

Jogi kultúra

Szerző: H. SZILÁGYI István

Affiliáció: egyetemi tanár, PPKE JÁK

Rovat: Jogszociológia

Rovatszerkesztő: BENCZE Mátyás

Lezárás dátuma: 2023.09.20

Idézési javaslat: H. SZILÁGYI István: „Jogi kultúra” in JAKAB András – KÖNCZÖL Miklós – MENYHÁRD Attila – SULYOK Gábor (szerk.): Internetes Jogtudományi Enciklopédia (Jogszociológia rovat, rovatszerkesztő: BENCZE Mátyás) <http://ijoten.hu/szocikk/jogi-kultura> (2023). Konkrét szöveghelyre való hivatkozáshoz javasoljuk a szövegbeli bekezdésszámok használatát, pl. [8] vagy [12]–[18].

A jog kulturális jelenséggként való értelmezése a XIX. századra, a történeti jogi iskola angol és német irányzatának kibontakozásáig nyúlik vissza. A XX. század fordulójától kezdve azonban ez a megközelítés fokozatosan háttérbe szorult az európai jogtudományban, és folyamatosságát leginkább az Egyesült Államokban formálódó kulturális antropológiában őrizte meg. A jogi kultúra fogalma a magyar elméleti jogtudományban, amely a szocializmus korszakában az ideológiai elszigetelődés jegyében egyébként is el volt zárva a nemzetközi fejleményektől, csupán a rendszerváltást közvetlenül megelőző években bukkant fel, elsőként a jogtörténetben, majd az összehasonlító jogtudomány területén. Napjainkban mind a nemzetközi, mind a hazai jogszociológiában a jogi kultúra koncepciója szorosan összekapcsolódott a jogtudat fogalmával, ami szükségessé teszi a fogalom mélyrehatóbb elemzését. Az általunk javasolt meghatározás szerint a jogi kultúra a joggal kapcsolatos értékek, normák, szimbólumok, narratívák és a társadalmi gyakorlatok sajátos mintázatainak szövedéke. A jogi kultúra közvetlenül kapcsolódik a legitimitás fogalma mentén a politikai kultúrához és éles határok nélkül, szervesen illeszkedik a kultúra egészének szövetébe. A jogi kultúrán belül továbbá el kell választanunk a „laikus” és a „professzionális” jogi kultúra terrénumát. Az a stratégia, hogy a jogi kultúra fogalmát tisztán objektívált szellemi tartalmakra – értékek, normák, szimbólumok, narratívák, a társadalmi gyakorlat szociológiai mintázatai – korlátoztuk, a fogalomképzést abba az irányba terelte, hogy az így megadott koncepciót elsősorban az „értelemteljes társadalmi cselekvések” szemiotikai elemzésének eszközéül szolgáljon.

Tartalomjegyzék

- 1. A jogi kultúra és a jogtudat fogalma történeti perspektívából**
- 2. A jogi kultúra fogalmi meghatározásának nehézségei**
- 3. A jogi kultúra definíciója**
- 4. A jogi kultúra fogalmi elemeinek explikációja**
 - 4.1. A kultúra fogalma
 - 4.2. A jog szociológiai fogalma
 - 4.3. A professzionális és a laikus jogi kultúra
 - 4.4. A fogalomalkotási kritériumoknak való megfelelés
- 5. JEGYZETEK**

1. A jogi kultúra és a jogtudat fogalma történeti perspektívából

[1] Az empirikus jogszociológiai kutatásokban a jogi kultúra (*legal culture*) és a jogtudat (*legal consciousness*) gyakran szinonim vagy egymással szorosan összefüggő, átfedő fogalmakként jelennek meg,^[1] de a két koncepció által megragadott jelenség világosan elválasztható egymástól a mélyrehatóbb elemzés révén. E fogalmi homályosság gyökere az eszmetörténeti kapcsolódások feltárásával hozható napvilágra.

[2] A jog kulturális jelenségként való felfogása a XIX. század elejére vezethető vissza az európai jogtudományban a francia felvilágosodás racionalizmusára való visszahatásaként – mely opposíció a civilizációval szemben a kultúra fogalmát hangsúlyozta – formálódó történeti jogi iskola két irányában: az angol és a német hagyományban. A kettőt összekapcsolta a jog történetiségének hangsúlyozása és a jog spontán, szerves fejlődésének elképzelése, valamint a jogfejlődés korai szakaszai iránti érdeklődés. A német irányzat esetében Friedrich Carl von Savigny,^[2] az angol iskola alapító mesterének pedig Henry Sumner Maine^[3] (->angol történeti jogbölcsélet) tekinthető.

[3] A történeti jogi iskola mindkét ága jelentős hatást gyakorolt a XIX. század második felében alakuló összehasonlító jogtudományra (->jogösszehasonlítás), a kulturális antropológiára, illetve azon belül a jogi antropológiára. Az angol szociálandropológiai iskola – mely Bronislaw Malinowskitól^[4] kezdve Isaac Schapera,^[5] Max Gluckman,^[6] Philip Hugh Gulliver^[7] és Simon Roberts^[8] munkássága révén töretlen ívet alkotott a jog antropológiai kutatása terén az 1980-as évekig – viszont korán a francia szociológia, elsősorban Émile Durkheim munkásságának hatása alá került, s így a fogalomképzésben háttérbe szorult a kultúra koncepciója.^[9] Az Egyesült Államokban azonban a Franz Boas^[10] által alapított kulturális antropológia irányzata tovább őrizte az eredeti német szemlélet kultúra fogalma melletti elkötelezettségét. Az amerikai kulturális antropológia érdeklődését is hamar felkeltette a jogi jelenségek vizsgálata, mint azt a jogi antropológia kiváló mestereinek sora jelzi az 1930-as évektől az 1980-as évekig terjedő periódusban, csak a fontosabbakat említve: Edgar Adamson Hoebel,^[11] Paul Bohannan,^[12] Leopold Pospíšil,^[13] Sally Falk Moore,^[14] Laura Nader.^[15]

[4] A német történeti jogi iskola hatása meghatározó volt a XIX. század végén Albert Hermann Post^[16] és Josef Kohler^[17] által alapított jogi etnológiára. Az etnológiai jogtudományt azonban elsősorban azért kell megemlítenünk, mert jelentős befolyással bírt a Közép-Európában – így Magyarországon is^[18] – a XX. század elején kibontakozó jogi néprajzi kutatásokra. Az irányzat ugyanis a két világháború közötti periódusban előbb a nacionalizmus, majd a nácizmus fojtogató légkörében lendületét veszítette, a kutatók újabb generációja pedig javarészt az Egyesült Államokba emigrált és az ottani tudósközösségbe illeszkedett be.^[19]

[5] Sikerebben vészelte át ezt az időszakot a jogi antropológia harmadik jelentős irányát képező holland adat-jogi iskola,^[20] melyet Cornelius van Vollenhoven és Barend ter Haar^[21] indítottak útjára. A második világháborút követően újra indultak az 1940-es években megszakadt kutatások olyan jelentős szerzők munkái révén, mint Geert van den Steenhoven,^[22] Fons Strijbosch,^[23] Keebet és Franz von Benda-Beckman,^[24] John Griffiths^[25] és Agnes T. M. Schreiner.^[26]

[6] Az 1940-es évek végétől kezdve megélné a jogi antropológia három nagy iskolája – az angol, az amerikai és a holland – közötti tudományos érintkezés. A következő három évtizedben egy sor új elméleti koncepció – például a jogi pluralizmus, a társadalmi kontroll, a fél-autonóm társadalmi mezők elmélete – és módszertani megfontolás jegecesedett ki a jogi antropológia terén.

[7] Az 1970-es évek kritikus szakasza volt az antropológia történetének: felgyorsult az egykori gyarmatbirodalmak felbomlása, a volt gyarmatok sorra vívták ki függetlenségüket, aminek hatására az antropológusok „hazatértek”. Ennek következtében az 1980-as években sorra létesültek a „társadalmi jogi kutatásokra” létrehozott tanszékek és kutatóhelyek, melyekben az antropológusok együtt dolgoztak a szociológusokkal, és a jogi antropológia elméleti importja nagymértékben

hozzájárult a jogszociológia szemléleti megfrissüléséhez. Ennek része volt, hogy a korszak jogszociológiai gondolkodásában uralkodó strukturális-funkcionális, illetve rendszerelméleti megközelítéssel szemben az antropológusok magukkal hozták a kultúra fogalmát. Ezt a hatást pedig még tovább fokozta, hogy ebben az időben kezdett érzékelhetővé válni a társadalomkutatásban is a nyelvfilozófiai fordulat.^[27] E szellemi kontextus magyarázza Lawrence M. Freedman 1975-ben *The Legal System* címmel megjelent műve iránti érdeklődést, amelyhez általában kapcsoljuk a jogi kultúra fogalmának napjainkig tartó reneszánszát.^[28]

[8] Az európai jogtudományban a jogtudat fogalma szintén a XIX–XX. század fordulóján jelent meg. Kohler a jog univerzális jellege – történelmi és földrajzi korlátok nélkül minden társadalomban való fellelhetősége – mellett érvelve hangsúlyozta, hogy a jog egyetemes lelki alapja a minden emberben működő jogérzet (*Rechtsgefühl*). Ezt a pszichológiai mozzanatot tette szociológiai jogelmélete alapjául Leon Petraszickij (Petrażycki), aki úgy vélte, hogy a jog az érzelmekből és a lelki impulzusokból felépülő „jogi élményekből” keletkezik.^[29] A Petraszickij tanítványi köréhez tartozó Adam Podgórecki ezt az elképzelést operacionalizálta az 1960-as évek közepén az általa kezdeményezett és szervezett KOL-kutatások számára, amelyben elválasztotta a jogismeret, illetve a jogra vonatkozó vélemények és attitűdök elemeit a jogkövetést meghatározó egyéni lélektani mozzanatok körében. Ebbe a kutatási projektbe német, holland és amerikai kutatók mellett lengyel és magyar jogszociológusok is bekapcsolódtak.^[30] Bár a későbbiek folyamán Podgóreckinek el kellett hagynia Lengyelországot „antikommunista akadémiai tevékenysége” miatt,^[31] ennek ellenére a jogtudat fogalma elfogadottá vált az európai marxista jogelméletben és jogszociológiában. Ugyanakkor hamar utat talált az amerikai jogtudományban az 1960-as évek második felében formálódó, részben marxista, neomarxista ihletettséggű „kritikai jogi kutatások mozgalmához” (*Critical Legal Studies*) csatlakozó jogszociológusokhoz is.

