): *Maimonides' Commentary on the Mishnah. Tractate Sanhedrin*. Sepher-Hermon Press: New York.
- Hebrew–English Edition of the Babylonian Talmud*. The Soncino Press, London, 1997.

Szakirodalom

- ALBERTZ, R. (1997): Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel. *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen der Antiken Vorderen Orients*, 115–131. Ugarit-Verlag: Münster.
- BLENKINSOPP, J. (2001): Was the Pentateuch the Civic and Religious Constitution of the Jewish Ethnos in the Persian Period? *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. (ed. WATTS, W.), 41–62. Society of Biblical Literature No. 17. Atlanta.
- COHEN, A. (1991): *An Introduction to Jewish Law*. New York. Feldheim Publishers: Jerusalem
- COHN, H. (1974): Criminal law. In: ELON, M. (1974): *The Principles of Jewish Law*, 469–553. Keter Publishing House: Jerusalem.
- COHN, H. (1974a): Practice and procedure. In: ELON, M. (1974): *The Principles of Jewish Law*, 574–584. Keter Publishing House: Jerusalem.
- DAUBE, D. (1961): *Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law*. A Special London University Lecture (School of Oriental and African Studies, 1961 nov. 21.). Nyomtatva megjelent: *Collected Works of David Daube*, volume one (ed. CARMICHAEL, C.), 173–204. University of California Press, 1992. Berkeley.
- DAUBE, D. (1986): Witness in the Bible and Talmud. *Collected Works of David Daube*, volume one (ed. CARMICHAEL, C.), 401–424. University of California Press, 1992. Berkeley.
- EHRMAN, Z. (1974): Asmakhta. In: *The Principle of Jewish Law* (ed: ELON, M.), 1974. Keter Publishing House: Jerusalem.
- ELON, M. (1974): *The Principle of Jewish Law*. Keter Publishing House: Jerusalem.
- ELON, M. (1994): *Jewish Law. History, Sources, Principles*, vol. I–IV. The Jewish Publication Society: Philadelphia.
- FALK, Z. (1972): *Introduction to Jewish Law of the Second Commonwealth*. Brill: Leiden.
- FRAM, E. (1996): Jewish Law from the Shulhan Arukh to the Enlightenment. *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 19–56. Clarendon Press: Oxford.
- FRIED, L. (2004): *The Priest and the Great King. Temple–Palace Relations in the Persian Empire*. Biblical and Judaic Studies, vol. 10. Eisenbrauns: Winana Lake, Indiana, USA.
- GLENN, P. (2000): *Legal Traditions of the World. Sustainable Diversity in Law*.

- Oxford University Press: Oxford.
- GOITEIN, S. D. (1988): *A Mediterranean Society*, vol. V. University of California Press: Berkeley, Los Angeles.
- GOITEIN, S. D. (1988): *A Mediterranean Society*, vol. II. University of California Press: Berkeley, Los Angeles.
- GOODBLATT, D. (1975): *Rabbinic Instructions in Sasanian Babylonia*. Brill: Leiden.
- GRABBE, L. (2001): The Law of Moses in the Ezra Tradition. *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. (ed. WATTS, W.), 91–113. Society of Biblical Literature No. 17. Atlanta.
- GROSSMAN, A. (1996): Ashkenazim to 1300. *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 299–323. Clarendon Press: Oxford.
- KARASSZON, I. (2004): Ezsdrás személye és műve. In: *Az Ószövetség varázsa*, 70–100. Új Mandátum kiadó: Budapest.
- KIRSCHENBAUM, A. (1991): The Role of Punishment in Jewish Criminal Law: a Chapter in Rabbinic Penological Thought. *The Jewish Law Annual* 9, 123–143.
- KNOPPERS, G. (2001): An Achaemenid Imperial Authorization of Torah in Yehud? *Persia and Torah. The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*. (ed. WATTS, W.), 41–62. Society of Biblical Literature No. 17. Atlanta.
- LIBSON, G. (2003): *Jewish and Islamic Law. A Comparative Study of Custom during the Geonic Period*. Harvard Series in Islamic Law, vol. 1. Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts.
- LIFSHITZ, B. (1996): The Age of the Talmud. *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 169–196. Clarendon Press: Oxford.
- MANTEL, H. (1965): *Studies in the History of the Sanhedrin*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- NOVAK, D. (1996): Modern Responsa: 1800 to the Present. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 19–56. Clarendon Press: Oxford.
- MILLER, J.–HAYES, J. (2003): *Az ókori Izrael és Júda története* (ford. ERDŐS ÁGNES). Studia Orientalia 3. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar: Piliscsaba.
- PASSAMANECK, S. (1996): Toward Sunrise in the East 1300–1565. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 19–56. Clarendon Press: Oxford.
- PIATTELLI, D.–JACKSON, B. (1996): Jewish Law during the Second Temple Period. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 19–56. Clarendon Press: Oxford.
- PORTON, G. (2005): Hermeneutics: A Critical Approach. In: *Encyclopaedia of Midrash. Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Volume 1, 250–268. (Neusner, J.–Avery-Peck, J.). Brill: Leiden.
- RABELLO, M. (1996): Jewish and Roman Jurisdiction. *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 141–167. Clarendon Press: Oxford.
- SANDERS, E. P. (1990): *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*. SCM Press: London.
- SCHERESCHEWSKY, B. (1974): Family Law and Inheritance. *The Principle of Jewish Law* (ed: ELON, M.), 1974. Keter Publishing House: Jerusalem.
- SEGAL, P. (1996): Jewish Law during the Tannaitic Period. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed. HECHT ET AL.), 397–421. Clarendon Press: Oxford.
- SHILO, SH. (1974): Dina demalkhuta dina. In: ELON, M. (1974): *The Principles of Jewish*