[9] A jogi kultúra és a jogtudat együtt állása és fogalmi keveredése tehát az amerikai jogtudományban következett be, mivel az ortodox marxizmusra épülő szocialista jogtudomány a jogi kultúra koncepcióját az 1980-as évekig elutasította.^[32]

2. A jogi kultúra fogalmi meghatározásának nehézségei

[10] A jogi kultúra koncepciójának meghatározási nehézségeit tükrözi a Lawrence Friedman közel fél évszázada megjelent műve^[33] nyomán kialakult tudományos vita.^[34] Friedman jogrendszeréről írt munkájában a jogi kultúra fogalmának többféle meghatározását adta (a), különféle fogalmi elemeket kiemelve. A kötet első, teoretikus bevezetőül szolgáló fejezetében például a jogi kultúrát az általában vett kultúra részének tekinti:

az általános kultúra azon részei – szokások, vélekedések, a cselekvés és a gondolkodás módjai –, amelyek a társadalmi erőket a jog felé vagy a jogtól eltérő irányba hajlítják.^[35]

A jogi kultúráról szóló fejezetben pedig a jogi kultúra fogalma

a jogról szóló ismeretekre, illetve az arra vonatkozó attitűdökre és viselkedési mintákra utal.^[36]

Egy későbbi művében a fogalmi elemek hasonló, némileg bővített változatával találkozhatunk:

eszmék, attitűdök, elvárások és vélemények, melyeket az emberek egy bizonyos társadalomban a jogra vonatkozóan tartanak.^[37]

Más esetekben pedig az említett elemek egyfajta „aggregátumaként” írja le a jogi kultúrát.^[38]

[11] Másfelől Friedman hangsúlyozta, hogy a jogi kultúra fogalmát különböző szinteken lehet értelmezni (b). Beszélhetünk egy nemzet jogi kultúrájáról, de ugyanígy egy vidék, egy társadalmi csoport esetében is értelmezhetjük azt.^[39] A skála másik irányába mozogva pedig nagyobb történeti periódusokra – például a „modernitás jogi kultúrája”^[40] –, illetve nagyobb földrajzi egységekre – „nyugati jogi kultúra”^[41] – jellemzésére alkalmazható fogalomként jelenik meg.

[12] Harmadrészt, Friedman a jogi kultúra jelenségén belül elkülöníti a „külső” és „belső” jogi kultúrát (c).^[42] Az előbbi a laikus állampolgárok, míg az utóbbi „az adott társadalom valamilyen speciális jogi feladatot ellátó tagjainak”^[43] jogi kultúráját jelöli, aminek megkülönböztetett jelentőséget tulajdonít a jogrendszer működése szempontjából.^[44]

[13] A friedmani koncepció legalaposabb bírálója, Roger Cotterrell, rámutat arra, hogy a jogi kultúra Friedman által adott meghatározásának (ad (a)) fogalmi homályossága egyfelől lehetővé teszi, hogy átfogó, egyfajta reziduális kategóriaként kerüljön alkalmazásra – például a jogösszehasonlítás terén a jogrendszerek csoportosítása kapcsán –, de az empirikus kutatásokban már jóval csekélyebb magyarázó erővel bír. Különösen mivel a felsorolásra kerülő fogalmi elemek meglehetősen heterogén természetűek, és nem könnyítik meg, hogy a jogi kultúra és az aktuális társadalmi folyamatok összefüggésének elemzését.^[45]

[14] Ezzel szemben David Nelken azt az álláspontot fogalmazza meg, hogy az európai összehasonlító jogi kutatásokban^[46] már kialakult a jogi kultúra több rétegű (*multi layered*) felfogása, amely magában foglalja a jogi normák, a jogi intézmények jellegzetes formáinak és „infrastruktúrájának”, a jogot létrehozó, használó vagy nem használó viselkedések, valamint a jogászok és a laikusok jogtudatának vizsgálatát. Erre tekintettel úgy véli, hogy a jogi kultúra fogalma megtartható és az aktuális kutatásokra tekintettel pontosítható, kifejezhető koncepció. Nelken egyúttal elveti Cotterrell javaslatát, hogy a fogalmilag tisztázatlan jogi kultúra helyébe a „jogi ideológia” koncepcióját kellene állítani, amely jobban kifejezi a jognak a politikai diskurzushoz kötöttségét. Nelken hangsúlyozza, hogy ez a fogalomcsere aligha lenne gyümölcsöző, hiszen az ideológia koncepciója legalább annyira vitatott és többértelmű, mint a kultúráé, és mélyen beágyazott a (marxista) kritikai elméletekbe, melyek szemlélete és célkitűzései nem feltétlenül egyeznek a szociológiai kutatásokéval.^[47]

[15] Visszatérve Cotterrell kritikai eszmefuttatásához, a szerző szerint Friedman két irányban is túlfeszíti a jogi kultúra fogalmát (ad (b)). Egyrészt térben és időben hatalmas kiterjedésű egységek – „modernitás”, „nyugati jogi kultúra” – jellemzésére is alkalmasnak tartja. Másrészt viszont – főként későbbi műveiben – Friedman a jogi pluralizmus radikális felfogásához látszik csatlakozni, mikor azt hangsúlyozza, hogy a jogi kultúra fogalma értelmezhető minden „állam alatti” társadalmi egységre – helyi, vallási, etnikai stb. csoportokra – is, s így a jogi kultúra mint a „kultúrák szédítő parádéja”^[48] tűnik fel. Kevés útmutatást ad azonban arra nézve, hogy e sokféle kulturális „aggregátum” hogyan képes nagyobb egységekbe integrálódni.^[49]

[16] Valójában ezen a ponton Cotterrell a radikális jogi pluralizmus felfogásának arra a nehézségére mutat rá, amelyet Andrew Arno „jogi exkluzivizmusnak” nevezett.^[50] A jogi exkluzivizmusnak azt a tendenciát jelöli, mely a jogi jelenségeknek kiemelkedő, központi jelentőséget tulajdonít a többi társadalmi jelenséghez képest. Ez a radikális jogi pluralizmus esetében abban a formában jelentkezik, hogy a társadalmi kontroll valamennyi formáját jognak tekinti.^[51] A jog fogalmának ilyen irányú kiterjesztése viszont a koncepció megkettőződéséhez vezet: egyrészt létrejön a jog analitikai, másrészt történeti fogalma. Ez nem csupán a jog történeti perspektívájának elvesztésével fenyeget,^[52] hanem megnehezíti a jog és a társadalmi kontroll többi formája közötti viszony magyarázatát is.

[17] Ami a „külső” és a „belső” jogi kultúra friedmani elválasztását illeti [ad (c)], Cotterrell kifejti, hogy a fogalom fentebb jelzett homályossága folytán e megkülönböztetés elveszíti szociológiai magyarázó erejének javarészét. Nem kapunk egyértelmű választ arra a kérdésre, hogy vajon miért kellene a jog működése szempontjából fontosabbnak tartanunk a „belső” jogi kultúrát, mint a „külsőt”, s hogy a két

aspektust milyen kapcsolat fűzi össze. Továbbá, mivel Friedman hangsúlyozza a jogi kultúra diverzitását és pluralitását miközben végül mégiscsak egységként kezeli azt, ezért a „belső” aspektus úgy tűnik fel, mint a jogi kultúra egységét képviselő aggregátum, szembeállítva a sokféleséget jelképező „külső” aspektussal.^[53]

[18] A vitapontok elemzéséből következik, hogy a jogi kultúra fogalmának meghatározásakor a következő kritériumokat kell szem előtt tartani:

- az első [ad (a)] megfontolás, hogy a jogi kultúra fogalma nem alkotható meg sem a kultúra, sem pedig a jog szociológiai fogalmának előzetes tisztázása nélkül;
- másodszor [ad (b)], hogy a jogi kultúra koncepcióját úgy kell megalkotni, hogy kezelhetővé tegye a jogi kultúrának a társadalmi szerkezethez igazodó tagoltságából fakadó sokféleségét, eközben mégis elkerülje a radikális pluralista szemlélet buktatóját;
- harmadszor [ad (c)], választ kell adnia a jogi kultúra „külső” és „belső” aspektusának viszonyára.

3. A jogi kultúra definíciója

[19] A fenti kritériumokra figyelemmel a jogi kultúra definícióját a következőképpen adhatjuk meg: a jogi kultúra a joggal kapcsolatos értékek, normák, szimbólumok, narratívák és a társadalmi gyakorlatok sajátos mintázatainak szövedéke. A jogi kultúra közvetlenül kapcsolódik a legitimitás fogalma mentén a politikai kultúrához^[54] és éles határok nélkül, szervesen illeszkedik a kultúra egészének szövetébe. A jogi kultúrán belül el kell választanunk továbbá a „laikus” és a „professzionális” jogi kultúra terrénumát. Ez utóbbi gondozása a jogász hivatásrend társadalmi funkciója – és tulajdonképpen monopóliuma –, vagyis a jogi kultúra normatív rétegének „karbantartása”, illetve az ahhoz kapcsolódó doktrinális-dogmatikai réteg kidolgozása. A jogi kultúra egészének formálódása szempontjából a „professzionális” aspektusnak van döntő jelentősége. Ugyanakkor a jog működéséről a laikusokban kialakult kép jelentősen eltérhet a jogászok által „befelé” (a jogászság felé) és „kifelé” (a társadalom egésze felé) sugározni kívánt képtől.

4. A jogi kultúra fogalmi elemeinek explikációja

[20] A jogi kultúra fogalmi meghatározása megkívánja a „kultúra” mint törzsfogalom és a „jog” egy az empirikus kutatásokban alkalmazható koncepciójának kifejtését.

4.1. A kultúra fogalma

[21] A kultúra általunk javasolt koncepciója^[55] mögött álló emberkép alapja az, hogy az ember kultúrával, illetve kultúrában élő lény, mely mindenestül – egész lényével – a kultúrába ágyazottan létezik. Tehát a természeti és a társadalmi környezetéhez való viszonyát nem pusztán szükségletei és biológiai adottságai határozzák meg, hanem viselkedésére legalább ilyen fontos hatással bírnak a világról kialakított eszméi.

[22] Mielőtt a kultúra további konceptuális analízisébe bocsátkoznánk, rögzítenünk kell általános jellegvonásait, amelyeket beleértünk a fogalomba. Először is, a kultúra fogalma mindig valamilyen közösségre utal. A kultúra közösségi alkotás, amibe az ember beleszületik, már készen várja az egyént. Senki nem alkothat egymaga kultúrát. Ebből következik – s ezzel egyúttal kiegészíthetjük a fenti emberképet –, hogy az ember természete szerint társas lény. Másodszor, hogy a kultúra az egyén számára ugyanakkor nem abban az értelemben adott, mint a biológiai adottságai. Az egyén élete folyamán cselekedeteivel fenntartja és alakítja a kultúrát. Az egyes ember maga is részese a kultúra alakításának, s nem csupán passzív alanya vagy hordozója annak. Végezetül, a kultúra – miként az azt hordozó és alakító emberek is – időben létezik, méghozzá amíg egyáltalán létezik, addig folyamatosan létezik. Bármennyire is reméli egy-egy új generáció, soha nem lehet benne „tisztá lapot” kezdeni.^[56] A kultúra tehát történeti jelenség, hagyomány, amely a múltból érkezik, s az ember élete folyamán hordozza súlyát (vagy „édes terhét”), közben hozzáteszi a magáét és át is

adja utódainak.

[23] Elemzésünk következő lépéseként a kultúra fogalmát a „minta” fogalmára vezetjük vissza. Bár a minta fogalmát is széles körben és sokféle értelemben használják, mégis található ezekben néhány közös elem. Az egyik ilyen a szabályosság mozzanata: a minta az ismétlődés képzetét kelti, ami a legkülönbözőbb dimenziókban jelentkezhet térben és időben. Ha a minta valamiképpen összefüggésbe hozható az idővel, akkor a szabályos ismétlődés, a tartósság képzetéhez társul. A minta fogalma ugyanakkor a „formára” is utal, amely elválasztható a megmintázott dologtól, a minta hordozójától.

[24] A minta fogalma a legkülönbözőbb szempontok szerint tovább bontható – például tartalom, szerkezet, a megmintázott dolog természete szerint –, s így a legkülönbözőbb mintákról beszélhetünk. A kultúra fogalma szempontjából ez csupán annyiban fontos, hogy a minta fogalmát összefüggésbe hozhatjuk az emberi viselkedéssel is, amennyiben feltételezzük, hogy abban bizonyos tartós szabályosságok figyelhetők meg. Így jutunk el a „kulturális minta” fogalmához, ami egy adott közösségben az emberi viselkedés olyan formáit és szabályosságait jelöli, amelyek nem a biológiai adottságokból (öröklött tulajdonságokból) származtathatók.

[25] Itt meg kell jegyeznünk, hogy az emberi viselkedés biológiai és kulturális mintái nem függetlenek egymástól. Bizonyos körülmények között a szerzett (tanult) minták örökletessé válhatnak, továbbá vitatott, hogy egyes rendszeresen bekövetkező viselkedési formák mennyiben tudhatók be a biológiai adottságoknak, és mennyiben a kulturális mintáknak.

[26] Fontos látnunk tehát, hogy a kulturális mintákat elválaszthatjuk az őket hordozó, megmintázott anyagoktól és magától az emberi cselekvésektől is. Így például – a gyakran idézett példa szerint – egy cserépedény a maga anyagi valóságában nem az ún. materiális kultúra része, miként egy ima vagy szertartás is csupán a kulturális minták látható megnyilvánulása.^[57]

[27] A minta általános koncepciójához tartozik a deskriptív (leíró) és a preskriptív (előíró) minták megkülönböztetése. A deskriptív minta esetében egy már létező dologban felfedezhető mintára gondolunk – „valaminek” a mintájára (például egy fosszília mészkőben maradt lenyomatára). A preskriptív minta ellenben valamilyen ezután megformálandó, kialakítandó dolog mintája – „valami számára” készült minta (például egy ház tervrajza). Ez a megkülönböztetés értelmezhető a kulturális mintákra is, s nem kis jelentőséggel bír a szociológiai vizsgálódások szempontjából:

- egy dolog az, ahogy az emberek valóságban cselekednek a társadalmi gyakorlatban – ez az, amit a szociológia leír (szociológiai minták) –, és
- más dolog az, hogy mit gondolnak az emberek arról, hogy miként kellene cselekedniük – vagyis az elvárt, előírt cselekvés mintái.

A kulturális minták e két fajtája természetesen szintén nem független egymástól, és adott esetben nem is olyan egyszerű megmondani, hogy egy minta leíró vagy előíró jellegű-e. Például, ha egy már meglévő házról készítünk egy műszaki rajzot, az annak a leíró mintáját adja, de ha az alapján új házakat építünk, akkor az előíró mintává változik. A kulturális minták leíró vagy előíró jellege tehát valójában a társadalmi gyakorlatban való alkalmazásuktól, használatuktól függ.

[28] A kultúra fogalmát általánosságban tehát úgy határozhatjuk meg, mint az adott közösségre jellemző kulturális minták összeségét, amelyek a társadalom tagjai, csoportjai, vagy akár a különböző társadalmak, illetve a természeti környezet és a társadalom közötti interakciókat formálják.

[29] A kultúra azonban nem valamiféle amorf masszája a kulturális mintáknak, hanem belső rendezettséggel, tagoltsággal bír.^[58] E belső struktúra egyik aspektusát az adja, hogy a minták a társadalmi élet milyen jelenségeire vonatkoznak. Ez alapján beszélhetünk szexuális kultúráról, lakáskultúráról vagy éppen politikai vagy jogi kultúráról. Másfelől a kultúra igazodik társadalmi szerkezethez is. Az összetett, modern társadalmakban így a társadalmi rétegződéshez, valamint a

szocietális (család, rokonság, lakóhelyi közösség, baráti kör) és a munkamegosztás funkcionális tagozódását követő professzionális (foglalkozási, hivatási) csoportok szerkezetéhez.

[30] A kulturális minták rétegeinek ez a viszonylagos elkülönülése és összekapcsolódása nem valami mechanikus összműködés, hanem a kultúra belső dinamikájának a következménye. A kultúra e belső, a társadalmi valóságtól részben független, de azzal kölcsönhatásban álló önmozgásának legfőbb hajtóereje a nyelvben és a szimbólumokban rejlő kreativitás.

[31] A hagyományos felfogás szerint a nyelv a kultúra „kötőszöve”, hiszen a kulturális minták legfőbb hordozó közege, a társadalom tagjai közötti kommunikáció alapvető formája. A nyelv azonban – mint azt a „nyelvfilozófiai fordulatot” követően a bölcséletben, illetve a XX. század második felében intézményesülő szociolingvisztika újabb kutatásai nyomán egyre nyilvánvalóbbá vált – nemcsak hordozza és összekapcsolja a kulturális minták rétegeit, hanem maga is közrejátszik azok teremtésében. A nyelv tehát nem csupán a kommunikáció passzív, semleges eszköze, hanem a kultúra konstitutív eleme.^[59]

[32] A nyelvi jelek maguk is több jelentésűek, s tulajdonképpen a nyelvet tekinthetjük a szimbólumok egy sajátos rendszerének. A szimbólumok több jelentésű jelek, amelyeket hordozójuk természete szerint is csoportosíthatunk (nyelvi, képi, tárgyi stb.). A társadalmi cselekvések – Max Weber meghatározását kölcsönözve: az olyan emberi cselekvések, amelyek a cselekvő szándékolt értelmé szerint mások cselekvéseire vonatkoznak vagy menetükben ezekhez igazodnak^[60] – általában is szimbolikus jellegűek, és értelmük éppen a kultúra kontextusában fejthető meg. Bizonyos szimbolikus cselekvések, a rítusok esetében pedig éppen a formalizált cselekvés sor önmagában vett értelmetlensége teszi lehetővé, hogy az abban résztvevőket annak ellenére is összekapcsolják, hogy azok egyébként eltérő értékek vagy ütköző érdekek, elképzelések által motiváltak.^[61] A szimbólumok sajátos funkciókat látnak el a kommunikációban. Egyrészt helyettesítenek bizonyos dolgokat – mint minden jel –, másrészt integrálják a közösséget, mert csak az adott közösség tagjai fogják ismerni a szimbólumhoz kapcsolódó gazdag jelentéstartalmat. Nagyon fontos jellemzője még a szimbólumoknak, hogy nemcsak a kognitív szférában működnek, hanem képesek sajátos érzelmek felkeltésére is, ezzel is növelve a közösség kohézióját.

[33] A kulturális minták tehát nemcsak úgy közömbösen lebegnek egymás mellett, hanem áttekinthetetlenül bonyolult és sokoldalú kapcsolatok fűzik őket össze. Az „áttekinthetetlen” jelző nem túlzás: minden kultúra egy egész világ. A kulturális antropológiában rendkívül nagy jelentősége volt annak a felismerésnek, hogy a kultúrát önálló egészként, sajátos belső szerkezettel és arculattal bíró entitásként kell felfognunk.^[62] A kultúrának a társadalmi, fizikai valóságtól való relatív függetlenségének pontosan ez a belső rendezettség és önmozgás az alapja.^[63]

[34] Természetesen az általunk a fentiekben vázolt kultúra fogalom csupán egyike a számos eltérő megközelítésnek és fogalomnak, amelyek az elmúlt kétszáz esztendőben a társadalomtudományok terén kialakultak. Alfred Louis Kroeber és Clyde Kluckhohn az 1950-es évek elején a kultúra százhatvannégy jelentősebb eszmetörténeti hatással bíró meghatározását vette számba – ez a szám napjainkban nyilván sokkal többre rúgna –, és a következő jellegzetes megközelítéseket azonosította:

- történeti,
- normatív,
- pszichológiai,
- strukturális és
- genetikus koncepciókat.