- Law*. Keter Publishing House: Jerusalem.
- SHOCHETMAN, E. (1996): Jewish Law and Spain and the Halakhic Activity. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed. HECHT ET AL.), 271–299. Clarendon Press: Oxford.
- SINCLAIR, D. (1996): Jewish Law in the State of Israel. In: *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed. HECHT ET AL.), 397–421. Clarendon Press: Oxford.
- SMITH, M. (1971): *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*. Columbia University Press: New York, London.
- STEMBERGER, G. (1996): *Introduction to the Talmud and Midrash*. Second edition. T&T Clark: Edinburgh.
- WESTBROOK, R. (1988): *Studies in Biblical and Cuneiform Law*. Cahiers de la revue Biblique 26. Gabalda: Paris.
- WESTBROOK, R. (1996): Biblical Law. *An Introduction to the History and Sources of Jewish Law* (ed: Hecht et. al.), 1–18. Clarendon Press: Oxford.

Az iszlám jog

Források

- IBN RUSHD (1994): *Bidāyat al-Mujtahid*. The Distinguished Jurist's Primer, vol. I. (tr. NYAZEE, I.). Center for Muslim Contribution to Civilization. Garnet Publishing Ltd: Reading.
- IBN RUSHD (1996): *Bidāyat al-Mujtahid*. The Distinguished Jurist's Primer, vol. II. (tr. NYAZEE, I.). Center for Muslim Contribution to Civilization. Garnet Publishing Ltd: Reading.
- MĀLIK IBN ANAS (1987): *Muwatta'*. Beirut. *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas. The First Formulation of Islamic Law*. Translated by A. A. Bewley. London, 1989.
- AL-MARGHĪNĀNĪ (1982): *Hidāya*. A Commentary on the Musulman Laws. Translated by Charles Hamilton. Reprint edition. New Delhi.
- AL-MĀWARDĪ (1996): *Al-Ahkām al-Sultāniyya w'al-Wilāyāt al-Dīniyya*. The Ordinances of Government. Great Books of Islamic Civilization. Garnet Publishing Ltd: Reading, UK.
- AL-MISRĪ, A. (1994): *Umdat al-Sālik*. *Reliance of the Traveller. A Classic Manual of Islamic Sacred Law*. In Arabic with facing English Text. (ford. NUH HA MIM KELLER). Beltsville, Maryland, USA.
- AL-SHĀFI'Ī: *Risāla* (1940). *Al-Shāfi'ī's Risāla* (1961). *Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*. Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by MAJID KHADDURI. Baltimore.
- AL-SHAYBĀNĪ (1966): *Siyar*. *The Islamic law of Nations. Shaybānī's Siyar* by MAJID KHADDURI. Baltimore.