A normatív meghatározások körében elkülönítette azokat, amelyek a szabályokra vagy szokásokra összpontosítottak, illetve amelyek az eszmékre, az értékekre és a viselkedésre. A genetikus meghatározások esetében pedig elválasztotta azokat, amelyek a kultúra mesterséges (nem örökletes), emberi produktum jellegét emelik ki, továbbá amelyek a kultúra jelenségét az eszmékkel

és szimbólumokkal kapcsolják össze, illetve amelyek a kultúrát reziduális kategóriaként értelmezik.^[64] Látható, hogy az általunk javasolt fogalomban megjelenik a történeti, a normatív, a strukturális és a genetikus megközelítés számos mozzanata. A lélektani, társadalomlélektani elemek kizárásának oka elsősorban az, hogy jogszociológia hagyományában a jogtudat (->[jogtudatkutatók](#)) fogalma foglalja magába ezeket. A fogalomalkotás stratégiájának tehát célszerű figyelembe vennie az adott diszciplína hagyományait és a konkrét kutatási tárgyat is.

[35] Az 1960-as évektől napjainkig terjedő időszakban a társadalomtudományokban a kultúra fogalma körül kialakult vitákat és új szemléletmódokat áttekintő írásában William H. Sewell Jr. egy nagyon fontos különbségtételre hívja fel a figyelmet mindjárt gondolatmenete elején. Nevezetesen, hogy meg kell különböztetnünk a kultúra egyes számban használt fogalmát, mikor „a” kultúráról általában és absztrakt módon beszélünk, attól, amikor a kultúra fogalmát valamely konkrét társadalmi egység eszméinek, értékeinek leírására használjuk. Ez utóbbi eset például amikor az amerikai kultúráról, a magyar kultúráról, a középosztályi vagy éppen a gettó kultúráról értekezünk. Ebben az értelemben a kultúrát izomorfnek tekintjük az adott társadalmi egységgel, és nem a „kultúra” és a „nem-kultúra” különbségét kutatjuk, hanem a különféle konkrét kultúrákat – az amerikai, a magyar vagy a roma kultúrát – vetjük össze.^[65] Ebből a szempontból nézve az általunk javasolt fogalom a kultúra absztrakt, analitikai koncepcióját igyekszik megfogalmazni.

[36] Fenti vázlatunkban a kultúra dinamizmusának kérdése kapcsán elsősorban annak belső tényezőire világítottunk rá, a nyelvi kreativitás és a szimbólumok jelentőségét hangsúlyozva. E belső tényezők mellett azonban jelentős szerepe van a kultúra változásában a társadalmi és a természeti környezethez való alkalmazkodás aspektusának is. A kultúra ebből a szempontból úgy is értelmezhető, mint a környezethez való egyéni és csoportos alkalmazkodást segítő eszköztár, „szerszámoszláda” (*culture as tool kit*),^[66] amely képessé teszi az egyént, illetve a csoportokat a környezeti változásokból fakadó kihívásoknak való megfelelésre. Látnunk kell azonban, mint azt Kroeber és Kluckhohn megjegyzik,^[67] hogy a kultúra nem csupán a különféle problémák megoldásának az eszköze, hanem maga is problémákat teremt. E megjegyzés nemcsak a kultúra belső önmozgásának fontosságára utal, hanem arra is, hogy esetenként éppen a kultúra válhat a sikeres alkalmazkodás akadályává.

[37] Az általunk javasolt kultúrafogalom a Sewell által számba vett kortárs felfogások közül leginkább az 1960-as évektől egyre befolyásosabbá váló irányzattal rokonítható, amely a kultúrát a szimbólumok és jelentések rendszereként látja.^[68] Felfogásunk leginkább abban tér el ettől, hogy koncepciónkban szándékosan mellőztük a „rendszer” fogalmára, illetve a rendszerelméletre való utalást annak túlzottan formális, absztrakt racionalista implikációi miatt, s inkább a kulturális minták „rétegeiről” beszéltünk.^[69]

[38] Az 1980-as évektől napjainkig egyre több kritika érte azokat a törekvéseket, amelyek a kultúra általános fogalmának kidolgozására irányultak. A bírálók véleménye szerint a kultúra általános fogalmát eredetileg az antropológusok a kisléptékű, viszonylag egyszerű szerkezetű, hagyományos társadalmak kutatása során dolgozták ki, s így az valójában alkalmatlan a modern, posztmodern társadalmi viszonyok értelmezésére. Sőt, a hagyományos kultúra fogalmak túlságosan a kultúra egységét sugallják, ezért félrevezetőek is, hiszen elfedik a modern társadalmakban létező kulturális sokféleséget. A marxista vagy marxizáló kutatók ehhez hozzáteszik, hogy a kultúra egységét és integrációját hangsúlyozó hagyományos megközelítések így implicit módon a többségi kultúra hegemoniáját támasztják alá. Erre tekintettel a kultúra általános meghatározása helyett inkább a kultúra többes számban vett fogalmára igyekeznek támaszkodni, és a szubkultúrák és ellenkultúrák önállóságát, jelentőségét hangsúlyozzák, vagy a kultúra helyett más fogalmak – például „habitus”, „hegemonia”, „diskurzus”, „praxis” – bevezetését javasolják. Az általunk vázolt fogalomban azonban megjelenik a kultúra és a társadalmi szerkezet összekapcsolásának mozzanata,^[70] amivel koncepciónkat nyitottá tettük a kulturális sokféleség érzékelésére. Másfelől egyetértünk Sewellel abban, hogy a kultúra fogalmát nem érdemes egybemosni a „gyakorlat” fogalmával.^[71] Ugyanakkor a bírálatok rávilágítanak a kultúra változásának egy másik, eddig nem említett tényezőjére. Jóllehet

a kultúrát hordozó emberek egyetlen szemiotikai közösséget alkotnak, a kultúrát alkotó szimbólumok jelentése azonban mindig vitatott, a gyakorlatban való érvényesülésük mindig érdekek és hatalmi tényezők által befolyásoltan zajlik. Vagyis a kultúra változásának fontos tényezői az abban rejlő belső feszültségek, amelyek mindig kérdésesé teszik a kultúra belső logikája szerint zajló viszonylagos egységgé szerveződés tendenciáját.

[39] A kultúra és a gyakorlat viszonyát dialektikus kölcsönhatásként értelmezhetjük. Ennek egyik aspektusa, hogy a kultúra nem határozza meg minden vonatkozásban az egyéni cselekvést. Túl azon, hogy a kultúra sohasem hozza létre a jelentések egy mindenre kiterjedő és ellentmondásmentes hálóját, az egyéni cselekvés spontaneitása^[72] és kreativitása végső soron korlátot szab a viselkedés „kulturális programozásának”. A kérdés az, hogy ez a hatás milyen erősségű. A társadalomkutatók többsége szerint – legalábbis Webertől kezdve^[73] – ez a hatás nem fogható fel közvetlen oksági meghatározottságként, hanem csak valószínűségi összefüggésként. Ráadásul a legújabb összehasonlító kutatásokból egyértelmű: annak valószínűsége, hogy egy ember az elfogadott szabályok és szokások szerint viselkedik, társadalmi helyzetenként és kultúránként változik. Azonban még az erre reflektáló újabb kutatásokban is, mint például Anne Swidler tanulmányában, aki különbséget tesz „megállapodott” és „nem megállapodott” társadalmak között,^[74] az elméletek empirikus megalapozottsága – különös tekintettel a szociálpszichológiai vagy pszichológiai kutatásokra – igen szerény. Másfelől, a gyakorlat kultúraformáló hatását tekintve, látnunk kell, hogy az egyéni és csoportos cselekvések során a cselekvők az értékeket, normákat, szimbólumokat mindig az adott szituáció viszonylatában értelmezik, így folytonosan alakítják azokat, újabb jelentéseket kapcsolnak hozzájuk, másokat pedig kitörölnek.

4.2. A jog szociológiai fogalma

[40] A jogi kultúra fogalmi megragadásának előfeltétele a „kultúra” törzsfogalmának kifejtése mellett a „jog” valamilyen, az empirikus kultúrakutatások számára használható szociológiai meghatározása. A jogszociológiában megjelenő, Roger Cotterrell által elkülönített három jellegzetes fogalomalkotási stratégia – a „jogi monizmus”, a „jogi pluralizmus” és a „közvetítő elméletek” – közül leginkább a „közvetítő elméletek” tűntek számunkra gyümölcsözőnek.^[75] Az idetartozó koncepciók közös vonása, hogy a jogot szélesebben határozzák meg a „jogászok jogánál” vagy az állami jognál, és a jogászok jogra vonatkozó gyakorlati meghatározásait is inadekvátnak tekintik szociológiailag, miközben a jog fogalmát mégis úgy korlátozzák, hogy kitüntetett szerepet és világos elsőbbséget tulajdonítanak az állami jognak napjaink modern társadalmában. Az általunk javasolt megoldás lényege,^[76] hogy a jog törzsfogalmaként a társadalmi működés funkcionális elemzéséből nyert „társadalmi kontroll” fogalmát állítjuk, míg megkülönböztető jegyeként a kultúra fenti fogalmi elemzésére építő konceptuális elemet adjuk: a jog a társadalmi kontroll egy sajátos formája, azon kulturális minták összessége, amelyek érvényesülését az állam biztosítja.

[41] A definíció első fele két dologról tájékoztat minket. Az egyik, hogy a társadalmi kontroll fogalma szélesebb a jognál, hiszen a jog annak csupán egyik – hangsúlyozzuk: történetileg adott – formája.