Szakirodalom

- ATHAMINA, KH. (1999): The Pre-Islamic Roots of the Early Muslim Caliphate. In: *Der Islam*, Band 76, Heft 1, 1–32.
- BAKHTIAR, L. (1996): *Encyclopaedia of Islamic Law. A Compendium of the Major Schools*. Chicago.
- BOSKURT, G. (1998): The Reception of Western European Law in Turkey (From the

- Tanzimat to the Turkish Republic, 1839–1939). In: *Der Islam*, Band 75, Heft 2, 283–295.
- COULSON, N. J. (1964): *A History of Islamic Law*. Edinburgh.
- DAVISON, R. (2000): TanŪmāt. In: *The Encyclopaedia of Islam X*. Brill: Leiden.
- DOSTAL, W. (1997): Die Araber in vorislamischer Zeit. In: *Der Islam*, Band 74, Heft 1, 1–61.
- DURI, A. A. (1986): °Āmil. In: *The Encyclopaedia of Islam I*. Brill: Leiden.
- DURI, A. A. (1986/b): Amīr. In: *The Encyclopaedia of Islam I*. Brill: Leiden.
- DURI, A. A. (1991): Dīwān. In: *The Encyclopaedia of Islam II*. Brill: Leiden.
- DUTTON, Y. (1998): *The Origins of Islamic Law*. RoutledgeCurzon: New Delhi.
- ELIASH, J. (1969): The Ithnā°ashaī-Shiī Juristic Theory of Political and Legal Authority. *Studia Islamica* 29, 17–30.
- FYZEE, A. A. A. (2002): *Outlines of Muhammadan Law*. Oxford University Press, Oxford India Paperbacks, fourth edition. Oxford.
- GOLDZIEHER, I. (1927): Fikh. In: *The Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, 101–105. Brill: Leiden.
- HALLAQ, W. B. (1997): *A History of Islamic Legal Theories*. Cambridge University Press: Cambridge.
- HALLAQ, W. B. (2001): From Regional to Personal Schools of Law? In: *Islamic Law and Society*, 2001, vol. 8, No. 1, 1–26.
- HAMBLY, G. (1991): The Pahlavi Autocracy. Rizā Shāh. In: *The Cambridge History of Iran*, vol. 7, 213–293. Cambridge University Press, Cambridge.
- HEFFENING, W. (1993): Wakf. In: *First Encyclopaedia of Islam 1913–1936*, vol. 8. Reprint Edition. Leiden, New York.
- IMBER, C. (1997): *Ebu's-Su'ūd. The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh.
- JANY, J. (2006): *Klasszikus iszlám jog. Egy jogi kultúra természetrajza*. Gondolat: Budapest.
- JOHANSEN, B. (1993): Legal Literature and the Problem of Change: The Case of the Land Rent. In: *Islam and Public Law* (ed. MALLAT, CH.), 29–47. Arab and Islamic Law Series, London.
- JOHANSEN, B. (2002): Signs as Evidence: The Doctrine of Ibn Taymiyya (1263–1328) and Ibn Qayyim al-Jawziyya (D. 1351) on Proof. In: *Islamic Law and Society*, vol. 9, No. 2, 168–193. Leiden.
- KAMALI, M. (1993): Appellate Review and Judicial Independence in Islamic Law. In: *Islam and Public Law* (ed. CHIBLI MALLAT), 49–84. London, Boston.
- KARPAT, K. (1970): Modern Turkey. In: *The Cambridge History of Islam 1/B*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LAMBTON, A. K. S. (1981): *State and Government in Medieval Islam*. Oxford.
- LAPIDUS, I. M. (1988): *A History of Islamic Societies*. Cambridge University Press: Cambridge.
- LEWIS, B. (1991): Dīwān-i Humāyūn. *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. II. Brill: Leiden.
- MAKDISI, G. (1981): *The Rise of Colleges*. Edinburgh University Press: Edinburgh.
- MELCHERT, CH. (1997): *The Formation of the Sunni Schools of Law: 9th–10th Centuries C. E.* Leiden.
- MERON, Y. (1969): The Development of Legal Thought in Hanafi Texts. In: *Studia Islamica*, 30, 73–118.
- MOTZKI, H. (2002): *The Origins of Islamic Jurisprudence. Meccan Fiqh before the Classical Schools*. Brill: Leiden.