[42] A társadalmi kontroll a társadalmi élet normatív aspektusa. Black szerint meghatározza és válaszol a deviáns magatartásokra, előírva, hogy minek kell lennie: mi a jó és mi a rossz, mi a sértés, az abnormalitás, a szakadás. A jog társadalmi kontroll, de ugyanúgy az az etikett, az erkölcs, a bürokrácia, a mentális betegségek kezelése. Miként a jog az állam társadalmi kontrollja az állampolgárok között, ugyanúgy egy törzs tagjainak is megvan a maguk társadalmi kontrollja, ahogy egy család tagjainak, vagy ahogyan egy munkahelynek, felekezetnek, klikknek és játéknak is.^[77]

[43] A második dolog, amire a meghatározás első fele figyelmeztet bennünket, az az, hogy kutatásunk területét nem korlátozhatjuk a jogra. A jog érvényesülésének és hatékonyságának problémáit csak a társadalmi kontroll többi formájára tekintettel elemezhetjük.

[44] Tekintettel arra, hogy a „kulturális minták” mibenlétét már tárgyaltuk a „kultúra” koncepciója

kacsán, így a meghatározásunk második fordulata kapcsán két dolog szorul további tisztázásra: az egyik az „állam” fogalma, a másik pedig, hogy mit jelent az, hogy „az állam biztosítja” bizonyos kulturális minták érvényesülését.

[45] Az „állam” fogalmát itt a „modern állam” történeti típusára korlátozzuk, hozzátevé ehhez, hogy szociológiai szempontból nagyon lényeges azt szem előtt tartanunk, hogy az állam egy rendkívül bonyolult és tagolt intézményi szerkezet. Ennek különösen nagy jelentősége van a pozitív jog alkotása szempontjából, hiszen a tételes normák tömege alkotja a jogi kultúra „törzsét”. Ennek alakítása, szelekciója, összehangolása és értelmezése egy komplex szervezeti közegben zajlik, amelyben az állami szervezeteken kívül gyakran a politikai rendszer más elemei – például érdekképviselői, civil vagy nemzetközi szervezetek – is közrehatnak.

[46] Ami az állami tevékenység és a jognak tekintett kulturális minták közötti viszonyt illeti, itt szintén egy sokrétű kapcsolatrendszerrel kell feltételeznünk. Ez magában foglalja az egészen közvetlen hatásoktól kezdve – amikor az állam alkotja és közvetlenül kikényszeríti a szabályokat (például „behajtja” az adót) –, egészen az olyan esetekig, amikor a kapcsolat mondhatni „laza” (például amikor egy vitás polgári jogi ügyletnél a felek a várható bírósági döntésre tekintettel kötnek egyezséget, vagy amikor az állam meghatározza az oktatásban kötelező tantervet vagy az érettségi követelményeit). Ez utóbbi esetekben világos, hogy az állam nem is alkotja a kulturális mintákat, és nem is kényszeríti ki azok érvényesülését, mégis hatással van az események menetére.

[47] Az állami tevékenység és bizonyos kulturális minták érvényesülése közötti kapcsolat közvetlenségének feltételezése, valamint, hogy a jog törzsfogalmaként a társadalmi kontrollt jelöltük meg, lehetővé teszi, hogy a jogi pluralizmus szemléletéből adódó megfontolásokat is figyelembe vegyünk. A jogi jelenségek vizsgálatakor tehát nem hagyhatók figyelmen kívül a társadalmi szerkezet különböző szegmenseiben létrejövő erőterek, félautonóm társadalmi mezők^[78] hatásai sem.

4.3. A professzionális és a laikus jogi kultúra

[48] A professzionális és a laikus jogi kultúra elválasztásának, valamint a jogi kultúra fogalmi elemeinek jobb megvilágítása érdekében példaként bemutatjuk a professzionális jogi kultúra egy sajátos szeletének, az ügyvédség hivatási önképének egy empirikus kutatás során készített konceptuális elemzését.^[79]

[49] Kiindulópontunk, hogy az ügyvédség önképéről folyó beszélyt a kultúráról, s azon belül a jogi kultúráról folyó diskurzusba kell helyezni, és ebben a viszonylatban az ügyvédség önképét a – „laikus”, tehát nem jogász állampolgárok jogi kultúrájától elválasztott vagy azzal szembeállított – „professzionális jogi kultúra” egyik elemeként fogjuk fel. A hivatás önképe azonban maga is szellemi tartalmak, elemek együtteseként értelmezhető: értékek, normák, leíró jellegű kulturális minták, narratívák, szimbólumok és a hivatás képviselőinek magatartásáról leolvasható minták szövevénye.

[50] Az ügyvédi hivatás önképében megjelenő jellegzetes értékek – szakmai felkészültség (magas szintű jogismeret), igazságérzet, elfogulatlanság, az ügyfél érdekeinek feltétlen tisztelete stb. – egyúttal a jogász hivatás általánosabb értékeihez is tartoznak, és beágyazódnak a politikai kultúra még átfogóbb értékeibe, mint amilyenek a szabadság, az egyenlőség vagy a társadalmi szolidaritás értékei.

[51] Az önképnek a társadalmi cselekvések szintjéhez eggyel közelebb eső rétege a hivatás szabályai, amelyek egy része „írott”, jogi vagy jogi jellegű normák, mint esetünkben például az *ügyvédekről szóló 1998. évi XI. törvény* vagy az ügyvédi kamarák etikai kódexei. Mindezek mellett természetesen léteznek íratlan szabályai – például kollegiális vagy a laikusokkal való érintkezés „udvariassági” szabályai – is a hivatásnak, amelyek szintén a hivatási önkép részét képezik.

[52] A leíró jellegű kulturális minták elsősorban nem azt mondják meg, hogy mit kell tenniük az

adott helyzetben lévő cselevőknek, hanem kijelölik a cselekvők pozícióját és kompetenciáját – tudósítanak arról, hogy egy adott társadalmi csoportnak mi a helye, cselekvési köre a társadalomban vagy közelebről a jog világában. Esetünkben például a polgári perrendtartásról szóló törvény pervezetésre vonatkozó szabályai, amelyek címzettjei elsősorban a bírák, és egyúttal kijelölik az ügyvédek pozícióját, lehetőségeit a pervitel menetének befolyásolására.

[53] Az értékeket, az előíró és leíró kulturális mintáknak a fentiekben analitikusan elválasztott rétegeit a narratívák, esetünkben az ügyvédek által ismert és elbeszélte történetek szövik össze, egyúttal megteremtve – Robert Cover megfogalmazásával élve^[80] – azt a normatív univerzumot, amelyekben ezek jelentést nyernek.^[81] Minden hivatásnak vannak „nagy történetei”, mint például a magyar ügyvédség története, amit egyébként a jogtörténet diszciplínája hivatott kidolgozni, és az egyetemi képzés során előadni, „elmesélni” a jövőendő ügyvédek számára. E nagy narratívák a hivatás mint korporatív csoport történetének fontosabb fordulópontjai, kiemelkedő alakjai köré fonódnak, amelyek az egész hivatási csoport identitásának alapját képezik. Ezekre a nagy narratívákra függeszkednek a lokális, „városi legendák” és a személyes történetek szövevényei, amelyek ezer szállal kapcsolódnak a kultúra más területeihez,^[82] főként a laikus jogi kultúrához.

[54] Az önképet kifejező szimbólumok itt nem a maguk fizikai valóságában értendők – luxusautó, drága karóra, rizsporos paróka, talár, „nagyon okos” telefon, csúcsminőségű laptop stb. –, hanem mint sokjelentésű jelek. A szimbólumok egyszerre képesek jelezni a hivatáshoz való tartozás tényét, s egyúttal komplex érzelmeket és tudattartalmakat mozgósítani a kívülállókban. Az ügyvédek esetében fokozott jelentősége van például a státuszszimbólumoknak, amelyek nemcsak a középosztályhoz való tartozásukat jelzik, hanem egyúttal a sikeresség képzetét is keltik az ügyfelekben (mint például a luxusautó vagy a márkás karóra),^[83] míg más szimbólumok (mint például egykor az ügyvédi táská)^[84] kifejezetten a hivatáshoz való tartozást jelzik. A hivatásba való belépéshez, illetve az odatartozást bizonyos rítusok, szertatások is kapcsolódnak, mint amilyen a doktori eskü, vagy a kollégák közötti érintkezés udvariassági formái.

[55] Szólnunk kell még a hivatás gyakorlóinak viselkedéséből leolvasható minták rétegeiről, amelyek a *tacit* tudáshoz tartoznak, s amelyeket a hivatásba belépők a kollégák tevékenységének megfigyelésével, „ellessével” ismernek meg. Ezek a hivatás fortélyai,^[85] trükkjei,^[86] amelyek csak a gyakorlatban sajátíthatók el, s amelyek gyakran jelentősen eltérnek a hivatás manifeszt önképének idealizált értékeitől és szabályaitól.

[56] A hivatási önkép formálásának alapvető tendenciája az értelmi egységre, belső koherenciára való törekvés, az önkép fent említett elemei és rétegei között ugyanis mindig támadnak ellentmondások, belső feszültségek.^[87] Feltételezhetően minél koherensebb és világosabb az önkép, annál jobban képes biztosítani a hivatás gyakorlói közötti kohéziót, s jelentősen hozzájárulhat a hivatás érdekérvényesítő képességéhez. S fordítva, minél ellentmondásosabb, töredezetebb, homályosabb a professzió önképe, annál kevésbé képes integrálni tagjait, s annál védtelenebb a külső hatásokkal szemben. A szilárd és világos hivatási önképnek a professzió társadalmi helyzete alakulása szempontjából vett szerepe azonban mindig empirikus kérdés: a túlságosan erős korporatív szellem is válhat a társadalmi változásokra való adekvát reagálás akadályává.

[57] Végezetül ki kell emelnünk a hivatás önképe és a laikusok által a hivatásról kialakított kép közötti viszony dinamikus jellegét. A kettő kölcsönösen alakítja egymást, egy olyan játékteret létrehozva, amely nélkülözhetetlen a társadalmi változásokhoz való alkalmazkodáshoz, vagy éppen a változások indukálásához.

[58] De mit mondhatunk magáról a laikus jogi kultúráról? A legfőbb különbség, ha szembeállítjuk a professzionális jogi kultúrával azt, hogy az utóbbi centrumában a pozitív jog normatömege áll, míg a laikus jogi kultúrában a jog alárendelődik más kulturális szféráknak, elsősorban a politikai kultúrának. A laikus jogi kultúra alakulás szempontjából így nagy jelenőséggel bír, hogy az adott politikai kultúrában milyen helyet foglal el a jog. Nyilvánvalónak látszik, hogy a jogállamiság értékét

hangsúlyozó, demokratikus politikai kultúrákban a jog erőteljesen jelen van a kultúra egészében, s így a laikus jogi kultúra koherensen kapcsolódik a professzionálishoz. Ennek azonban ellentmond, hogy például az autoriter államokban, ahol a jog nem a politikai hatalom korlátjaként, hanem annak eszközeként működik, hasonlóan fontos szerepet játszik a jog a társadalom életében. A különbség leginkább a jognak mint önmagában vett értéknek a megítélésében fog mutatkozni. A laikus jogi kultúrában a joggal való élés – a jognak az egyéni célok érdekében való használatának – lehetőségeit megnyitó minták helyébe, a jogtól való eltávolodás, a jog elkerülésének, a jognak való ellenállás társadalmi gyakorlatában alakuló formák lépnek. Ezt a megfontolás támasztják alá az elmúlt évtizedben a laikus jogi kultúra vizsgálatára lefolytatott életút-, illetve fókuszcsoporthoz tartozó interjúk során rögzített narratívák elemzésére támaszkodó hazai kutatások is.^[88]

[59] A fenti elemzésből levonható néhány fontos következtetés a professzionális és a laikus jogi kultúra viszonyára vonatkozóan. Először is, hogy a jogi kultúra két szférájának szerkezete bizonyos fókig eltér egymástól. A professzionális jogi kultúra középpontjában a pozitív jog szabályainak rétege áll, míg a laikus jogi kultúrában a jog elsősorban mint érték jelenik meg, a kultúra más területeinek, különösen a politikai kultúra értékeivel összekapcsolódva. Ennek következtében a laikus jogi kultúra normatív-dogmatikai rétege sokkal vékonyabb, a professzionálisénál sokkal töredezettebb, logikai ellentmondásokkal még inkább terhes. Másodszor, hogy a jogi kultúra két szféráját dinamikus kölcsönhatás kapcsolja össze. Ebben domináns szerepet játszik a professzionális jogi kultúra, azonban a laikus jogi kultúra nem lebecsülendő visszacsatolást biztosít számára, megjelenítve a jog „külső”, társadalmi értékelését. Harmadszor, hogy a jogi kultúra két részét összefonó finomszövetet a narratívák alkotják. Csupán míg a professzionális jogi kultúrában dominálnak a „jog történetei”, amelyek az ítéletek, határozatok indokolásaiban manifesztálódnak elsősorban, addig a laikus jogi kultúrában túlsúlyban vannak a „jogról szóló történetek”.^[89] Ez utóbbiak megjelenhetnek művészi értékű irodalmi művekben (->a jog megjelenítése az irodalomban), de a populáris kultúra legkülönbözőbb egyéb produktumaiban (filmek, televíziós sorozatok, valóságshow-k stb.) is.

4.4. A fogalomalkotási kritériumoknak való megfelelés

[60] A jogi kultúra fogalmának elemzése előtt a konceptualizáció három kritériumát határoztuk meg (lásd 2. pont [18] bekezdés). Az elemzés eredményeit ezekre tekintettel a következőkben foglalhatjuk össze.

[61] Ad (a). Az a döntés, hogy a kultúra fogalmát tisztán objektívált szellemi tartalmakra – értékek, normák, szimbólumok, narratívák – korlátoztuk, a fogalomképzést abba az irányba terelte, hogy az így megadott koncepció elsősorban az „értelemteljes társadalmi cselekvések” szemiotikai elemzésének eszközéül szolgáljon. Mi több, fejtegetésünk éppen kiemelte a kultúra (jogi kultúra) önállóságát, a tényleges társadalmi körülményektől való viszonylagos függetlenségét.

[62] Ad (b). Az általunk adott szociológiai jogfogalom lehetővé teszi, hogy figyelembe vegyük a jogi kultúrának a társadalmi szerkezethez igazodó tagoltságából fakadó sokféleségét, mégis elkerüli a radikális pluralista szemlélet buktatóját az által, hogy a jog szociológiai fogalmát a modern állam történeti jelenségéhez köti.

[63] Ad (c). A jogi kultúra vázolt fogalma lehetővé teszi a „laikus” és a „professzionális” jogi kultúra dinamikus egymásra hatásának elemzését, kimutatva a két aspektus eltérő szerkezetét, funkcionális kapcsolatát és szerves összefüggését.

5. JEGYZETEK

[1] Susan S. Silbey szerint az elméleti bizonytalanságok egy része abból fakad, hogy a jogi kultúra

fogalmának kétféle jelentése van, amelyek az egyes elméletekben összekeveredhetnek. A jogi kultúra ugyanis egyrészt használható az értelemteljes társadalmi cselekvések szemiotikai aspektusainak szociológiai elemzési eszközeként, másrészt azonban egy adott csoport vagy társadalom cselekvési és gondolkodási mintáiból képződő konkrét világ leírásának eszköze is. Silbey szerint a probléma egyik lehetséges megoldása, amely felé egyébként a közelmúltban kialakuló kutatási irányok fogalomhasználata is halad, hogy a makroszintű elméleti és összehasonlító kutatásokban a jogi kultúra fogalmát (mint szemiotikai analitikai eszközt) használjuk, míg a mikroszintű kutatásokban – különösen amikor a vizsgálat tárgya az, hogy az egyének hogyan értelmezik és mozgósítják a jogi jelentéseket és jeleket – a jogi kultúra helyett inkább a jogtudat fogalmát alkalmazzuk. Susan S. SILBEY: „Legal Culture and Legal Consciousness” in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Elsevier, 2001, 8623–8629, 8624.

[2] Savigny a jogot a kultúrjavak (*Kulturgut*) egyikének tekintette, mint amilyenek a nyelv vagy a szokások, s amelyek az adott népre jellemző népszellem (*Volksgeist*) kifejeződései. A jog, miként a nyelv és a kultúra egyéb formái, hosszú történelmi korszakon keresztül, spontán módon alakul ki és formálódik. Friedrich Carl von SAVIGNY: *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Freiburg, J. C. B. Mohr, 1814.

[3] Maine a jogfejlődés sajátos törvényszerűségét kutatva három ősi jogi kultúra – a római jog, a hindu és a koraközépkori angol szokásjog – összehasonlító vizsgálatára építette elméletét, mely szerint a haladottabb társadalmakban az egyén helyzetét a *status* helyett egyre inkább a *contractus* határozza meg. Henry Sumner MAINE: *Ancient Law, its Connection with the Early History of Society, and its Relation to Modern Ideas*, London, John Murray, 1861.

[4] Bronislaw MALINOWSKI: *Crime and Custom in Savage Society*, London, K. Paul, Trench, Trubner & co., 1926.

[5] Isaac SCHAPER: *A Handbook of Tswana Law and Custom*, Oxford, Oxford University Press, 1938.

[6] Max GLUCKMAN: *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1965.

[7] Philip Hugh GULLIVER: *Social Control in an African Society*, London, Routledge & Kegan Paul, 1963.

[8] Simon ROBERTS: *Order and Disputes. An Introduction to Legal Anthropology*, London, Penguin Books, 1979.

[9] Edmund LEACH: *Social Anthropology*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1982.

[10] Franz BOAS: *The Mind of Primitive Man: The Classic of Anthropology – Hereditary Characteristics, Linguistic and Cultural Traits of Human Races*, Pantiarnos Classics, 1911. Franz BOAS: *Race, Language and Culture*, New York, Macmillan, 1940.

[11] Karl Nikkerson LLEWELLYN – Edgar Adamson HOEBEL: *The Cheyenne Way: Conflict and Case Law in Primitive Jurisprudence*, Norman, University of Oklahoma Press, 1941; Edgar Adamson HOEBEL: *The Law of Primitive Man*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1954.

[12] Paul BOHANNAN: *Justice and Judgement among the Tiv*, Oxford, Oxford University Press, 1957.

[13] Leopold POSPÍŠIL: *Kapauku Papuans and Their Law*, New Haven, Department of Anthropology, Yale University, 1958.

[14] Sally Falk MOORE: *Law as Process. An Anthropological Approach*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.

[15] Laura NADER: *Law in Culture and Society*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1969; Laura NADER: *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press, 1990.

[16] Albert Hermann POST: *Einleitung in das Studium der ethnologischen Jurisprudenz*, Oldenburg, Schwartz, 1886.