- MÜLLER, Chr. (1999): *Gerichtspraxis im Stadtstaat Córdoba. Zum Recht der Gesellschaft in einer mālikitisch-islamischen Rechtstradition des 5./11. Jahrhunderts*. Brill: Leiden, Boston, Köln.
- NOTH, A. (1994): Die Higra. In: *Geschichte der Arabischen Welt* (hrsg. HAARMANN), 11–57. München.
- ROSTOVÁNYI, ZS. (1998): *Az iszlám a 21. század küszöbén*. Budapest.
- SCHACHT, J. (1927): Šarīʿa. In: *E. J. Brill's First Encyclopaedia of Islam*, vol. 7, 320–324.
- SCHACHT, J. (1950): *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford University Press: Oxford.
- SCHACHT, J. (1964): *Introduction to Islamic Law*. Oxford University Press: Oxford.
- SCHACHT, J. (1970): Law and Justice. In: *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, 539–568. Cambridge.
- SCHNEIDER, I. (1990): *Das Bild des Richters in der »Adab al-Qāḏī« Literatur*. Islam und Abendland, Band 4. Peter Lang, Frankfurt, New York, Paris.
- SERJEANT, R. B. (1995): Sunnah, Qurʿān, ʿUrf. In: *Law and the Islamic World. Past and Present* (ed. by TOLL, CH.–SKOVGAARD-PETERSEN, J.). Copenhagen.
- VARGA, Cs. (1991): Iszlám jog. In: *A világ főbb jogrendszerei*. Budapest.
- WATT, W. M. (1986): Badw. In: *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I. Brill: Leiden.
- WEISS, B. G. (1992): *The Search for God's Law. Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. University of Utah Press: Salt Lake City.
- WEISS, B. G. (1998): *The Spirit of Islamic Law*. The University of Georgia Press: Athens and London.

A hindu jog

Források

- Āpastamba Dharmasūtra: OLIVELLE, P. (1999): *Dhamrasūtras. The Law Codes of Ancient India*. Oxford World Classics. Oxford: Oxford University Press, 3–74.
- Baudhāyana: OLIVELLE, P. (1999): *Dhamrasūtras. The Law Codes of Ancient India*. Oxford World Classics. Oxford: Oxford University Press, 127–244.
- Gautama Dharmasūtra: OLIVELLE, P. (1999): *Dhamrasūtras. The Law Codes of Ancient India*. Oxford World Classics. Oxford: Oxford University Press, 74–127.
- Mānava Dharmaśāstra: DONIGER, W.–SMITH, B. K. (1991): *The Laws of Manu*. Penguin Classics: Delhi, London.
- JANY, J. (2003): *Szemelvények az ókori Kelet jogforrásaiból*. Acta Orientalia 2. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar: Piliscsaba.
- Nārādīya Dharmaśāstra: JOLLY, J. (1875): *Nārādīya Dharmaśāstra or the Institutes of Nārada*. Würzburg.
- Bhāruchi: Manu-śāstra Vivarana: DERRETT, J. D. M. (1975): *Bhāruci's Commentary on the Manusmṛti*. Franz Steiner Verlag: Wiesbaden.
- Kautilya: Arthaśāstra: KANGLE, R.P. (1972): *The Kautilya Arthaśāstra*, Part I–II. Delhi.

Szakirodalom

- BAXI, U. (1986): People's Law in India, The Hindu Society. In: CHIBA, M (ed): *Asian Indigenous Law*. Routledge and Kegan Paul: London, New York.

- DERRETT, J. D. M. (1968): *Religion, Law and the State in India*. Oxford University Press: Calcutta, Delhi.
- DERRETT, J. D. M. (1973): History of Indian Law. *Handbuch der Orientalistik, Zweite Abteilung, Dritter Band*, 2–39. E. J. Brill: Leiden, Köln.
- FUNK, D. (1988): Traditional Orthodox Hindu Jurisprudence: Justifying Dharma and Danda. *Southern University Law Review* 15, 169–213.
- GLUCKLICH, A. (1988): *Religious Jurisprudence in the Dharmasāstra*. MacMillan Publishing Company: New York.
- JAIN, M. (1966): *Outlines of Indian Legal History*. Tripathi Ltd: Bombay.
- JOLLY, J. (1896): *Recht und Sitte*. Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde II. Band, 8. Heft. Verlag von Karl Trübner: Strassburg.
- KANE, P. V. (1968): *History of Dharmasāstra*, vol. I–V. Poona.
- LINGAT, R. (1973): *The Classical Law of India*. Oxford India Paperbacks. Oxford University Press: Oxford.
- MENSKI, W. (2003): *Hindu Law Beyond Tradition and Modernity*. Oxford University Press: Oxford.
- SEN-GUPTA, N. (1953): *Evolution of Ancient Indian Law*. Calcutta Eastern Law House Ltd: Calcutta.
- SETALVAD, M. C. (1960): *The Common Law in India*. Stevens and Sons Limited: London.
- SMITH, V. (1964): *The Oxford History of India*. Oxford University Press: Oxford.

A kínai jog

- CHEN, PH. M. (1973): *Law and Justice. The Legal system in China*. Dunellen Publishing Company: New York, London.
- HEAD, J. W. – WANG, Y. (2005): *Law Codes in Dynastic China. A Synopsis of Chinese Legal History in the Thirty Centuries from Zhou to Qing*. Carolina Academic Press: Durham.
- GERNET, J. (2001): *A kínai civilizáció története*. Osiris Kiadó: Budapest.
- JANY, J. (2003): *Szemelvények az ókori Kelet jogforrásaiból*. Acta Orientalia 2. Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar: Piliscsaba.
- HOOKER, M. B. (2002): *Law and the Chinese in Southeast Asia*. Institute of Southeast Asian Studies: Singapore.
- LADANY, L. (1992): *Law and Legality in China*. Hurst and Company: London.
- MACCORMACK, G. (1996): *The Spirit of Traditional Chinese Law*. The University of Georgia Press: Athens and London.
- MASPERO, H. (1978): *Az ókori Kína*. Gondolat Kiadó: Budapest.
- PEERENBOOM, R. P. (1993): *Law and Morality in Ancient China. The Silk Manuscript of Huang-Lao*. State University of New York Press: New York.
- SALÁT, G. (2003): *Büntetőjog az ókori Kínában*. Sinológiai műhely 3. Balassi Kiadó: Budapest.
- SENGER, VON H. (1994): *Einführung in das chinesische Recht*. Verlag C. H. Beck: München.
- T'UNG-TSU CH'Ü: *Law and Society in Traditional China*. Mouton and Co: Paris.

A japán jog

- BEER, L. W.–MAKI, J. M. (2002): *From Imperial Myth to Democracy*. University Press of Colorado: Colorado.

- CHIBA, M. (1986): Three-level structure of Law in Contemporary Japan, The Shinto Society.
In: CHIBA, M (ed): *Asian Indigenous Law*. Routledge and Kegan Paul: London, New York.
- FRANK, R. (1996): Traditional Legal Thought and Present-day Law. In: Kreiner, J. (1996):
The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan, 209–234. Iudicium Verlag:
München.
- FOOTE, D. H. (2007): *Law in Japan: A Turning Point*. University of Washington Press:
Washington.
- FUJIKURA, K. (1996): *Japanese Law and Legal Theory*. The International Library of Essays in
Law and Legal Theory: Legal Cultures 9. New York University Press: New York.
- HALEY, J. O. (2006): *The Spirit of Japanese Law*. The University of Georgia Press: Georgan.
- KATSUTA, A. (1996): Japan: A Grey Legal Culture. *Studies in Legal Systems* (ed. ÖRÜCÜ-
ATTWOOL, COYLE), 250–261. Kluwer Law International: The Netherlands.
- KREINER, J. (1996): *The Impact of Traditional Thought on Present-Day Japan*. Iudicium
Verlag: München.
- MILHAUPT, C. J.–WEST, M. D. (2006): *Japanese Legal System: Cases, Codes, and
Commentary*. Foundation Press:
- ODA, H. (2009): *Japanese Law*. Oxford University Press: Oxford.
- RAHN, G. (1980): Recht und Rechtsverständnis in Japan. *Entstehung und Wandel rechtlicher
Traditionen*, 473–467. München, Freiburg.