- [17] Josef KOHLER: *Das Recht als Kulturerscheinung*, Würzburg, Stahl, 1885.
- [18] BOGNÁR Szabina: *A népi jogélet kutatása Magyarországon*, Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 2016; Balázs FEKETE: „Legal Ethnology and Legal Anthropology in Hungary” in Marie-Claire FOBLETS – Mark GOODALE – Maria SAPIGNOLI – Olaf ZENKER (szerk.): *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 243–261.
- [19] Rüdiger SCHOTT: „Main Trends in German Ethnological Jurisprudence and Legal Ethnology” *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law* 1986/20, 37–68.
- [20] John GRIFFITHS: „Recent Anthropology of Law in the Netherlands and Its Historical Background” in Keebet von BENDA-BECKMANN – Fons STRIJBOSCH (szerk.): *Anthropology of Law in the Netherlands: Essays on Legal Pluralism*, Dordrecht, Foris Publications, 1986, 11–66; H. SZILÁGYI István: *A jogi antropológia főbb irányai. Történeti és elméleti vázlat*, Budapest, Szent István Társulat, 2005, 11–99; Keebet von BENDA-BECKMANN: „Law and Anthropology in the Netherlands. From Adat Law School to Anthropology of Law” in Marie-Claire FOBLETS – Mark GOODALE – Maria SAPIGNOLI – Olaf ZENKER (szerk.): *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*, Oxford, Oxford University Press, 2021, 210–227.
- [21] Barend ter HAAR: *Adat Law in Indonesia*, New York, Institute of Pacific Relations, 1949.
- [22] Geert van den STEENHOVEN: *Leadership and Law among the Eskimos of the Keewatin District, Northwest Territories*, Rijswijk, Uitgeverij Excelsior, 1962.
- [23] Fons STRIJBOSCH: „The Concept of Pèla and Its Social Significance among Moluccan Immigrants in the Netherlands” *Journal of Legal Pluralism* 1985/23, 177–208.
- [24] Franz von BENDA-BECKMANN – Keebet von BENDA-BECKMANN: „Identity in Dispute: Law, Religion, and Identity in Minangkabau” *Asian Ethnicity* 2012/4, 341–358.
- [25] John GRIFFITHS: „The Social Working of Legal Rules” *Journal of Legal Pluralism* 2003/48, 1–84.
- [26] Agnes T. M. SCHREINER: *The Ritual Manifesto*, Amsterdam, 1001 Publishers, 2003; Agnes T. M. SCHREINER: *Volgens Aboriginal recht... / According to Aboriginal law*, Amsterdam, 1001 Publishers, 2019.
- [27] H. SZILÁGYI István (szerk.): *Jog és antropológia*, Budapest, Szent István Társulat, 2005, 3–26.
- [28] FEKETE Balázs: „A kortárs jogi kultúra fogalmának eredete. Lawrence M. Friedman a jogi kultúráról” in H. SZILÁGYI István (szerk.): *Jogtudat-kutatások Magyarországon 1867–2017*, Budapest, Pázmány Press, 2018, 123–144.
- [29] Adam PODGÓRECKI: „Unrecognized Father of Sociology of Law: Leon Petrażycki. Reflections based on Jan Gorecki’s »Sociology and Jurisprudence of Leon Petrażycki«” *Law & Society Review* 1980/81, 183–202.
- [30] Adam PODGÓRECKI – Wolfgang KAUPEN – Jan VAN HOUTTE – Paul VINKE – Berl KUTCHINSKY: *Knowledge and Opinion about Law*, London, Martin Robertson, 1973. A mű címéből származik a jogtudat-kutatások angol rövidítése: KOL.
- [31] David S. CLARK: „Podgórecki, Adam (1925–1998)” in *Encyclopedia of Law & Society: American and Global Perspectives*, Vol. 1, Thousand Oaks, Sage Publications, 2007, 1119.
- [32] A jogi kultúra fogalmának a magyar jogtudományban és jogszociológiában való megjelenéséről lásd H. SZILÁGYI István: „Jogi kultúra vagy társadalmi jogtudat?” *Acta Humana* 2021/3, 89–115, 91–92.
- [33] Lawrence M. FRIEDMAN: *The Legal System: A Social Science Perspective*, New York, Russell Sage Foundation, 1975.
- [34] A vita bizonyos aspektusainak összefoglalására lásd David NELKEN: „Disclosing/Invoking Legal Culture: An Introduction” *Social & Legal Studies* 1995/4, 435–452; SILBEY (1. j.) 8624–8626; Marina KURKCHIYAN: „Russian Legal Culture: An Analysis of Adaptive Response to an Institutional Transplant”

Law & Social Inquiry 2009/2, 337–364, 337–338; FEKETE (28. j.).

[35] FRIEDMAN (33. j.) 15.

[36] FRIEDMAN (33. j.) 193.

[37] Lawrence M. FRIEDMAN: *The Republic of Choice: Law, Authority, and Culture*, Cambridge MS, Harvard University Press, 1990, 213.

[38] FRIEDMAN (37. j.) 212, 213.

[39] FRIEDMAN (33. j.) 199.

[40] Lawrence M. FRIEDMAN: „Is There a Modern Legal Culture?” *Ratio Juris* 1994, 117–131.

[41] FRIEDMAN (37. j.) 198–199.

[42] Vö. FRIEDMAN (33. j.) 223. Erről lásd még: Lawrence M. FRIEDMAN: *Law and Society: An Introduction*, Englewood Cliffs, NY, Prentice Hall, 1977, 76; FRIEDMAN (38. j.) 4.

[43] FRIEDMAN (33. j.) 223.

[44] FRIEDMAN (33. j.) 194.

[45] Roger COTTERRELL: *Law, Culture & Society*, Burlington, Ashgate, 2006, 83–88. Robert L. Kidder e problémát még élesebben fogalmazza meg, amikor arról a tapasztalatáról számol be, hogy az Egyesült Államokbeli amish közösségekben és a Japánban folytatott terepmunkája során a megfigyelt csoportok jogi kultúrájáról alkotott előzetes kép mintegy „eltűnt” az empirikus anyag értelmezésekor. Robert L. KIDDER: „Exploring legal culture in law-avoidance societies” in June STARR – Mark GOODALE (szerk.): *Practicing Ethnography in Law: New Dialogues, Enduring Methods*, New York, Palgrave, 2002, 87–107, 98–99.

[46] Itt Nelken elsősorban Erhardt Blankenburg kutatásaira utal. Lásd Erhardt BLANKENBURG: „The Infrastructure for Avoiding Civil Litigation: Comparing Cultures of Legal Behaviour in the Netherlands and Germany” *Law & Society Review*, 1994/4, 789–809; Erhardt BLANKENBURG: „Civil Litigation Rates as Indicators for Legal Cultures” in David NELKEN (szerk.): *Comparing Legal Cultures*, Aldershot, Dartmouth, 1997, 41–68.

[47] NELKEN (34. j.) 438–439, 446.

[48] FRIEDMAN (37. j.) 213.

[49] COTTERRELL (45. j.) 84.

[50] Lásd Andrew ARNO: „Structural Communication and Control Communication: An Interactionist Perspective on Legal and Customary Procedures for Conflict Management” *American Anthropologist* 1985, 40–45. A jogi exkluzivizmus kérdéséhez lásd még: Temple & Carol J. GREENHOUSE: „Looking at Culture, Looking for Rules” *Man* 1982/1, 53–78; H. SZILÁGYI (27. j.) 109–114.

[51] „A jogi antropológia [...] rendelkezett azzal az előnnyel, hogy az empirikus kutatásainak nagyobb részét olyan társadalmi csoportoknak szentelte, melyek híján vannak a specializált jogi intézményeknek és szerepeknek. Amíg azonban a legbefolyásosabb jogi antropológusok többsége szerint az informális társadalmi kontroll mechanizmusai – amilyeneket például az eszkimók körében figyeltek meg – ténylegesen a jog egy formáját képviselik [...], akkor az ilyenek állítások csupán újabb bizonyítékot szolgáltatnak a jogi exkluzivizmus átható erejére. Ebben az esetben az exkluzivizmus abban a szélsőséges formában jelentkezik, hogy a feje tetejére állítja a jog társadalmi kontrollként való fogalmasítását, és a társadalmi kontroll összes formáját jogként tünteti fel. Ez olyan álláspont, mely főleg mint válasz működik arra fűlértő jellemzésre, hogy a törzsi társadalmak »jog nélküliek« volnának. Ez a megközelítésmód azonban nem korlátozta az antropológiai kutatások területét a kisléptékű társadalmakban, mivel a jogként azonosított intézmények funkcionálisan beilleszkedtek a csoport társadalmi folyamatainak egészébe. A zavar ott kezdődött [...], amikor az antropológusok

elkezdtek saját társadalmukat vizsgálni, és a »jog« fogalmát szokatlan és egyáltalán nem meggyőző módon használni.” ARNO (50. j.) 41.

[52] Vö. Martin CHANOCK: *Law, Custom and Social Order: The Colonial Experience in Malawi and Zambia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 31–47; NADER: *Harmony Ideology* (15. j.) 315.

[53] COTTERRELL (45. j.) 85–86.

[54] Erről lásd Martin KRYGIER: „The Rule of Law. Legality, Teleology, Sociology” in Gianluigi PALOMBELLA – Neil WALKER (szerk.): *Relocating the Rule of Law*, Oxford, Hart Publishing, 2009, 45–69.

[55] H. SZILÁGYI István: „Ember, társadalom, kultúra – alapfogalmak” in H. SZILÁGYI István (szerk.): *Társadalmi-jogi kutatások: Egyetemi jegyzet*, Budapest, Szent István Társulat, 2012, 26–43. A következő vázlat alapvetően a kulturális antropológiai kutatásaimon alapul; a kidolgozásához felhasznált fontosabb szakirodalom: Alfred Louis KROEBER – Clyde KLUCKHOHN: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Mass., Peabody Museum Press, 1952; Ruth Fulton BENEDICT: *Patterns of Culture*, Boston, Houghton Mifflin, 1962; Leslie A. WHITE: *The Science of Culture*, New York, Farrar, Strans & Giroux, 1969; BIBÓ István: „Az európai társadalomfejlődés értelme” in BIBÓ István: *Válogatott tanulmányok*, III. k., Budapest, Magvető, 1986, 5–124; Eric R. WOLF: *Európa és a történelem nélküli népek*, Budapest, Akadémiai Kiadó–Osiris–Századvég, 1995; Edmund LEACH: *Szociálintropológia* (ford. PUSZTAI Anikó, SAJÓ Tamás), Budapest, Osiris, 1996; Alfred Louis KROEBER: „A kultúra fogalma a tudományban” in Paul BOHANNAN – Marc GLAZER (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, Panem – Macgrow-Hill, 1997, 159–187; Robert H. LOWIE: „A kultúra meghatározói” in Paul BOHANNAN – Marc GLAZER (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, Panem – Macgrow-Hill, 1997, 190–206; Clifford GEERTZ: *Az értelmezés hatalma* (ford. ANDOR Eszter et al.), Budapest, Osiris, 2001; Claude LÉVI-STRAUSS: *Strukturális antropológia, I–II*, (ford. SALY Noémi, SZÁNTÓ Diana), Budapest, Osiris, 2001; Victor TURNER: *A rituális folyamat*, Budapest, Osiris, 2002; William H. SEWELL, Jr.: „The Concept(s) of Culture” in Victoria E. BONNEL – Lynn HUNT: *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkeley, University of California Press, 2023.

[56] Ian G. Simmons, a neves történelmi ökológus. a következőket írja erről: „[...] a fejlődés teremtményei vagyunk a kozmosz, az ökológia és a kultúra skáláján. Ugyanakkor teremtők is ez utóbbi kettőn. Sehol nem található azonban egy olyan töréspont, amely feljogosítana bennünket arra, hogy figyelmen kívül hagyjuk azt, ami az előtt történt. A történelem olyan, mint egy beszélő tapéta: ha egy darabját kivágjuk, s szekrénybe tesszük, akkor nem fogjuk megérteni az üzenetét annak, ami a falon maradt.” Ian G. SIMMONS: *Environmental History: A Concise Introduction*, Oxford–Cambridge, Blackwell, 1993, 188.

[57] KROEBER – KLUCKHOHN (55. j.) 67, 155.

[58] KROEBER – KLUCKHOHN (55. j.) 88–89.

[59] A nyelvi kreativitás kérdéséhez lásd John Lionel AUSTIN: *Tetten ért szavak*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1990; Philip BRETON: *A manipulált beszéd*, Budapest, Helikon, 2000; Noam CHOMSKY: *Mondattani szerkezetek: Nyelv és elme*, Budapest, Osiris, 2003; Dell H. HYMES: „A nyelv és társadalom kölcsönhatásának vizsgálata” (ford. CSEPELI György) in PLÉH Csaba – SÍKLAKI István – TERESTYÉNI Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*, Budapest, Osiris, 2001, 458–495; Charles Sanders PEIRCE: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press, 1974; Ferdinand de SAUSSURE: *Bevezetés az általános nyelvészetbe*, Budapest, Gondolat, 1967; John R. SEARLE: *Közvetett beszédaktusok*, Budapest, Gondolat, 2009; M. SILBERSTEIN: „Metapragmatic Discourse and Metapragmatic Functions” in John A. LUCY (szerk.): *Reflexive Language: Reported Speech and Metapragmatics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, 33–58; Ronald WARDHAUGH: *Szociolingvisztika*, Budapest, Osiris, 2005.

[60] Vö. Max WEBER: *Gazdaság és társadalom: A megértő szociológia alapvonalai* I. k. (ford. ERDÉLYI

Ágnes), Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1992, 38.

[61] TURNER (55. j.), SCHREINER: *Volgens Aboriginal recht* (26. j.).

[62] Jól érzékelteti a kultúra belső dinamikáját és autonómiáját Ruth Fulton Benedict egyik idevonatkozó példája: „A kultúrák integrációja a legkevésbé sem misztikus. Egy művészeti stílus ugyanilyen folyamat eredményeként jön létre és él tovább. A gótikus építészet, ami kezdetben nem egyéb a magasság és a fény iránti vonzalomnál, bizonyos, technikájából fakadó, ízlésbeli zsinórmérték működésének eredményeként a XIII. század egyedi és egységes művészeti stílusává változott. A nem hozzá illő elemeket kivetette magából, másokat céljainak megfelelően módosított, és ízlésével egyező új elemeket talált fel. Amikor történetileg írjuk le a folyamatot, elkerülhetetlenül megszemélyesített kifejezési formákkal élünk, mintha bizony választásokról és célokról lett volna szó ennek a művészeti formának a kialakulása során. Ez azonban csak nyelvi kifejezőeszközeink fogyatékoságainak tudható be. Nem volt tudatos döntés, nem volt cél. Az, ami eleinte nem volt több helyi formák és technikák fokozottabb kedvelésénél, egyre erőteljesebb kifejezést nyert, egyre világosabban meghatározott szabvány szerint integrálódott, és végül a gótikus művészetben tetőzött.” Ruth Fulton BENEDICT: „A kultúra integrációja” in Paul BOHANNAN – Marc GLAZER (szerk.): *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Budapest, Panem – Macgraw-Hill, 1997, 255.

[63] SEWELL (55. j.) 48–52.

[64] KROEBER – KLUCKHOHN (55. j.) 40.

[65] SEWELL (55. j.) 39.

[66] SEWELL (55. j.) 42–43.

[67] KROEBER – KLUCKHOHN (55. j.) 57.

[68] SEWELL (55. j.) 43–44. E megközelítés legjelesebb képviselőjének Clifford Geertz tekinthető. Clifford GEERTZ: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York, Basic Books, 1973.

[69] H. SZILÁGYI (55. j.) 31–32.

[70] Lásd FEKETE (28. j.).

[71] SEWELL (55. j.) 48–52.

[72] A spontaneitás fogalmáról lásd BIBÓ István: „Kényszer, jog, szabadság” in BIBÓ István: *Válogatott tanulmányok*, I. k., Budapest, Magvető, 1986, 10–18.

[73] WEBER (60. j.).

[74] Anne SWIDLER: „Culture in Action: Symbols and Strategies” *American Sociological Review* 1984/ 2, 273–286. Swidler fejtegetései szerint például a „megállapodott” (*settled*) társadalmakban az értékek és normák kevésbé hatnak az egyéni cselekvésre, mert jóval nagyobb a képmutatás ezekben, mint a „nem megállapodott” (*unsettled*) társadalmakban. Ez utóbbiakban, amelyek gyors társadalmi változásokon mennek keresztül vagy krízis állapotban vannak, sokkal jelentősebb és közvetlenebb a politikai ideológiákban vagy vallási hitelvekben foglalt értékek hatása az egyéni cselekvésre, mint a „megállapodott” társadalmak esetében.

[75] A „jogi monizmus” felfogásához csatlakozó szerzők a jogot azonosítják az állam jogával. A jog tehát az, amit a jogászok és az állami szervek ismernek és nyilatkoztatnak ki, illetve az állami szervek kényszerítene ki. A „jogi pluralizmus” szemléletének lényege, hogy az állami jog – a „jogászok joga” – csupán egy formája a jognak, és nem szükségképpen kell azt szociológiai értelemben dominánsnak tekinteni. A jog ezek szerint különböző társadalmi szinteken és rétegekben létezhet: társulásokban, intézményekben, eltérő méretű és természetű társadalmi csoportokban, amelyek jogi szükségletei nagyságuktól függetlenül azonosak lehetnek. Roger COTTERRELL: „A jog szociológiai fogalma” in SZABADFALVI József (szerk.): *Mai angol-amerikai jogelméleti törekvések*, Miskolc, Bíbor, 1996, 57–74.

- [76] Erről bővebben lásd H. SZILÁGYI István: „Jog és társadalmi kontroll” in H. SZILÁGYI István (szerk.): *Társadalmi-jogi kutatások: Egyetemi jegyzet*, Budapest, Szent István Társulat, 2012, 70–91.
- [77] Donald BLACK: *The Behavior of Law*, New York, Academic Press, 1976, 15.
- [78] A fél-autonóm társadalmi mezők olyan társadalmi erőterek, amelyekben nem csupán egyes személyek, hanem korporatív csoportok is megjelenhetnek, s amelyek képesek az állami jogtól függetlenül, önálló normarendszereket generálni és érvényesíteni a résztvevőkkel szemben. Sally Falk MOORE: „Law and Social Change: The Semi-autonomous Social Field as an Appropriate Subject of Study” *Law & Society Review* 1973/4, 719–746.
- [79] István H. SZILÁGYI – Andrea JANKÓ-BADÓ: „Further Thoughts on the Self-image of the Hungarian Attorneys” *International Journal of Law and Society* 2018/4, 137–149.
- [80] Robert M. COVER: „Foreword: Nomos and Narrative. The Supreme Court 1982 Term” *Harvard Law Review* 1983/1, 4–69.
- [81] Vö. NAGY Tamás: „Narratív tematika a kortárs amerikai jogelméletben” in NAGY Tamás: *Josef K. nyomában: Jogról és irodalomról*, Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor, 2010, 12.
- [82] Így lesz például az amerikai televíziós sorozat főszereplője – a becsületes, az ártatlan védenek igazáért végsőig küzdő ügyvéd, Petrocelli – után (gúnyosan) elnevezve a cigányok jogait védő egrü ügyvéd Putricellinek. Vö. H. SZILÁGYI István: „Nincs kegyelem – senkinek” in FEKETE Balázs – H. SZILÁGYI István – NAGY Tamás (szerk.): *Iustitia mesél: Tanulmányok a „jog és irodalom” köréből*, Budapest, Szent István Társulat, 2013, 89–112.
- [83] Az ügyvédek által státusz szimbólumként birtokolt javak részletes elemzésére lásd UTASI Ágnes (szerk.): *Ügyvédek a gyorsuló időben (1998–2015)*, Szeged, Belvedere Meridionale, 2016.
- [84] „Régen, még egyetemista koromban is, olyan volt az ügyvédi táska, mint az orvostáska, ilyen hosszúka, és mindenki úgy készítette el a beadványát, hogy ketté volt hajtva az A/4-es papír, ez volt a szokásos méretezés. Ilyenek voltak az aktaborítók is, minden erre volt szabva.” Középkorú, vidéki ügyvéddel készített interjú. UTASI (83. j.) 258.
- [85] Mint például az ügyfelekkel vagy a hivatás más csoportjainak tagjaival való hatékony tárgyalás stratégiája. Vö. Középkorú, nagyvárosi városi ügyvéddel készített interjú. UTASI (83. j.) 243.
- [86] Mint például a hat példányban készülő szerződés aláírásakor egy-két példány becsúztatása, melyeken a vételárként kisebb összeget tüntetnek fel, mint ami a tényleges megállapodásban szerepel.
- [87] FRIEDMAN (37. j.).
- [88] FLECK Zoltán – KIS Valéria – TÓTH Fruzsina – NEUMANN László – KENÉZ Anikó – BAJNOK Dávid: *A jogtudat narratív értelmezése*, Budapest, ELTE Eötvös, 2017; H. SZILÁGYI István: „Embarrassing Stories. Legal Storytelling and Sociology of Law” *Intersections: East European Journal of Society and Politics* 2021/1, 78–96.
- [89] NAGY (81. j.).